

# Buen Vivir (Sumak Kawsay), ¿alternativa al desarrollo occidental?

**Víctor Bretón Solo de Zaldívar**  
Universitat de Lleida (Cataluña, España)  
FLACSO – sede Ecuador

## Resum

En els últims anys es va generar a l'Equador, així com a Bolívia, un important debat entorn de la revisió de la noció de desenvolupament en el marc dels canvis polítics que va viure el país. El concepte Sumak Kawsay (Bon Viure) es va convertir en el referent d'una nova forma d'entendre el desenvolupament, vinculada a la recuperació del protagonisme dels grups indígenes i a la connexió del model socio-productiu amb el territori i les cultures locals. No obstant això, entorn del Sumak Kawsay també s'han articulats diferents aproximacions, des de la més propera a l'oficialisme del partit en el poder, fins a la pròpia de la intel·lectualitat indígena o aquella altra crítica amb l'oficialisme però d'arrel no indígena. En aquest article es fa una anàlisi d'una sèrie de textos que exemplifiquen aquestes tres corrents.

**Paraules Clau:** Desenvolupament, Equador, Estat plurinacional, Indígenes, Polítiques.

## Abstract

In recent years there has been an important debate regarding the revision of the notion of development in Ecuador and Bolivia, in the context of the political changes experienced in both the countries. Sumak Kawsay concept (Good Living) became the benchmark for a new way of understanding development, linked to the recovery of the role of indigenous groups and the connection of the socio-productive model with the territory and local cultures. However Sumak Kawsay had several approaches by different perspective, for example from the nearest to the ruling party in power to the indigenous intelligentsia, or also another critical with the government but no in indigenous terms. This paper presents an analysis of a series of texts that exemplify these three trends.

**Keywords:** Development, Ecuador, Plurinational State, Indigenous, Policies.

## Resumen

En los últimos años se generó en Ecuador, así como en Bolivia, un importante debate en torno a la revisión de la noción de desarrollo en el marco de los cambios políticos que vivió el país. El concepto *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) se convirtió en el referente de una nueva forma de entender el desarrollo, vinculada a la recuperación del protagonismo de los grupos indígenas y a la conexión del modelo socio-productivo con el territorio y las culturas locales. Sin embargo, en torno al Sumak Kawsay también se han articulado diferentes aproximaciones, desde la más cercana al oficialismo del partido en el poder, hasta la propia de la intelectualidad indígena o aquella otra crítica con el oficialismo pero de raíz no indígena. En este artículo se hace un análisis de una serie de textos que ejemplifican estas tres corrientes.

**Palabras Clave:** Desarrollo, Ecuador, Estado plurinacional, Indígenas, Políticas

Dentro y fuera de América Latina, muchos intelectuales críticos mostraron una gran fascinación, pocos años atrás, ante el reconocimiento constitucional en Ecuador (2008) y Bolivia (2009) del “Buen Vivir” (*Sumak Kawsay* en quichua, *Suma Qamaña* en aymara), una forma alternativa de entender el desarrollo presuntamente anclada en las cosmovisiones indígenas que habría de orientar, según sendas cartas magnas, la acción del Estado y los poderes públicos<sup>1</sup>. Tras seis largos decenios de predominio del discurso hegemónico del desarrollismo convencional, y muy especialmente después de más de un cuarto de siglo de sometimiento a los dogmas de las políticas de ajuste de corte neoliberal, el giro que los nuevos regímenes políticos impulsaban en Ecuador y Bolivia fue presentado como una ruptura conceptual con las interpretaciones tópicas del progreso, el crecimiento y la globalización. 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 devino en una luz al final del túnel de una modernidad decadente, monolítica y excluyente. Los movimientos étnicos portadores de la

---

1. La Constitución ecuatoriana reconoce el derecho “de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *Sumak Kawsay*”, explicitando que esa es la finalidad última del desarrollo (Capítulo segundo, Sección segunda, Art. 14). De manera similar, la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia subraya la 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 *qhapaqñan* (camino o vida noble)”, (Capítulo segundo, Art. 8, Epígrafe 1).

---

Enviado: 07/06/2016

Aceptado: 20/09/2016

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).

