

Los discursos políticos latinoamericanos sobre el buen vivir (1992-2017)

Julien Vanbulst*

Universidad Católica del Maule (Chile)
julien@ucm.cl

Ana Patricia Cubillo-Guevara

Universidad de Huelva (España)
anapcubillo@telefonica.net

Adrian Beling

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Argentina)
abeling@flacso.org.ar

Antonio Luis Hidalgo-Capitán**

Universidad de Huelva (España)
alhc@uhu.es

Resumen: En este artículo se hace un repaso histórico por los discursos latinoamericanos sobre el buen vivir entre 1992 y 2017, con el propósito de identificar los distintos significados que ha ido adquiriendo el buen vivir como significante con múltiples acepciones en América Latina. Del análisis de historia inmediata se concluye que existen cinco significados diferentes del buen vivir (primigenio, híbrido, indigenista, socialista y posdesarrollista) en los discursos latinoamericanos, correspondientes con tres momentos históricos distintos (emergencia y expansión, ensamblaje y dislocación) que estructuran una continua resignificación de dicho concepto durante este periodo.

Palabras clave: buen vivir, *sumak kawsay*, discursos políticos, América Latina, historia inmediata.

Abstract: This article reviews Latin American discourses on good living (*buen vivir*) between 1992 and 2017 with the aim of identifying the

* El autor agradece el apoyo del proyecto Fondecyt núm. 1160186 (CONICYT Chile).

** Autor de correspondencia.

different meanings that it acquired as a signifier with multiple meanings. An overview of this recent history reveals five different meanings (primal, hybrid, indigenist, socialist and post-developmental), which correspond to three different historical moments (emergence and expansion, assemblage and dislocation). These structure a continuous re-signification of this concept during this period.

Keywords: Good living (*buen vivir*), *sumak kawsay*, political discourse, Latin America, recent history.

Introducción

El buen vivir es un concepto que ha adquirido prominencia política en el ámbito latinoamericano a lo largo de las últimas tres décadas. Además, su uso se ha extendido por el ámbito académico de las ciencias sociales, en especial desde que se incorporó en las Constituciones de Ecuador en 2008 y de Bolivia en 2009. Aunque las capas de significado más remotas del buen vivir se remontan a las cosmovisiones ancestrales de los pueblos indígenas andinos y amazónicos, este artículo aborda el buen vivir como un campo discursivo político-cultural, analizando su origen y evolución como parte de la historia inmediata¹ de América Latina. En dicho campo discursivo, el significado del buen vivir ha ido variando en el tiempo, pero en una primera aproximación haría referencia a una forma de vida en armonía con uno mismo, con la sociedad y con la naturaleza². No obstante, desde su origen, los discursos políticos y culturales latinoamericanos del «buen vivir» se han multiplicado y su interpretación difiere en función de los intereses y las posiciones de los diversos actores políticos y sociales que lo invocan³.

¹ Jean-François SOULET: *L'histoire immédiate*, París, Armand Colin, 2009.

² Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA, Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN y Santiago GARCÍA-ÁLVAREZ: «El buen vivir como alternativa al desarrollo para América Latina», *Revista Iberoamericana de Estudios del Desarrollo*, 5, 2 (2016), pp. 30-57.

³ Mathieu LE-QUANG y Tamia VERCOUTÈRE: *Ecosocialismo y Buen Vivir*, Quito, IAEN, 2013; Julien VANHULST y Adrian BELING: «Buen vivir et développement durable: rupture ou continuité?», *Ecologie & Politique*, 46 (2013), pp. 41-54; *id.*: «Buen vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible», *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 21 (2013), pp. 15-28; *id.*: «Buen Vivir: Emergent Discourse within or Beyond Sustainable Development?», *Ecological Economics*, 101 (2014), pp. 54-63; Antonio Luis Hi-

Esta creciente pluralización de los modos de interpretar y apropiarse al buen vivir como significante ha dado lugar a un debate complejo, desigual y, con frecuencia, opaco. Con el propósito de contribuir a una mayor inteligibilidad de estos debates nos formulamos la siguiente pregunta: ¿cuáles son los diferentes significados que adquiere el buen vivir en los discursos de los diferentes actores políticos y sociales latinoamericanos? Por tanto, el objetivo de este artículo es identificar los distintos «buenos vivires» latinoamericanos o las diferentes variantes discursivas (políticas y culturales) del buen vivir que existen en América Latina. Esto enmarca nuestra investigación en los campos de la historia política inmediata de América y de la historia de las ideas en América Latina.

El presente artículo realiza un trabajo de sistematización y de estructuración diacrónica de los discursos políticos y culturales del buen vivir latinoamericano desde una perspectiva epistemológica y metodológica posestructuralista, que otorga un lugar central a la historicidad en la construcción de ideas, conceptos y discursos. El material empírico utilizado, cuyo periodo de referencia va desde 1992 hasta 2017, puede clasificarse en tres tipos de documentos, utilizados como fuentes primarias: literatura oficial (constituciones, planes de desarrollo, publicaciones de organismos públicos latinoamericanos, etc.); bibliografía académica (artículos de revistas académicas, compilaciones de documentos académicos, libros académicos monográficos, etc.); y literatura gris (documentos no publicados de organizaciones políticas, tesis académicas inéditas, actas de debates constituyentes, comunicaciones a congresos, etc.). De dichos documentos se han derivado de forma inductiva las categorías de análisis incluidas en el presente artículo, las cuales están asociadas a ciertos autores y textos. Estos textos no expresan, sin embargo, for-

DALGO-CAPITÁN y Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA: «Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*», *Íconos*, 48 (2014), pp. 25-40; *id.*: «Deconstruction and Genealogy of Latin American Good Living (*Buen Vivir*)», *International Development Policy*, 9 (2017), pp. 23-50; Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA, Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN y José Andrés DOMINGO-GÓMEZ: «El pensamiento sobre el buen vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo», *Reforma y Democracia*, 60 (2014), pp. 27-58; Julien VANHULST: «El laberinto de los discursos del Buen Vivir», *Polis*, 14, 40 (2015), pp. 233-261, y Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA: «Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)», *América Latina Hoy*, 74 (2016), pp. 125-144.

mulaciones meramente retóricas, sino que representan posiciones e ideas existentes en los debates políticos y sociales latinoamericanos sobre el buen vivir. Aunque el arqueo bibliográfico de fuentes primarias y secundarias haya sido importante (más de 1.000 referencias), solo se referenciarán en este artículo los documentos más relevantes en los que se sustenta nuestro análisis.

El artículo presenta el buen vivir como un significante con múltiples significados que, enraizado en las tradiciones culturales indígenas de la región andina-amazónica, es reinterpretado y reconstruido en la interacción de diversos actores políticos y sociales, que buscan apropiárselo, acomodándolo a sus propios marcos interpretativos, intereses y posiciones normativas, y ello ha dado lugar a un espectro plural, pero limitado, de variantes discursivas. Esta perspectiva posestructuralista nos permite entender los procesos de apropiación y dislocación discursiva del buen vivir en varios países latinoamericanos (Ecuador, Bolivia, Perú, Nicaragua, El Salvador, Uruguay, Argentina, Venezuela, Brasil, Cuba, etc.) desde principios de la década de los noventa del siglo xx.