Llama la atención, no obstante, la dificultad para entender a qué se suele apelar cuando se habla de *Sumak Kawsay*. Se ha dicho, ciertamente, que se trata de un concepto anclado y emanado de los saberes 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 armonía con la naturaleza, la complementariedad, la desmaterialización de la vida y, en suma, la ruptura con la mirada unilineal del progreso y el desarrollo inmanente a la visión occidental (Huanacuni 2010; Gudynas 2009 y 2011; Unceta 2010). Se ha afirmado también que se trata de un proyecto y un camino que habrá de concretarse en la construcción de un Estado plurinacional donde el diálogo de saberes venga a sustituir el predominio de la racionalidad científica que ha sustentado, hasta el día de hoy, las acepciones legitimadoras del *status quo* (Acosta 2013). Incluso se ha hablado del *Sumak Kawsay* en términos de “mejoramiento” o “redireccionamiento” de los andariveles por los que debiera transcurrir la nueva política de desarrollo del Estado posneoliberal (SENPLADES 2013)<sup>2</sup>. Salta a la vista la dificultad que implica tratar de buscar en ese río revuelto de ideas un mínimo denominador común que le dé coherencia, más allá de su oposición discursiva al poder establecido y a la colonialidad del saber que lo sustenta (Quijano 2011). Se ha generado un aluvión de publicaciones de todo tipo, hasta el punto de que, en muchos casos, el Buen Vivir ha devenido en un eslogan que sirve para calificar cualquier iniciativa en materia de políticas públicas que pretenda ubicarse dentro del horizonte de la alternatividad posneoliberal. Pareciera, en fin, que la expresión *Sumak Kawsay* se ha convertido en un molde capaz de albergar concepciones distintas –incluso antitéticas– en función del punto de vista del observador.

En el caso ecuatoriano, y a trazo grueso, encontramos al menos tres tipos de acepciones: a) las próximas al régimen de la Revolución Ciudadana<sup>3</sup>, que lo enarbolan como concepto rector de sus políticas; b) las surgidas del selecto grupo de intelectuales indígenas y filo-indianistas conformado en las últimas décadas<sup>4</sup>, de corte esencialista-identitario y opuestas a las oficialistas; c) unas terceras, críticas con las primeras, en confluencia político-ideológica con las se-

---

2. La SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo) es el organismo coordinador de las políticas públicas creado por la administración de Correa en su énfasis por la reconstitución y fortalecimiento del aparato del Estado.

3. “Revolución Ciudadana” es el calificativo con el que el presidente Rafael Correa bautizó el modelo de gestión gubernamental inaugurado desde el inicio de su primer mandato en 2007.

4. El del proceso de formación de esta intelectualidad étnica es un tema de hondo calado que arranca de la época de las luchas por la tierra en los años 1960-70 y que se fortaleció durante el apogeo de las organizaciones indígenas, con la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) a la cabeza, de los ochenta en adelante.

gundas, pero procedentes de un elenco de pensadores explícitamente no indígenas. Como ejemplos de cada una de ellas, quisiera comentar brevemente los trabajos de René Ramírez (tipo a) *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano* (2010) y *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo* (2012)<sup>5</sup>; el libro de Atawallpa Oviedo (tipo b) *Qué es el Sumak Kawsay* (2012)<sup>6</sup>; y el más reciente de Alberto Acosta (tipo c) *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos* (2013)<sup>7</sup>.

## El Sumak Kawsay como guía de la Revolución Ciudadana

*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. Con el proceso constituyente de 2007 y 2008, la noción adquirió nuevas dimensiones, se nutrió del enorme debate social generado en Montecristi [Asamblea Constituyente] y paso 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).*

Por el lado de los tecnócratas de la Revolución Ciudadana, los esfuerzos desplegados para legitimar la adecuación de su visión del *Sumak Kawsay* a los presupuestos de una *real politik* basada en la intensificación del extractivismo

---

5. René Ramírez, ex-responsable de la SENPLADES, ha desempeñado además altos cargos en el ámbito de las reformas educativas de la Revolución Ciudadana, tales como Secretario de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (desde 2011) y Presidente del Consejo de Educación Superior, entre otros. La decisión de referenciar dos aportaciones de este autor viene motivada por el hecho de que, en cierto sentido, la segunda adquiere mayor relevancia a la luz de la primera, que marca el esquema conceptual en el que Ramírez resignifica el *Sumak Kawsay*.

6. Sobre Atawallpa Oviedo, la información *on line* de su trayectoria no deja dudas acerca de su orientación mística: "Atawallpa nació en las faldas del volcán Chimborazo, en la nación Puruhá, región del Chinchaysuyo, actualmente denominado Ecuador. Su pueblo se llama *Chambo* pero es vulgarmente conocido como la 'tierra de los brujos'. En su afán de buscar justicia para los desprotegidos estudió Derecho, obteniendo el título de Doctor en Jurisprudencia pero inmediatamente se dio cuenta de que no existía justicia. En medio de ese desencanto y a una edad temprana, la vida le puso en contacto de un *yachak* el cual le compartió el 'camino del sabio'. Desde ahí fue profundizando en ese camino y despertando una serie de sabidurías" (<http://www.mastay.info/sobre-los-autores/atawallpa-oviedo>, acceso del 20 de abril de 2016). En realidad, Oviedo no ha tenido presencia entre las dirigencias étnicas ecuatorianas, ni responde a lo que convencionalmente se conoce como intelectual indígena *strictu sensu*. Su inequívoca voluntad filo-indianista y la estructura de su discurso, sin embargo, hacen de él un excelente exponente de esta forma de entender el *Sumak Kawsay*.

7. Alberto Acosta fue presidente de la última Asamblea Constituyente del Ecuador y ministro de Energía y Minas en el primer gabinete de Correa, antes de su distanciamiento y ruptura definitiva a tenor de la orientación económica del régimen. Con posterioridad, fue Profesor-Investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

y una versión *sui generis* del desarrollismo nacionalista, no han sido menores (González y Macías 2015, 317-319). Una somera revisión de documentos emblemáticos como los *Planes de Desarrollo del Buen Vivir* (2009 y 2013), por ejemplo, así lo pone de manifiesto. En este ámbito destacan las aportaciones de René Ramírez, uno de los intelectuales orgánicos del régimen más prolíficos y el que presenta un argumentario más sofisticado al respecto. *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano* (2010) constituye, en este sentido, un texto fundacional básico de la conceptualización utilitaria (apropiación) del *Sumak Kawsay* por parte del aparato desarrollista del Estado. En él, Ramírez plantea un modelo evolucionista a dos décadas vista, en el más puro estilo neorostowniano (lineal, ascendente y ordenado en etapas pero adecuado a la nueva noción “alternativa” de desarrollo).

- 1.- Durante la primera fase, discursivamente similar a la calificada en su día por Rostow como la de las “condiciones previas para el impulso inicial” (1973, 28), se debe asumir la inevitabilidad del extractivismo como mecanismo de transición que habrá de permitir, junto a políticas estatales redistributivas, afianzar una estrategia de sustitución selectiva de importaciones y de “impulso al sector ecoturístico comunitario, agroecológico y de inversión pública estratégica que fomente la productividad sistémica con énfasis en la conectividad”, poniendo así las bases de un cambio en la matriz energética del país (Ramírez 2010, 70).
- 2.- Más adelante, en la segunda etapa, “el peso relativo de la nueva industria nacional se incrementa[rá] frente a la de base primaria, y se busca[rá] consolidar un superávit energético, principalmente a través de la producción y consumo de energía limpia y bioenergía”. Todo ello, apoyando simultáneamente la “generación de riqueza a través del ecoturismo comunitario”, fortaleciendo “la economía popular, social y solidaria” y estableciendo “una alianza virtuosa tripartita: universidades, industria (pública o privada) e institutos públicos de investigación o centros tecnológicos de investigación” (2010, 71). Estamos, en cierto modo, frente al “impulso inicial” pronosticado por Rostow (1973, 29-30).
- 3.- Ello facilitará, en una tercera fase, “una estrategia de diversificación y sustitución de exportaciones” en la que “la industria nacional satisfaga la demanda interna y genere excedentes para exportación”, liberándose paulatinamente la economía del peso de los procesos extractivos (Ramírez 2010, 71). Tal augurio sugiere una resignificación de la “marcha hacia la madurez” rostowniana (1973, 31) o, si se prefiere, una versión contemporánea de los esquemas cepalinos de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado<sup>8</sup>.

---

8. Los célebres modelos de industrialización a base de sustitución de importaciones teorizados desde la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

4.- Finalmente, en la última etapa, la que abrirá por fin las puertas al nuevo escenario posdesarrollista, se esperaría “el despegue de los bioservicios y su aplicación tecnológica”, buscando “que el tamaño relativo de este tipo de servicios principalmente de bioconocimiento y de los servicios turísticos tenga un peso superior al generado por el sector primario”:

*Podríamos resumir que el centro de la estrategia endógena de generación de riqueza es convertir la principal ventaja comparativa que tiene el Ecuador, su biodiversidad, en valor agregado a través del disfrute de su contemplación (ecoturismo comunitario) y la transformación de esa información en conocimiento y bienes y servicios industriales para la satisfacción de las necesidades básicas (e. g. agroecología y materiales ecológicos para la construcción). A su vez, el centro de la estrategia de democratización de los beneficios del desarrollo es integrarse regionalmente, redistribuir los medios de producción y consolidar una economía social y solidaria, que reparta la riqueza al mismo momento que la genera; así como generar transformaciones de sistemas públicos (seguridad social y educación pública), que viabilicen la garantía de derechos y que paralelamente permitan consolidar una nueva forma de generación de riqueza y de (re)distribución (Ramírez 2010, 72).*