En función del material empírico analizado, el periodo histórico inmediato que constituye nuestro objeto de estudio es el comprendido entre 1992 y 2017. Este periodo queda subdividido en tres etapas, demarcadas por tres hitos simbólicos. El primero fue la publicación del *Plan Amazanga* en 1992, un documento político indígena que incorporó el concepto de buen vivir como *sumak kawsay* y que se difundió desde la Amazonía ecuatoriana, dando inicio a la primera etapa de nuestro análisis, que hemos denominado de «emergencia/expansión». El segundo hito fue la celebración de las elecciones a la Asamblea Constituyente de Bolivia en 2006, que marcó el inicio de la segunda etapa de nuestro análisis, que hemos designado de «ensamblaje», caracterizada por la primacía de la lógica de construcción de un consenso político en el proceso de articulación discursiva. Y el tercer hito fue la aprobación de la Constitución de Bolivia en 2009, que dio paso a la tercera etapa, que hemos llamado de «dislocación», caracterizada por la disolución del consenso político y la progresiva aparición de una trifurcación discursiva.

La pluralización de los discursos políticos y culturales latinoamericanos del buen vivir

A pesar de que se suele hablar del buen vivir latinoamericano (significante), en singular, no existe una definición unívoca de esta expresión, sino más bien una amplia gama de interpretaciones (múltiples significados) realizadas por aquellos actores políticos y sociales que acomodan la idea del buen vivir a sus propios marcos interpretativos, intereses y posiciones normativas; en este sentido, el buen vivir es plural. Además, este proceso de acomodación discursiva del buen vivir, en tanto significativo con múltiples significados, estructura una tensión entre diferentes visiones del mundo que luchan por institucionalizarse, al tiempo que se influyen mutuamente.

Para dar cuenta de esta heterogeneidad constitutiva de los discursos latinoamericanos del buen vivir, diferentes autores han propuesto varias tipologías, tales como: las corrientes culturalista, ecologista y ecomarxista⁴; las corrientes indigenista, socialista y postestructuralista⁵; las corrientes indigenista-pachamamista, socialista-estatista y ecologista-posdesarrollista⁶; los buenos vivires⁷, o la bifurcación entre buen vivir y *sumak kawsay*⁸.

Pero, además, el concepto latinoamericano de buen vivir ha pasado, al menos, por tres momentos evolutivos a lo largo de su historia inmediata: su emergencia y posterior expansión discursiva, su hibridación discursiva y su dislocación discursiva. Y ello ha dado lugar, al menos, a cinco «buenos vivires» diferentes⁹: un buen vivir primigenio, que se correspondería con el momento de su emer-

⁴ Mathieu LE-QUANG y Tamia VERCOUTÈRE: *Ecosocialismo...*

⁵ Julien VANHULST y Adrian BELING: «Buen vivir et développement durable...», y Julien VANHULST: «El laberinto de los discursos...».

⁶ Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA, Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN y José Andrés DOMINGO-GÓMEZ: «El pensamiento sobre el buen vivir...».

⁷ Alberto ACOSTA: *El Buen Vivir/Sumak Kawsay*, Barcelona, Icaria, 2013, y Juan LOERA: «La construcción de los buenos vivires: entre los márgenes y tensiones ontológicas», *Polis*, 14, 40 (2015), pp. 101-121.

⁸ Atawallpa OVIEDO: *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*, Quito, Sumak, 2014.

⁹ Véase cuadro 1.

gencia discursiva en la Amazonía ecuatoriana en 1992 y su posterior expansión por el ámbito andino-amazónico latinoamericano hasta 2006; un buen vivir híbrido, correspondiente a su ensamblaje discursivo en las Asambleas Constituyentes de Ecuador y Bolivia entre 2006 y 2009; y, por último, tres variantes que se corresponderían con un momento de dislocación discursiva desde 2009, que abrió tres nuevas declinaciones que son: el buen vivir indigenista, de la mano de los movimientos indígenas latinoamericanos; el buen vivir socialista, de la mano de los gobiernos de Ecuador, Bolivia, Nicaragua y El Salvador y los intelectuales próximos a ellos; y el buen vivir posdesarrollista¹⁰, de la mano de los movimientos sociales latinoamericanos, en especial del ecologista, y de una esfera intelectual afín¹¹.

La emergencia y la expansión discursiva del buen vivir primigenio (1992-2006)

La primera versión discursiva del buen vivir es la del *sumak kawsay* o «buen vivir primigenio»¹². A comienzos de la década de los noventa del siglo XX, en el seno de la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP), las comunidades indígenas amazónicas, en especial la de Sarayaku, emprendieron un proceso de reflexión sistematizado sobre su propia forma de vida, como alternativa al desarrollo sostenible que les llegaba por medio de los agentes de la cooperación internacional presentes en la región (agencias multilaterales y bilaterales, organizaciones no gubernamentales).

¹⁰ El posdesarrollo es una corriente amplia, heterogénea y en evolución que entiende el uso político del concepto de «desarrollo» como una construcción ideológica, asociada a concepciones eurocéntricas de la modernidad. Véanse Wolfgang SACHS (ed.): *The Development Dictionary*, Londres, Zed Books, 1992; Majid RAHNEMA y Victoria BAWTREE (eds.): *The Post-Development Reader*, Londres, Zed Books, 1997, o Ashish KOTHARI *et al.* (eds.): *The Post-Development Dictionary*, Londres, Zed Books, 2018.

¹¹ Julien VANHULST y Adrian BELING: «Buen Vivir: Emergent Discourse...», y Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA: «Genealogía inmediata de los discursos...».

¹² Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA y Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN: «El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano», *Obets*, 10, 2 (2015), pp. 301-333.

mentales de desarrollo —ONGDs—, etc.). Dicho proceso culminó con la publicación del *Plan Amazanga*¹³ en 1992, el primer documento político latinoamericano que incorporó el concepto primigenio de buen vivir como *sumak kawsay*.

Este proceso de reflexión, si bien fue autónomo, no estuvo exento de influencias externas. Entre ellas destacan: las relacionadas con el mencionado concepto de desarrollo sostenible¹⁴, ante el que reaccionaron de manera crítica los intelectuales indígenas amazónicos; las relacionadas con el concepto de etnodesarrollo¹⁵, que también había sido difundido en la Amazonía por algunos antropólogos y algunos agentes de la cooperación internacional (agencias multilaterales y bilaterales de cooperación, ONGD, etc.); y las relacionadas con los estudios etnográficos de antropólogos europeos que trabajaban en la Amazonía en los años ochenta y noventa del siglo XX, en especial con el estudio del *shuur waras* como forma de vida de los achuar¹⁶ y, más adelante, del *penker pujustin* como su equivalente shuar¹⁷.

La concepción amazónica del *sumak kawsay*, entendido como la aspiración a una «vida límpida y armónica», se sustenta en tres pilares: *Sacha Runa Yachay* (sabiduría del hombre de la selva), *Ru-nakuna Kawsay* (vida del pueblo) y *Sumak Allpa* (tierra sin mal). Estos pilares pueden ser interpretados como armonía con uno mismo (dimensión cultural de identidad), armonía con la comunidad (dimensión social de equidad) y armonía con la naturaleza (dimensión ambiental de sostenibilidad)¹⁸.

Así, el primer intento de construcción discursiva del buen vivir en la Amazonía ecuatoriana como alternativa al desarrollo sosten-

¹³ Alfredo VITERI *et al.*: «Plan Amazanga. Formas de manejo de los recursos naturales en los territorios indígenas de Pastaza, Ecuador», en Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN y Ana Patricia CUBILLO GUEVARA (eds.): *El origen del buen vivir. El plan Amazanga de la OPIP*, Huelva, Bonanza, 2019, pp. 205 y ss.

¹⁴ Gro BRUNDTLAND *et al.*: *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

¹⁵ Pilar ÁVILA *et al.*: «Declaración de San José sobre etnodesarrollo y etnocidio en América Latina», en Francisco ROJAS (ed.): *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, San José de Costa Rica, FLACSO, 1981, pp. 23-27.

¹⁶ Philippe DESCOLA: *La selva culta*, Quito, Abya Yala, 1996.

¹⁷ Elke MADER: *Metamorfosis del poder*, Quito, Abya Yala, 1999.

¹⁸ «Kawsak Sacha/Selva Viviente», Sarayaku, Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, 2015.

nible¹⁹, y su posterior divulgación como alternativa al desarrollo²⁰, no solo fue la primera versión discursiva del buen vivir latinoamericano relacionada con el desarrollo, sino que su emergencia resulta de un proceso de abajo arriba, en tanto que fue dirigido por las comunidades indígenas locales, aunque con influencias exógenas por recibir importantes aportaciones externas (agencias multilaterales y bilaterales de cooperación, ONGD, antropólogos, misioneros, teólogos de la liberación, etc.)²¹.

En el proceso de su divulgación, esta primera articulación del buen vivir primigenio fue asumido de forma progresiva por diferentes intelectuales y actores políticos indígenas. Entre ellos destacaron el movimiento indígena ecuatoriano (como *sumak kawsay* quichua)²², el movimiento indígena boliviano (como *suma qamaña* aimara)²³ y el movimiento indígena peruano (como *allin kawsay* quiene)²⁴, que acomodaron el buen vivir primigenio a sus discursos políticos y culturales²⁵. Así, el buen vivir primigenio permeó el ámbito político y social indígena andino-amazónico, e incluso las esferas académica y política latinoamericanas, con una influencia particularmente notable entre los intelectuales próximos a los movimientos indígenas y a otros movimientos sociales de la región.

La concepción del *sumak kawsay* propuesta por Carlos Viteri ilustra el ideario de esta primera versión del buen vivir:

«En la cosmovisión de las sociedades indígenas [...] no existe el concepto de desarrollo [...], no existe la concepción de un proceso lineal de

¹⁹ Alfredo VITERI *et al.*: «Plan Amazanga...».

²⁰ Carlos VITERI: «Mundos míticos. Runa», en Noemí PAYMAL y Catalina SOSA (eds.): *Mundos amazónicos*, Quito, Sinchi Sacha, 1993, pp. 148-150; ID.: «Visión indígena del desarrollo en la Amazonía», *Polis*, 3 (2002), e ID.: *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*, tesis de licenciatura, Quito, Universidad Politécnica Salesiana, 2003.

²¹ Adrian BELING y Julien VANHULST: «Aportes para una genealogía *glocal* del Buen Vivir», *Dossier Economistas Sin Fronteras*, 23 (2016), pp. 12-17.

²² Carlos VITERI: «Visión indígena del desarrollo...».

²³ Javier MEDINA (ed.): *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*, La Paz, GTZ-FAM, 2001, y Simón YAMPARA: *El ayllu y la territorialidad en los Andes*, La Paz, Ediciones Qamán Pacha Cada-Universidad Pública de El Alto, 2001.

²⁴ Grimaldo RENGIFO: *Allin Kawsay. El bienestar en la concepción andino-amazónica*, Lima, PRATEC, 2002.

²⁵ Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA y Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN: «El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social...».

la vida que establezca un estado anterior o posterior [...] de subdesarrollo y desarrollo [...], como ocurre en el mundo occidental [...]. Mas existe una visión holística a cerca de lo que debe ser [...] la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el “buen vivir” [...] [o] “vida armónica”, que en idiomas como el *runa shimi* (quichua) se define como el *allí káusai* o *súmac káusai*. Por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el *allí káusai*, 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 *allí káusai* constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas [...]. El *allí káusai* tiene una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes. En este contexto la visión de la vida y del “buen vivir”, sintetizados en la categoría filosófica del *allí káusai*, no puede entenderse como un concepto análogo al desarrollo»²⁶.

Similar resulta la concepción del *suma qamaña* propuesta por Simón Yampara:

«Las constataciones empíricas de la vida de los ayllus [...] nos revelan la llave de la vida de los aymara, un modelo llamado “suma-qamaña” que es cualitativamente superior a las propuestas de “desarrollo de las comunidades” que [se] propugnan desde los espacios de las instituciones estatales y privadas [...]. Los comunitarios de los Ayllus buscan el “vivir bien” en armonía con todos y entre todos, en aymara “Suma Qamaña” [...], esto es aproximadamente igual a la sumatoria del crecimiento material [...], más el crecimiento biológico [...], más el crecimiento espiritual [...], más el gobierno de los ecosistemas»²⁷.

El ensamblaje discursivo del buen vivir híbrido (2006-2009)

Las elecciones a la Asamblea Constituyente de Bolivia en 2006 marcaron el inicio de una segunda etapa en la evolución discursiva del buen vivir. Este acontecimiento generó destacadas propuestas políticas para incorporar el *suma qamaña* en la nueva Constitución

²⁶ Carlos VITERI: «Visión indígena del desarrollo...».

²⁷ Simón YAMPARA: *El ayllu y la territorialidad...*, pp. 149-150.

boliviana, tales como el Plan Nacional de Desarrollo de 2006, la propuesta constituyente del Pacto de la Unidad de 2006 y la Constitución Política del Estado de 2009²⁸. En 2007 se celebraron también elecciones a la Asamblea Nacional Constituyente de Ecuador, que engendraron proposiciones para agregar el *sumak kawsay* en la nueva Constitución ecuatoriana, incluyendo el Plan Nacional de Desarrollo de 2007, la propuesta constituyente de la CONAIE de 2007, la nueva Constitución de la República de Ecuador de 2008 y el Plan Nacional para el Buen Vivir de 2009²⁹.