En una audaz pirueta dialéctica, pues, el extractivismo deviene en una necesidad coyuntural de cuya intensificación transitoria dependerá su superación y, con ella, la posibilidad de alcanzar el anhelado Buen Vivir de la vida plena maximizadora de bienes relacionales. Esta última acepción es prolijamente desarrollada por Ramírez en *La vida (buena) como riqueza de los pueblos* (2012), significativamente prologado por Rafael Correa y presentado por el Primer Mandatario como “un aporte científico de primer orden para continuar con el debate público sobre las nuevas relaciones sociales que se requieren para el proceso de cambio social profundo que está atravesando el Ecuador y el mundo” (2012, 16). En ese libro, Ramírez reconoce que la suya (y, por extensión, la de la SENPLADES) es una acepción del Buen Vivir que rompe con la perspectiva utilitaria habitual en la economía neoclásica y que bebe de la noción aristotélica de *eudaimonía*. Si el grueso de la disciplina económica “no ha abordado temas fundamentales de la vida que –siguiendo a Aristóteles– se refieren a cómo alcanzar la *eudaimonía* o el florecimiento humano”, el objetivo del Buen Vivir

*“...consiste –luego de haber satisfecho las necesidades materiales de un modo ambientalmente sustentable y expandiendo las capacidades humanas y de los colectivos– en la unificación del tiempo de trabajo y el tiempo de la vida, y en maximizar la producción y consumo de bienes relacionales, así como en el incremento de la posibilidad de contemplación (en sentido aristotélico) que cada ser humano tiene a lo largo de su vida” (Ramírez 2012, 26-27).*

A tal fin, se propone la elaboración de instrumentos de medición del Buen Vivir de una población en un territorio determinado: un novedoso “índice

de vida saludable y bien vivida”, y la esperanza de vida (en años) de la naturaleza por habitante y kilómetro cuadrado (2012, 29-30). El primero “es un indicador sintético que evalúa cuántos años viviría saludablemente y a plenitud (maximizando la producción de bienes relacionales) una persona que nace el día de hoy, bajo las condiciones sociales del período analizado. Se propone ponderar dicho indicador en relación a la educación y al nivel de cohesión social (igualdad) del territorio”. Aunque en ese texto Ramírez no desarrolla las virtudes del índice de esperanza de vida de la naturaleza, insiste en que “contrapuesto al valor de cambio que estipula la economía del capitalismo, la socioecología política del Buen Vivir –nombre con que bautiza su propuesta epistémico-disciplinaria– plantea el valor de la reciprocidad y del uso, que en este caso es la misma de la naturaleza” (2012, 109). Más allá de las inquietudes que suscitan tales cavilaciones metodológicas, una pregunta emerge de la propuesta de Ramírez: si estamos hablando de una acepción del Buen Vivir que se reivindica emparentada con concepciones de corte aristotélico, ¿por qué aludir a vocablos quichuas como *Sumak Kawsay*?; ¿Qué tienen que ver con todo esto los pueblos indígenas de la región andina?

Ramírez trata de ligar su propuesta con el mundo indígena señalando la enorme importancia que en éste tiene el tiempo –“una variable más valorada que el dinero”, llega a afirmar–, aunque reconoce que, “si bien buscamos establecer puentes de diálogo (...), no podemos afirmar que el Buen Vivir defendido en estas páginas sea el que forma parte de la cosmovisión indígena” (2012, 28 y 29). La propuesta de Ramírez es, en definitiva, una construcción discursiva formalmente crítica con la economía neoclásica (aun manteniendo la tesis de la universalidad de un *homo aeconomicus* maximizador), pero firmemente asentada sobre la *episteme* occidental y con voluntad aparente de “abrirse” al diálogo intercultural de saberes. En cualquier caso, parecería que los y las indígenas de carne y hueso son a efectos prácticos convidados de piedra a todo ese sofisticado aparataje teórico, más allá de unas vagas referencias descontextualizadas (por ahistóricas y sin concreción etnográfica) a nociones tales como la circularidad del tiempo, la *pachamama* y tópicos similares.

## El retorno a las esencias

Desde posiciones esencialistas procedentes de intelectuales indígenas o filo-indianistas, las críticas a este tipo de conceptualización han sido muy beligerantes. En la línea argumental del autor boliviano Javier Medina (2001, 2010), Atawallpa Oviedo publicita en *Qué es el Sumak Kawsay* (2012) una imagen arquetípica, descontextualizada y mística de una “civilización andina” portadora de ontologías relacionales y vitalistas que, de manera misteriosa –en cualquier caso nunca explicitada por el autor– han permanecido “incontaminadas” por la cultura occidental<sup>9</sup>. Es en esos espacios de “resistencia” donde se encontraría la

---

9. Este tipo de aproximación al Buen Vivir ha sido irónicamente calificada como *pachamamista* desde miradas anti-esencialistas (Stefanoni 2010; Sánchez-Parga 2011; Viola 2014).