Los procesos constituyentes de Bolivia y Ecuador generaron una singular confluencia de casi todas las fuerzas sociales y políticas subalternas bolivianas y ecuatorianas en torno a las figuras de Evo Morales y Rafael Correa y a las esperanzas de superación de la «larga noche neoliberal»³⁰, que se depositaron en los proyectos políticos del MAS y de Alianza PAIS. El protagonismo de los movimientos indígenas boliviano y ecuatoriano hizo que los conceptos de *suma qamaña* y *sumak kawsay* se incorporaran a los debates constituyentes, mientras que otros grupos sociales subalternos no indígenas aportaron elementos propios de sus culturas, transformando dichos conceptos indígenas en las nociones híbridas de «vivir bien» y «buen vivir».

Así, entre 2006 y 2009, en el seno de los debates constituyentes de Ecuador y Bolivia, los movimientos indígenas de ambos países propusieron la inclusión de los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña*, que fueron adaptados como ideal regulativo de

²⁸ *Plan Nacional de Desarrollo. Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien, 2006-2011*, La Paz, Ministerio de Planificación del Desarrollo (MPD), 2007; «Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente», en Fernando GARCÉS et al. (eds.): *El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución del Estado*, La Paz, Pacto de Unidad, 2010, pp. 143-165, y *Constitución Política del Estado*, La Paz, Asamblea Constituyente de Bolivia (ACB), 2009.

²⁹ *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010. Planificación para la Revolución Ciudadana*, Quito, Secretaría Nacional de Planificación del Desarrollo (SENPLADES), 2007; *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Nacional Constituyente*, Quito, Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE), 2007, y *Constitución de la República del Ecuador*, Montecristi, Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador (ANCE), 2008.

³⁰ Jesús ALBARRACÍN et al.: *La larga noche neoliberal. Políticas económicas de los ochenta*, Madrid, Icaria, 1993.

rango constitucional bajo las expresiones de «buen vivir»³¹ y «vivir bien»³², respectivamente. Estas expresiones, sin embargo, no solo derivan de una traducción inexacta al español de los términos quichua y aimara, sino que resultan de un proceso de hibridación discursiva, producto de la construcción de un consenso político que mitigó fuertemente el carácter idiosincrático del buen vivir primigenio.

Esta segunda variante discursiva del buen vivir, el «buen vivir híbrido», queda bien ejemplificada por las referencias al «vivir bien» en el Plan Nacional de Desarrollo de Bolivia de 2006 y al «buen vivir» en el Plan Nacional para el Buen Vivir de Ecuador de 2009.

«La nueva propuesta de desarrollo se basa en la concepción del Vivir Bien, propia de las culturas originarias e indígenas de Bolivia. A partir de los elementos comunitarios enraizados en pueblos indígenas, comunidades agrarias, nómadas y urbanas de las tierras bajas y altas, el Vivir Bien postula una visión cosmocéntrica que supera los contenidos etnocéntricos tradicionales del desarrollo [...]. El Vivir Bien es el acceso y disfrute de los bienes materiales y de la realización efectiva, subjetiva, intelectual y espiritual, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos»³³.

«Entendemos por Buen Vivir: “la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas [...]. Supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno [...] valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, y sin producir ningún tipo de dominación a un otro) [...]. Nos obliga a reconstruir lo público para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros —entre diversos pero iguales— a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con ello posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido”»³⁴.

³¹ *Constitución de la República del Ecuador*, ANCE.

³² *Constitución Política del Estado*, ACB.

³³ *Plan Nacional de Desarrollo...*, MPD, pp. 8-9.

³⁴ *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*, Quito, Secretaría Nacional de Planificación del Desarrollo (SENPLADES), 2009, p. 10.

Así, el buen vivir híbrido, surgido de los debates constituyentes ecuatoriano y boliviano, es el resultado de una interacción entre tres tipos de actores; es decir, una «triple hélice»³⁵ en la que se combinan ciertos principios de la cultura ancestral andino-amazónica (defendidos por los movimientos indígenas), las contribuciones contemporáneas de intelectuales críticos del concepto de desarrollo (nacionales y extranjeros, socialistas y posdesarrollistas) y los resultados de procesos participativos de los movimientos sociales latinoamericanos (indígenas, afrodescendientes, campesinos, sindicalistas, solidarios, cooperativistas, socialistas, ecologistas, feministas, decolonialistas, teólogo-liberacionistas, etc.), junto a las nuevas élites políticas progresistas de Ecuador y Bolivia. Entre las aportaciones no indígenas que influyeron en la conformación del buen vivir híbrido destacan el posdesarrollismo, el alterdesarrollismo, el altermundialismo, el interculturalismo, el ecomarxismo, el ecologismo, el feminismo y la teología de la liberación.

Además, esta «triple hélice» fue activada por procesos desde la base y desde arriba³⁶ y por flujos bidireccionales entre procesos político-culturales territorializados y la esfera global³⁷. De hecho, el buen vivir híbrido se ensambló en un contexto de contestación política global al modelo neoliberal imperante a mediados de la primera década del siglo XXI; y se hizo como resultado de múltiples procesos de participación de diversos actores a distintas escalas y en distintos sectores, en el que intervinieron activamente las nuevas élites progresistas nacionales y que más tarde serviría de modelo para otros procesos de contestación cultural en otros lugares de América Latina y del mundo. El buen vivir híbrido constituiría, por tanto, un buen ejemplo de articulación discursiva *global* (global-local) en la búsqueda de utopías alterdesarrollistas y posdesarrollistas³⁸.

Sin embargo, el buen vivir híbrido de las Constituciones de Ecuador y Bolivia quedó relativamente indefinido, como una meta ambigua de la sociedad equiparable al concepto de bienestar. Y ello acercó el buen vivir a la concepción convencional del

³⁵ Julien VANHULST y Adrian BELING: «Buen Vivir: Emergent Discourse...».

³⁶ Julien VANHULST: «El laberinto de los discursos...».

³⁷ Adrian BELING y Julien VANHULST: «Aportes para una genealogía...».

³⁸ *Ibid.*

desarrollo hasta hacerlos aparecer como objetivos intercambiables³⁹. Sirvan como ejemplos de ello los siguientes extractos de ambas Constituciones:

«El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socioculturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay* [...]. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades y de la convivencia armónica con la naturaleza»⁴⁰.

«Construimos un nuevo Estado [...] basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos [...]. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: [...] *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble) [...] [y] se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien»⁴¹.

Dicha indefinición resultó del consenso formal construido durante los citados procesos constituyentes. Los vetos cruzados entre los diferentes actores políticos impidieron que el buen vivir híbrido lograra ofrecer una auténtica alternativa al desarrollo, como pretendían los movimientos indígenas y algunos otros movimientos sociales (feministas, decolonialistas, ecologistas, etc.). Así, el buen vivir híbrido sintetiza un arco variado de propuestas que se extiende desde políticas de desarrollo convencional, pasando por concepciones alternativas de desarrollo, hasta alternativas radicales a la mo-

³⁹ Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA: «Genealogía inmediata de los discursos...».

⁴⁰ *Constitución de la República del Ecuador*, ANCE, art. 275.

⁴¹ *Constitución Política del Estado*, ACB, Preámbulo y art. 8.

dernidad occidental. Esta polivalencia dio pie a la posterior dislocación discursiva del buen vivir.

La dislocación discursiva del buen vivir (desde 2009)

Una vez aprobadas las constituciones de Ecuador y de Bolivia en 2008 y 2009, se inició una disputa por la hegemonía política nacional entre actores gubernamentales y fuerzas políticas subalternas; disputa en la que el buen vivir y el vivir bien fueron utilizados como arietes políticos entre adversarios en su lucha por la hegemonía en un contexto de «giro a la izquierda» en América Latina. Y debido a ello ambos conceptos fueron progresivamente resignificados por los diversos actores políticos de ambos países; aunque dichos procesos de resignificación estuvieran marcados también por la intervención de otros actores sociales y políticos latinoamericanos y extranjeros, lo que contribuyó a que el concepto de buen vivir trascendiera los ámbitos nacionales de Ecuador y de Bolivia y el de los movimientos indígenas andinos.

En los años posteriores a la incorporación del buen vivir en las Constituciones de Ecuador y Bolivia se produjo una trifurcación del discurso con las siguientes variantes: un buen vivir indigenista, que priorizó la recuperación y/o el mantenimiento de la identidad indígena; un buen vivir socialista, que antepuso la consecución de la equidad socioeconómica; y un buen vivir posdesarrollista, que primó la idea de una transición socioecológica. Estas tres concepciones pueden considerarse como el resultado de un proceso complejo de interpretación y resignificación del buen vivir realizado por las élites intelectuales y políticas latinoamericanas, en colaboración con intelectuales de fuera de la región. Una caracterización del tipo de flujos observables aquí indica un movimiento inicial de arriba abajo con flujos exógenos, que permeó los contextos locales y que, más adelante, se extendió en un movimiento hacia afuera, más allá de dichos contextos.

El buen vivir indigenista

El discurso indigenista del buen vivir⁴² es propio de los intelectuales indigenistas (no exclusivamente indígenas) vinculados a los movimientos indígenas latinoamericanos, en especial al ecuatoriano, al boliviano y al peruano. Entre las figuras destacadas de esta corriente encontramos a Carlos Viteri, Simón Yampara, Grimaldo Rengifo, Mario Torrez, Javier Medina, Luis Macas, Nina Pacari, Luis Maldonado, David Choquehuanca, Fernando Huanacuni, Pablo Dávalos, Josef Estermann, Javier Lajo, Raúl Prada, Floresmilto Simbaña, Atawallpa Oviedo, Xabier Albó y Rafael Bautista⁴³. Estos han entendido el buen vivir como la vida en plenitud (*sumak kawsay en quichua, suma qamaña en aimara o allin kawsay en quechua*) y han rechazado el desarrollo moderno como aspiración social⁴⁴, por considerarlo una forma más de colonización⁴⁵.

Esta concepción del buen vivir se ha extendido desde los movimientos indígenas de Ecuador, Bolivia y Perú al resto de los movimientos indígenas del *Abya Yala* como consecuencia de la articulación que existe entre dichos movimientos en el ámbito latinoamericano. Sin embargo, el surgimiento de las voces indígenas apareció no solo como una reacción de las comunidades indígenas de los países latinoamericanos a los regímenes neoliberales de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, sino también como el resultado de la convergencia entre las cosmovisiones indíge-

⁴² Por ejemplo, Fernando HUANACUNI: *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010; Raúl PRADA: *Descolonización y transición*, Quito, Abya Yala, 2014, y Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN, Alejandro GUILLÉN y Nancy DELEG (eds.): *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*, Huelva, Centro de Investigación en Migraciones-Universidad de Huelva, 2014.

⁴³ La categorización aquí propuesta corre el riesgo inevitable de eliminar diferencias más o menos sutiles entre los diversos pensadores citados como representantes de las corrientes referidas. Esto es especialmente válido en el caso del buen vivir indigenista, donde, por ejemplo, las concepciones y los posicionamientos frente a la modernidad varían más de lo que nuestras generalizaciones inducen a suponer.

⁴⁴ Carlos VITERI: *Súmak Káusai...*

⁴⁵ Raúl PRADA: *Descolonización...*

nas y el pensamiento de los distintos movimientos sociales globales de principios del siglo XXI⁴⁶, en especial de los movimientos altermundoialistas.

Los intelectuales indigenistas han propuesto, a grandes rasgos, la recreación en el siglo XXI de las condiciones de vida que tenían los pueblos originarios del *Abya Yala*⁴⁷ antes de la colonización por medio de la colocación de la cosmovisión andina⁴⁸, y otras cosmovisiones indígenas, como los principales referentes culturales de las sociedades latinoamericanas. Esto permitiría a los pueblos indígenas recuperar su identidad cultural ancestral perdida y propiciar, al mismo tiempo, un cambio civilizatorio a escala macrosocial⁴⁹.

La concepción indigenista del buen vivir, como forma de resistencia simbólico-material ante la subalternización histórica de los modos de vida tradicionales indígenas, ha estado más enfocada al mantenimiento y a la recuperación de la identidad indígena (dimensión cultural) que a la consecución de la equidad socioeconómica y de la transición socioecológica, pese a que las dimensiones socioeconómica y ambiental están presentes en el *sumak kawsay*, en el *suma qamaña* y en el *allin kawsay*.

Dicho enfoque ha concedido gran relevancia a la autodeterminación de los pueblos indígenas y ha propuesto convertir a los Estados-nación latinoamericanos en Estados plurinacionales⁵⁰. Además, ha otorgado gran importancia a la recuperación de las tradiciones y cosmovisiones ancestrales de dichos pueblos, prestando especial atención a los elementos espirituales relacionados

⁴⁶ Aníbal QUIJANO: «Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder», *Ecuador Debate*, 84 (2011), pp. 77-88, y Arturo ESCOBAR: «Sustainability: Design for the Pluriverse», *Development*, 54, 2 (2011), pp. 137-140.

⁴⁷ Pablo DÁVALOS: «Sumak Kawsay», en Santiago ÁLVAREZ (ed.): *Convivir para perdurar*, Barcelona, Icaria, 2011, pp. 201-214.

⁴⁸ Josef ESTERMANN: *Filosofía andina*, Quito, Abya Yala, 1998.