esencia del *Sumak Kawsay*, tergiversada y diluida por los discursos y prácticas oficialistas que tratan de encauzar las demandas de los pueblos originarios por sendas neodesarrollistas. De ahí el reto y el desafío –las amenazas– al genuino *Sumak Kawsay*:

*...[E]l posmoderno Vivir Bien / Buen Vivir es un intento por sincretizar las distintas corrientes en una general, siendo hasta el momento un brebaje civilizatorio con ciertos matices culturales, en síntesis más de lo mismo. Es un intento por envolver al Sumak Kawsay dentro del socialismo, para que a la final sea el socialismo el estandarte y el Sumak Kawsay sólo un adorno folclórico del mástil socialista (2012, 40).*

*...[E]l Buen Vivir posmoderno de los socialistas del siglo XXI es sólo una variación del Buen Vivir aristotélico, pero que no tiene casi nada del Sumak Kawsay andino. (...) El Buen Vivir en la Constitución Política del Ecuador y el Vivir Bien en la Constitución Política de Bolivia, es una mezcla o un 'champús' como la que gusta actualmente a la posmodernidad para hacer un 'mejunje' de todo un poco. Es una combinación del Buen Vivir platónico, con ciertos postulados cristianos y humanistas, algunos conceptos de los paradigmas ecologistas, étnicos, socialistas, y finalmente añadiendo ciertos principios generales del Sumak Kawsay, y a todo lo cual le llaman el Buen Vivir o Sumak Kawsay: de esta manera, consumando el irrespeto y desvalorización a la sabia y milenaria tradición andina (2012, 203-204).*

Para entender en toda su cabalidad el posicionamiento de Oviedo hay que tener en cuenta el hecho de que él mismo es impulsor del Movimiento *Sumak*, que, a decir del propio autor,

*"...es una 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).*

De ahí que el libro se constituya, en última instancia, como el desgranamiento de la oposición maniquea entre ese Buen Vivir posmoderno (y usurpador en tanto se apropia y bastardea una noción ajena) y el *Sumak Kawsay* ancestral, auténtico y genuino. En base a ello, Oviedo procede a un arrebatado y apasionado comentario de un conjunto de críticas al desarrollo, a la occidentalización del mundo y, con especial virulencia, a todos aquellos paradigmas (como el marxismo clásico o el autoproclamado "Socialismo del siglo XXI") que no hacen más que, a su juicio, reciclar en odres nuevos los patrones coloniales y etnocidas de siempre. Todo el libro se estructura en torno a esa oposición binaria (con tintes moralistas bien / mal, genuino / tergiversación, deseable / indeseable) alrededor de la sempiterna farsa occidental: frente a un paradigma reduccionista (el pensamiento científico, calificado de "logolátrico"), el arquetipo holístico ("cosmocientífico") (2012, 115-154); frente a la cultura individualis-



ta (occidental-patriarcal-capitalista), la civilización comunitaria (2012, 87-113); frente a los metadiscursos de la modernidad (capitalismo-socialismo-izquierdismo posmoderno), el vitalismo como desiderátum en favor de una convivencia armónica altermundial (2012, 227-275). Un *totum revolutum*, en definitiva, cargado de buenas intenciones, imágenes romantizadas y estereotipadas de la realidad y adolecente de una buena dosis de rigor histórico y etnográfico. Es curioso todo el énfasis que pone este autor en anclar esa ontología vitalista, no sólo a los grupos andino-amazónicos, sino al conjunto de “los pueblos naturales del mundo entero” (2012, 88), antes de haber sido arrinconados por “la expresión civilizacional que se dedica a ennoblecer e idolatrar al ego y la mente racionalista-idealista” (2012, 89).

Resulta extraña, no obstante, la constatación de que una noción tan enraizada en el *ethos* de las culturas originarias no hubiera sido siquiera mencionada a lo largo de la dilatada historia de demandas, movilizaciones y protestas del movimiento indígena ecuatoriano durante las décadas de los ochenta y los noventa del siglo pasado, y que hubiéramos tenido que esperar hasta los primeros años de la actual centuria para que un intelectual amazónico (Carlos Viteri Gualinga)<sup>10</sup> la hubiera puesto en el candelero (aunque llevaba unos años hablando de ella) en un sugerente (y en aquel momento novedoso) artículo publicado en 2002:

*En la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por los que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y carencia de bienes materiales.*

*Más existe una visión holística a cerca 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’, que se define también como ‘vida armónica’, que en idiomas como el runa shimi (kichwa) se define como el Alli Kawsay o Sumak Kawsay.*

*Por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el Alli Kawsay, como son el conocimiento, los códigos de conducta éticas y espirituales en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros, el concepto del Alli Kawsay constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas. Visto así el Alli Kawsay o Sumak Kawsay constituye una categoría en permanente construcción (Viteri 2002, párrafos 1-3).*

---

10. Carlos Viteri es un prominente y mediático intelectual indígena. Oriundo de la comunidad amazónica de Sarayaku (conocida por su oposición a la explotación petrolera) y perteneciente a una influyente familia kichwa de la provincia de Pastaza, ha sido funcionario del Banco Interamericano de Desarrollo en Washington D.C. y, en Ecuador, ha desempeñado cargos públicos tan importantes como la dirección del Instituto para el Ecodesarrollo de la Región Amazónica (ECORAE). En la actualidad es asambleísta de Alianza PAIS.