⁴⁹ Raúl PRADA: «El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico», en Miriam LANG y Dunia MONKRANI (eds.): *Más allá del desarrollo*, Quito, Abya Yala, 2011, pp. 227-256, y Josef ESTERMANN: «Crisis civilizatoria y Vivir Bien», *Polis*, 33 (2012), pp. 149-174.

⁵⁰ Floresmilo SIMBAÑA: «El Sumak Kawsay como proyecto político», en Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN, Alejandro GUILLÉN y Nancy DELEG (eds.): *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*, Huelva, Centro de Investigación en Migraciones-Universidad de Huelva, 2014, pp. 245-252.

con el buen vivir (y, entre otros, a la relación con la *Pachamama*)⁵¹. Han utilizado más a menudo el término *sumak kawsay* (u otros afines) y menos el de buen vivir, siendo este último considerado, a veces, como una distorsión occidental de los principios originales indígenas⁵².

La mayor parte de estos postulados se corresponden con una concepción indígena y tradicional del mundo, que podría incardinarse dentro del ámbito del desarrollo con identidad o etnodesarrollo⁵³. Los intelectuales que han defendido esta concepción del buen vivir han sido catalogados despectivamente por algunos intelectuales de las otras dos corrientes como «*pachamamistas*»⁵⁴ y como portavoces de un «indigenismo infantil»⁵⁵, sin capacidad para implementar el buen vivir.

Por otro lado, esta versión del buen vivir indigenista se ha hibridado más o menos explícitamente con ciertos postulados de la teoría de la colonialidad del poder, del saber y del ser⁵⁶, que buscaban poner en marcha procesos de decolonialización que condujeran a un cambio civilizatorio.

La concepción indigenista del buen vivir queda bien ejemplificada por los siguientes extractos de textos de Atawallpa Oviedo y Raúl Prada:

⁵¹ Fernando HUACUNI: *Buen Vivir/Vivir Bien...*, y Luis MALDONADO: «El *sumak kawsay*/Buen Vivir/Vivir Bien. La experiencia de la república del Ecuador», en Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN, Alejandro GUILLÉN y Nancy DELEG (eds.): *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*, Huelva, Centro de Investigación en Migraciones-Universidad de Huelva, 2014, pp. 193-210.

⁵² Luis MACAS: «*Sumak Kawsay*. La vida en plenitud», *América Latina en Movimiento*, 452 (2010), pp. 14-16; Luis MALDONADO: «El *sumak kawsay*/Buen Vivir/Vivir Bien...», y Atawallpa OVIEDO: *Qué es el Sumakawsay*, Quito, Sumak, 2011.

⁵³ Francisco MASABALÍN: «Etnodesarrollo y Buen Vivir», IV Congreso Latinoamericano y Caribeño de las Ciencias Sociales, Salamanca, 17-19 de julio de 2017.

⁵⁴ Pablo STEFANONI: «Indianismo y pachamamismo», *Rebelión*, 4 de mayo de 2010.

⁵⁵ «Discurso del presidente de la República, Rafael Correa, sobre el levantamiento en Dayuma», Orellana, Ecuador, 1 de diciembre de 2001, Archivo de la Presidencia de la República, Quito.

⁵⁶ Aníbal QUIJANO: «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World Systems Research*, 1, 2 (2000), pp. 342-386, y Walter MIGNOLO: *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

«El *Sumakawsay* no es una vía alternativa para el desarrollo, ni una nueva forma de desarrollo, ni un movimiento al socialismo [...], ni un nuevo modelo social. El *Sumakawsay* es un camino alter-nativo y alter-mundial para la armonía y el equilibrio entre todos los seres que hacen y reproducen la vida en su conjunto»⁵⁷.

«Los conceptos que se barajaron para encontrar una aproximación al progreso/desarrollo fueron *suma qamaña* en aymara, *sumak kawsay* en quechua y *ñandereco* en guaraní [...]. El sentido de los mismos guardaba una percepción totalmente diferente y [...] opuesta al concepto de desarrollo [...]. Lo llamativo fue constatar la similitud de sentidos que denotaban un ideal de vida que no escinde al hombre y a la naturaleza, por un lado, y, por otro, que entre la vida material de la reproducción y la producción y la vida social y espiritual había una interconexión inseparable: hombre/mujer y naturaleza son parte de la Madre Tierra y entre ambos se establece una comunión y un diálogo mediado por una ritualidad que entiende a la Naturaleza como un ser sagrado»⁵⁸.

El buen vivir socialista

El discurso socialista del buen vivir⁵⁹ es propio de los gobiernos de Ecuador, Bolivia, Nicaragua y El Salvador y de los intelectuales neomarxistas vinculados o próximos a ellos. Entre los representantes más prominentes de esta corriente podemos citar a Rafael Correa, Evo Morales, Daniel Ortega, Salvador Sánchez-Cerén, René Ramírez, Álvaro García Linera, Rosario Murillo, Iosu Perales, Fander Falconí, François Houtart, Pedro Páez, Ricardo Patiño, Katu Arkonada, Atilio Borón, Marta Harnecker, José Luis Coraggio, Félix Cárdenas, Vicente Escandell, Mariano Féliz, Valter Pomar y María Nela

⁵⁷ Atawallpa OVIEDO: *Qué es el Sumakawsay*, p. 255. Oviedo utiliza el término *sumakawsay* uniendo las dos palabras.

⁵⁸ Raúl PRADA: « El vivir bien como modelo de Estado...», p. 228.

⁵⁹ Por ejemplo, *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay*, Quito, Secretaría Nacional de Planificación del Desarrollo (SENPLADES), 2010; *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017. Todo el mundo mejor*, Quito, Secretaría Nacional de Planificación del Desarrollo (SENPLADES), 2013; Katu ARKONADA (ed.): *Transiciones hacia el Vivir Bien*, La Paz, Ministerio de Culturas, 2012, y *Plan de Desarrollo Económico y Social 2016-2020 en el Marco del Desarrollo Integral para Vivir Bien*, La Paz, Ministerio de Planificación del Desarrollo (MPD), 2016.

Prada⁶⁰. Estos han entendido el buen vivir como «socialismo del *sumak kawsay*»⁶¹, «socialismo comunitario andino»⁶², «vivir bonito»⁶³, «socialismo del buen vivir»⁶⁴ o la variante ecuatoriana, boliviana, nicaragüense o salvadoreña del «socialismo del siglo XXI», y lo han asemejado al desarrollo moderno en su versión neomarxista.

Esta concepción del buen vivir se ha extendido desde los círculos intelectuales de los gobiernos de Ecuador y Bolivia hacia los de otros gobiernos latinoamericanos de izquierdas, tanto de corte bolivariano (Nicaragua, El Salvador, etc.) como de corte socialdemócrata (Brasil, Argentina, Uruguay, etc.), gran parte de los cuales han incorporado en sus discursos políticos la versión socialista del buen vivir. Dicha expansión geográfica se ha producido como consecuencia de la articulación de los gobiernos de la izquierda bolivariana latinoamericana por medio de la Alianza Bolivariana de los Pueblos de Nuestra América (ALBA), quienes han impulsado una gran variedad de conferencias, seminarios, cursos y congresos académicos en América Latina como forma de promoción intelectual de sus políticas de desarrollo. En dicha promoción ha participado el Consejo Latinoamericano de las Ciencias Sociales (CLACSO), lo que ha alcanzado a casi todos los intelectuales neomarxistas latinoamericanos, muchos de ellos asesores o miembros de gobiernos progresistas de la región.

Los intelectuales socialistas han propuesto la implementación de un modelo de desarrollo orientado esencialmente a la mejora de la equidad⁶⁵ por medio de procesos «revolucionarios», tales como la «revolución ciudadana» en Ecuador, la «revolución democrática

⁶⁰ Houtart (†), Arkonada y Perales son europeos residentes en América Latina.

⁶¹ René RAMÍREZ: *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*, Quito, Secretaría Nacional de Planificación del Desarrollo (SENPLADES), 2010.

⁶² Álvaro GARCÍA-LINERA: «El socialismo comunitario», *Revista de Análisis*, 5, 3 (2010).

⁶³ Rosario MURILLO: «Estrategia Nacional para Vivir Limpio, Vivir Sano, Vivir Bonito, Vivir Bien», Managua, 23 de enero de 2013.

⁶⁴ Iosu PERALES: «El socialismo del buen vivir en El Salvador», *ALAI*, 13 de junio de 2016.

⁶⁵ René RAMÍREZ: *Socialismo del Sumak Kawsay...*; Ricardo PATIÑO: «Diferencias entre el socialismo del siglo XX y el socialismo del siglo XXI», y Marta HARNECKER: «El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI», ambos en *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay*, Quito, Secretaría Nacional de Planificación del Desarrollo (SENPLADES), 2010, pp. 133-140 y 77-89, respectivamente.

y cultural» en Bolivia, la «revolución sandinista» en Nicaragua y la «revolución democrática» en El Salvador. Según este relato, como forma de financiar la transformación de las matrices productivas de los países latinoamericanos⁶⁶, el buen vivir socialista estaría apoyado, en una primera instancia, en economías de enclave de corte neoextractivista; es decir, en la apropiación de los recursos naturales en grandes volúmenes o bajo prácticas de alta intensidad para nutrir masivas exportaciones hacia el mercado mundial (ya sean de petróleo, como en Ecuador; de gas natural, como en Bolivia; de minerales metálicos, como en El Salvador; o construyendo un canal interoceánico, como en Nicaragua). Los ingresos públicos derivados de dichas exportaciones se reorientarían hacia políticas sociales en aras de una mejor distribución de la renta⁶⁷.

En este sentido, se privilegia la consecución del objetivo de equidad socioeconómica a corto plazo (satisfacción de las necesidades básicas y equidad distributiva) y se deja en un segundo plano la consecución de los objetivos de identidad cultural y de transición socioecológica.

Dicho enfoque ha concedido gran relevancia al papel que debía jugar el Estado en la implementación del buen vivir⁶⁸, convirtiéndolo en el agente político principal e intérprete único de la voluntad popular; excluyendo así de la acción política a los diferentes movimientos sociales que contribuyeron a llevar el concepto de buen vivir al centro del debate político.

Los intelectuales adscritos a esta corriente de pensamiento aspiraban a la transformación de las economías latinoamericanas en economías poscapitalistas (economías con mercado, pero no de mercado), donde las entidades de la economía social y solidaria tuviesen un gran protagonismo⁶⁹. Pero, en la práctica, replicaron patrones históricos de acumulación y matrices de producción extractivistas, lo que desacreditó su capacidad para impugnar efec-

⁶⁶ *Transformación de la matriz productiva*, Quito, Secretaría Nacional de Planificación del Desarrollo (SENPLADES), 2012.

⁶⁷ Eduardo GUDYNAS: «Desarrollo, posextractivismo y buen vivir», *Pueblos*, 49 (2011), pp. 19-21.

⁶⁸ *Recuperación del Estado para el Buen Vivir*, Quito, Secretaría Nacional de Planificación del Desarrollo (SENPLADES), 2011.

⁶⁹ José Luis CORAGGIO: «La economía social y la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI», *Foro*, 62 (2007), pp. 37-54.

tivamente la omnipotencia de los mercados y sus bases neoliberales⁷⁰. Así, las contradicciones entre la retórica y la práctica política de los gobiernos de Rafael Correa en Ecuador, de Evo Morales en Bolivia, de Daniel Ortega en Nicaragua y de Salvador Sánchez-Cerén en El Salvador han generado una sensación de decepción e indignación entre quienes compartían la utopía representada por sus respectivos programas políticos y, al mismo tiempo, rechazaban sus prácticas políticas neextractivistas y neodesarrollistas⁷¹.

Esto ha hecho que el buen vivir socialista, muy cercano a las versiones clásicas del desarrollo, se corresponda con una concepción del mundo de tipo occidental y socialista. Dicha concepción podría incardinarse dentro del ámbito de la transformación productiva con equidad⁷². Los intelectuales defensores de esta concepción del buen vivir han sido considerados por algunos intelectuales críticos como practicantes de un «desarrollismo senil»⁷³ o de un «capitalismo del siglo XXI»⁷⁴, y de haber operado una mera sustitución retórica del término «desarrollo» por el de «buen vivir», equiparando así ambos conceptos y vaciando al buen vivir de su singularidad y originalidad, y, en definitiva, de su potencial transformador⁷⁵.

⁷⁰ Sara CARIA y Rafael DOMÍNGUEZ: «El porvenir de una ilusión: la ideología del buen vivir», *América Latina Hoy*, 67 (2014), pp. 139-163; Eduardo GUDYNAS: «Estado compensador y nuevos extractivismos: las ambivalencias del progresismo sudamericano», *Nueva Sociedad*, 237 (2012), pp. 128-146; Sarah RADCLIFFE: «Development for a Postneoliberal Era? Sumak kawsay, Living Well and the Limits to the Colonization in Ecuador», *Geoforum*, 43 (2012), pp. 240-249; Julien VANHULST y Adrian BELING: «Buen Vivir: Emergent Discourse...», y Julien VANHULST: «El laberinto de los discursos...».

⁷¹ Rebecca HOLLENDER: «Política ambiental de los países “progresistas” en Latinoamérica: Buen Vivir versus Neo-extractivismo», *América Latina en Movimiento*, 8 de agosto de 2012.

⁷² Francisco BRAÑA, Rafael DOMÍNGUEZ y Mauricio LEÓN (eds.): *Buen Vivir y cambio de la matriz productiva*, Quito, FES-ILDIS, 2016.