A partir de ese momento, el *Sumak Kawsay* fue ganando espacio y protagonismo en los discursos reivindicativos del movimiento indígena, llegando a convertirse de 2007 en adelante (alrededor de los debates de la Asamblea Constituyente que lo consagraron como principio constitucional) en una especie de concepto-aglutinador de la crítica desde la izquierda alternativa y desde las plataformas indianistas al desarrollo capitalista convencional (Altmann 2013). No es casual que fuera en ese nuevo tiempo en el que proliferaron las conceptualizaciones del Buen Vivir en la órbita de las reflexiones de Oviedo (tal vez, eso sí, con más templanza y unos decibelios menos de esencialismo telúrico). Conviene no olvidar que para entonces la deriva extractivista del régimen, su voluntad de controlar políticamente las esferas de autonomía conquistadas con anterioridad por las organizaciones étnicas (Martínez Novo 2014), y la apropiación discursiva de la retórica del Buen Vivir para legitimar su neodesarrollismo nacionalista, ya habían marcado la ruptura firme de la CONAIE con la Revolución Ciudadana. Es en ese escenario en el que, como nos recuerda François Houtart, remarcables dirigentes indígenas como Luis Macas (expresidente de la CONAIE y candidato a la Presidencia de la República en las elecciones de 2006), hablaba en 2010 del *Sumak Kawsay* como “del espacio comunitario, en donde existe reciprocidad, convivencia con la naturaleza, responsabilidad social, consenso”; una línea discursiva similar a la de Humberto Cholango (entonces al frente de la CONAIE) cuando aludía al *Sumak Kawsay* como modelo de vida armonioso con los ecosistemas y extensible a todos los grupos humanos del planeta (Houtart 2011)<sup>11</sup>.

## Imaginando otros mundos posibles

Intelectuales y académicos no-indígenas de reconocido prestigio (la lista sería demasiado prolija para los objetivos de este texto) también apostaron por el Buen Vivir como concepto-ameba o cajón de sastre en que condensar todas las legítimas expectativas y declaraciones de principios en favor de un mundo mejor; una suerte de noción utópica donde encajar desde la crítica feroz (y pertinente) al desarrollismo (recogiendo lo mejor de las aportaciones posestructuralistas de las últimas dos décadas), hasta una vasta agenda de deseos en pos de un futuro poscapitalista y, por ende, posdesarrollista. Alberto Acosta es buena muestra de todo ello, al tratarse del autor que más ha desarrollado ese concepto en la línea de convertirlo en una oportunidad para el debate, la imaginación y el trabajo en favor de otro mundo posible. Sirvan de entrada un par de párrafos del comentario que le brinda Boaventura de Sousa Santos en la edición española de *El Buen Vivir*:

*El libro de Alberto Acosta tiene un objetivo didáctico: el de explicar los principales rasgos del principio del Sumak Kawsay, el Buen Vivir, en cuanto orientación*

11. Muchos líderes y lideresas del movimiento indígena ecuatoriano se han pronunciado, con matices, en términos similares a éstos (Lourdes Tibán, Nina Pacari, Mónica Chuji, Ariruma Kowii, Floresmilto Simbaña, etc.) (Hidalgo y Cubillo 2014).

*basilar constitucional. Lo presenta como un principio que, partiendo de una contribución indígena, es válido mucho más allá de los pueblos indígenas y del mismo Ecuador. Es un principio propio del siglo XXI, del siglo que comienza con la entrada en la agenda política mundial de los límites ecológicos del desarrollo capitalista.*

*La complejidad del Sumak Kawsay atraviesa todo el libro y Alberto Acosta la analiza en sus dimensiones principales: como alternativa al desarrollo; como una nueva dimensión de derechos (los derechos de la naturaleza); como semilla que solamente puede germinar en un nuevo tipo de Estado, el Estado plurinacional, el cual se construye con la participación de los ciudadanos, pueblos y nacionalidades mediante diferentes formas de democracia (...); como matriz de una nueva economía solidaria y plural de vocación posextractivista y poscapitalista (De Sousa 2013, 10-11)*

Reproduzco estas líneas porque sintetizan el objetivo y el contenido del libro. Parte el autor del universalismo del Buen Vivir, entendido como una propuesta global y, en cierto sentido, como una buena nueva ante los desencantos constatables tras décadas de políticas ancladas en el desarrollo (2012, 21-64; capítulos 1, 2 y 3). El *Sumak Kawsay*, pues, asomaría más como una “alternativa al desarrollo” que como un “desarrollo alternativo”, retomando el juego de palabras que en su día explicitara Arturo Escobar (1999). A continuación, Acosta señala los riesgos y amenazas que atentan al Buen Vivir, que de manera sucinta identifica con una manera de entenderlo que puede devaluarlo o hacerlo equivalente a cualquiera de los constructos conceptuales con que se ha querido enmascarar la naturaleza insostenible e inequitativa del desarrollo:

*De ahí que, su uso como noción simplista, carente de significado, configura una de las mayores amenazas. Las definiciones interesadas y acomodaticias, discursivas, en su formulación desconocen su emergencia desde las culturas tradicionales. Esta tendencia bastante generalizada en diversos ámbitos podría desembocar en un Sumak Kawsay ‘new age’, por lo que el Buen Vivir no sería más que otra moda, una de las tantas que ha habido. Por esa senda inclusive el Buen Vivir podría transformarse en un nuevo apellido: el desarrollo del buen vivir...*

*El dogmatizar e imaginar el Buen Vivir desde visiones ‘teóricas’ inspiradas en ilusiones o utopías personales, podrían por igual terminar por reproducir delirios civilizatorios e incluso colonizadores. Por esta vía, cuando el Buen Vivir se vuelva esquivo por estar mal concebido, podemos llegar a ponerle apellidos (¿Buen Vivir sustentable, Buen Vivir con equidad de género, Buen Vivir endógeno?), tal como hicimos con el desarrollo cuando quisimos diferenciarlo de aquello que nos incomodaba” (Acosta 2013, 66-67).*

Otra de las amenazas, tal vez la más importante en los tiempos que corren, es la de la utilización retórica y propagandística del Buen Vivir por parte de los gobiernos progresistas –los mismos que le han dado paradójicamente amparo constitucional–, prisioneros de una política real que impone “formas continuistas

de consumismo y productivismo” (2013, 67) que se traducen en el ya mencionado énfasis extractivista. Para no perder de vista las implicaciones reales del Buen Vivir –de nuevo una imagen de “verdad” frente a las “falsedades” del *Sumak Kawsay* oficialista– hay que voltear los ojos a los saberes ancestrales de los pueblos y nacionalidades indígenas, “reconocer que en estas tierras existen memorias, experiencias y prácticas de sujetos comunitarios que practican estilos de vida no inspirados en el tradicional concepto del desarrollo”. Se impone, en consecuencia, “la recuperación de dichas prácticas y vivencias de las comunidades indígenas, asumiéndolas tal como son, sin llegar a idealizarlas” (2013, 69). Es curioso cómo esta idea, que aparece reiterada en numerosas ocasiones a lo largo del libro, no se acompaña ni de una sola referencia empírica que la avale. Dicho de otra manera: se da a entender, como *por supuesto*, la existencia de formas culturales comunitarias, en relación armónica con la naturaleza, portadoras de saberes-otros (ontologías relacionales en expresión de Escobar [2010]), que sorprendentemente han permanecido al margen de la contaminación de los discursos hegemónicos de raigambre occidental. ¿No constituye eso, en sí mismo, un genuino ejercicio de mistificación y esencialización?; ¿un intento, en definitiva, de construcción discursiva de un nativo ideal (de matriz más roussoniana que etnográfica), prototipo de una suerte de nuevo sujeto de cambio histórico?<sup>12</sup>

La segunda mitad del libro es la más propositiva, sin dejar por ello de mantenerse en un plano más de intenciones que de propuestas aplicables al margen de la mera declaración constitucional (un elemento éste, dicho sea de paso, en sí muy importante). Acosta vincula el Buen Vivir al reconocimiento de la Naturaleza como sujeto portador de derechos (2013, 73-110; capítulo 5), a la asunción de la plurinacionalidad del Estado (2013, 111-128; capítulo 6), y a la búsqueda y fortalecimiento de formas de economía social y solidaria (2013, 129-176; capítulo 6), retomando y ampliando muchas de las propuestas de José Luis Coraggio (Acosta y Martínez 2011). Todos estos ejes son, en realidad, derechos y principios plasmados en la Constitución ecuatoriana de 2008. Derechos y principios que, hasta la fecha, no se han visto concretados con medidas legislativas que de verdad supongan un quiebre en relación a las políticas continuistas para con el desarrollismo extractivista –con la diferencia respecto al período anterior, eso sí, que en los últimos años el fortalecimiento del aparato estatal ha supuesto un acicate al desarrollismo–, ni han podido evitar, en verdad, una praxis cotidiana gubernamental –no digamos ya de los agentes privados– que contradiga permanentemente a todos y cada uno de ellos.

El *Sumak Kawsay*, pues, siendo una tradición inventada (legítimamente inventada, añado) entre intelectuales y académicos díscolos, a caballo entre el indianismo, el filo-indianismo, los posicionamientos posestructuralistas y la

---

12. Los paralelismos posibles con el “indio hiperreal” de Alcida Ramos (1992) y el “nativo ecológico” de Astrid Ulloa (2004) me parecen conspicuos.

economía crítica, encarnaba en un determinado momento – el de una coyuntura histórica abierta, cuando las últimas asambleas constituyentes de Ecuador y Bolivia – un gran potencial ilusionante en la medida en que quería presentarse y representarse como una alternativa al neoliberalismo y al desarrollismo dominantes. El problema vino de la contradicción permanente a que la reconfiguración neoextractivista condenó a las vías de imaginar nuevas formas de gestionar la convivencia en la diversidad. Otro problema, y no menor, es el de la viabilidad de tratar de construir proyectos políticos alternativos –y creo que es el caso de Alberto Acosta– cimentados sobre visiones romantizadas de la subalternidad y poco anclados, esa es la verdad, en el conocimiento sobre las lógicas de las vidas cotidianas de esos otros mundos sobre los que la etnografía, la antropología y la sociología deberían ayudarnos a descifrar, comprender, valorar y ubicar en su justa medida.

## Referencias

- Acosta, A. 2013. *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- Acosta, A., and E. Martínez [Eds.] 2011. *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Abya-Yala.
- Altmann, Ph. 2013. "El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano". *Indiana* 30: 283-299.
- De Sousa, B. 2013. "Prefacio". In *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- Escobar, A. 1999. *Cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología / Ministerio de Cultura.
- Escobar, A. 2010. "América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?". In *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, edited by V. Bretón, 33-85. Barcelona: Icaria.
- González, P.A., and A. Macías 2015. "An Ontological Turn in the Debate on Buen Vivir – Sumak Kawsay in Ecuador: Ideology, Knowledge, and the Common". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 10(3): 315-334.
- Gudynas, E. 2009. "La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución del Ecuador". *Revista de Estudios Sociales* 32: 34-47.
- . 2011. "Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo". *Separata Destacados del Foro Social Mundial 2011, América Latina en Movimiento (ALAI)* 462.
- Hidalgo, A.L., and A.P. Cubillo 2014. "Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay. Íconos". *Revista de Ciencias Sociales* 48: 25-40.
- Houtart, F. 2011. "El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad". *Ecuador Debate* 84: 57-76.
- Huanacuni, F. 2010. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Perú: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Martínez Novo, C 2014. "Managing Diversity in Postneoliberal Ecuador". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 19(1): 103-125.
- Medina, J. [Ed.] 2001. *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. La Paz: GTZ-PADEP.
- . 2010. *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. La Paz: La mirada salvaje.

- Oviedo, A. 2012. *Qué es el Sumak Kawsay*. La Paz: Sumak Editores.
- Quijano, A. 2011. "‘Vivir Bien’: Entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder". *Ecuador Debate* 84: 77-88.
- Ramírez, R. 2010 "Socialismo del *Sumak Kawsay* o biosocialismo republicano". In *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*, edited by SENPLADES, 55-74. Quito: SENPLADES.
- 2012. *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*. Quito: IAEN.
- Ramos, A. 1992. *The Hyperreal Indian*. Brasilia: Serie Antropología 135.
- Rostow, W. 1961. *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez-Parga, J. 2011. "Discursos retrorevolucionarios: *sumak kawsay*, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos". *Ecuador Debate* 84: 51-56.
- SENPLADES 2009. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. Quito: SENPLADES.
- SENPLADES 2013. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017. Buen Vivir. Todo el mundo mejor*. Quito: SENPLADES.
- Stefafoni, P. 2010. "¿A dónde nos lleva el pachamamismo?. *Debate ordenado sobre el Pachamamismo*. Accessed April 24, 2106, <http://es.scribd.com/doc/33675955/Debate-Ordenado-Sobre-El-Pachamamismo>.
- Ulloa, A. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Unceta, K. 2009. "Desarrollo, Subdesarrollo, Maldesarrollo y Postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones". *Carta Latinoamericana* 7: 1-34.
- Viola, A. 2014. "Discursos ‘pachamamistas’ versus políticas desarrollistas: El debate sobre el *Sumak Kawsay* en los Andes". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 48: 55-72.
- Viteri Gualinga, C. 2002. "Visión indígena del desarrollo en la amazonía". *Polis* 3. Accessed April 25, 2106. <http://polis.revues.org/7678>.
- Walsh, C. 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala / Universidad Andina Simón Bolívar.