⁷³ Joan MARTÍNEZ-ALIER: «No sé si hay un ecologismo infantil pero sí creo que hay un desarrollismo senil», *Rebelión*, 14 de febrero de 2010, y Maristella SVAMPA: «Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales», en Miriam LANG y Dunia MONKRANI (eds.): *Más allá del desarrollo*, Quito, Abya Yala, 2011, pp. 185-217.

⁷⁴ Boaventura de Sousa SANTOS: «¿La revolución ciudadana tiene quién la defiende?», *Blog Espejos Extraños*, 9 de mayo de 2014.

⁷⁵ Alberto ACOSTA: «El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas», *Política y Sociedad*, 52, 2 (2015),

Por otro lado, esta versión del buen vivir socialista se ha hibridado más o menos explícitamente con ciertos postulados de las teorías neomarxistas del desarrollo y, entre ellos, con el «socialismo del siglo XXI»⁷⁶, con los procesos revolucionarios populares (revolución bolivariana, ciudadana, cultural, democrática, sandinista...)⁷⁷, con la economía social y solidaria⁷⁸, así como con otras formas de resistencia a la globalización⁷⁹ que buscaban instituir una nueva economía poscapitalista. Como ejemplo del buen vivir en su variante socialista cabe citar el «socialismo del *sumak kawsay*», de René Ramírez, y el «socialismo comunitario andino», de Álvaro García Linera:

«El nuevo pacto de convivencia de la Constitución de 2008, el *socialismo del sumak kawsay* [...], recupera una ética biocéntrica de convivencia [...]. Parte del hecho de la abismal desigualdad, exclusión y discriminación que existe [...]. [Propone] [...] reducir tales brechas a través de procesos de (re)distribución de los beneficios del desarrollo [...] mediante el reconocimiento de la justicia intergeneracional y considerando como sujeto de derecho a la naturaleza [...]. Parte del objetivo de buscar el Buen Vivir de los ciudadanos y colectivos [...], que no es viable si no se tiene como meta la garantía de los derechos de la naturaleza, la reducción de las desigualdades sociales, la eliminación de la discriminación, de la exclusión, y la construcción del espíritu cooperativo y solidario que viabilice el mutuo reconocimiento entre los “iguales diversos” en el marco de una bioestrategia de generación de riqueza»⁸⁰.

«El socialismo comunitario es el aporte de la particularidad boliviana a la lucha de los pueblos del mundo por la igualdad, la justicia y la equidad, que recoge lo que otros pueblos hicieron [...]. Hablamos de la necesidad de un socialismo comunitario [...] [porque] la sociedad que hoy tenemos en el mundo es una sociedad con demasiadas injusticias y desigualdades

pp. 299-330, y Catherine WALSH: «Development as Buen Vivir: Institutional Arrangements and (De)colonial Entanglements», *Development*, 53, 1 (2010), pp. 15-21.

⁷⁶ Heinz DIETRICH: *El socialismo del siglo XXI*, Bilbao, Baigorri, 2002.

⁷⁷ William IZARRA, Arístides MEDINA y Gaspar VELÁSQUEZ: «Orígenes y fundamentos de la Revolución Bolivariana», en Haiman EL TROUDI (ed.): *Para comprender la Revolución Bolivariana*, Caracas, Presidencia de la República, 2004, pp. 9-66.

⁷⁸ José Luis CORAGGIO: «La economía social...».

⁷⁹ Samir AMIN y François HOUTART: *Mondialisation des résistances et des luttes*, París, L'Harmattan, 2002.

⁸⁰ René RAMÍREZ: *Socialismo del Sumak Kawsay...*, pp. 43-44.

[...]. Cuando hablamos de socialismo [...], podemos llamarle *comunitarismo o buen vivir* [...], estamos hablando de algo distinto a la sociedad capitalista que genera tanta pobreza, desigualdad, muerte y destrucción de la naturaleza»⁸¹.

El buen vivir posdesarrollista

El discurso posdesarrollista del buen vivir⁸² es el propio de los intelectuales vinculados con la crítica al desarrollo y con los movimientos sociales latinoamericanos. Entre otros, incluimos en esta corriente a Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Miriam Lang, Esperanza Martínez, Dania Quirola, Magdalena León, Leonardo Boff, Gustavo Esteva, Patricio Carpio, Rafael Quintero, Aníbal Quijano, Fernando Vega, Elisa Vega y Maristella Svampa.

Un papel central en la expansión de esta concepción del buen vivir por toda América Latina lo han jugado el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES), liderado por Eduardo Gudynas, y la Alianza Latinoamericana de Estudios Críticos del Desarrollo (ALECD), que agrupaba a varios de los intelectuales antes citados. Estos rechazan, como aspiración social, el desarrollo (entendido como una ideología asociada a concepciones eurocéntricas de la modernidad), por considerarlo una forma de dominación⁸³; en este sentido, han entendido el buen vivir como el negativo del desarrollo, con un gran potencial decolonizador y utópico para la generación de trayectorias alternativas para las sociedades contemporáneas. El buen vivir posdesarrollista aparece así como una «retrotopía»⁸⁴ o «utopía por (re)construir»⁸⁵, atendiendo a las especificidades de los territorios en cuestión.

⁸¹ Álvaro GARCÍA-LINERA: «El socialismo...», pp. 6-8.

⁸² Por ejemplo, Alberto ACOSTA y Esperanza MARTÍNEZ (eds.): *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya Yala, 2009; Miriam LANG y Dunia MONKRANI (eds.): *Más allá del desarrollo*, Quito, Abya Yala, 2011, y Miriam LANG, Claudia LÓPEZ y Alejandra SANTILLANA (eds.): *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*, Quito, Abya Yala, 2013.

⁸³ Alberto ACOSTA: *Sumak Kawsay...*

⁸⁴ Zygmunt BAUMAN: *Retrotopía*, Cambridge, Polity, 2017.

⁸⁵ Alberto ACOSTA: «El Buen (con)Vivir, una utopía por (re)construir», en Alejandro GUILLÉN (ed.): *Retos del Buen Vivir*, Cuenca, PYDLOS, 2010, pp. 21-52.

Los representantes de la corriente posdesarrollista han propuesto la creación de procesos locales de participación social por medio de los cuales cada comunidad pudiese definir su propio buen vivir, incluyendo la transición socioecológica como requisito imprescindible para la construcción de dichos buenos (con)vivires⁸⁶. En este sentido, en comparación con las otras corrientes, han dado más relevancia a la sostenibilidad ambiental, entre otras vías, por medio del respeto de los «derechos de la naturaleza»⁸⁷, recogidos, por ejemplo, en la Constitución ecuatoriana. Ello supone implícitamente la transformación de las economías neoextractivistas latinoamericanas en economías posextractivistas, orientadas hacia la salida de la dependencia extractivista⁸⁸. La mayor parte de estos postulados han defendido una construcción local, participativa y plural del buen vivir, como *collage* de concepciones indígenas, campesinas, sindicalistas, solidaristas, cooperativistas, feministas, pacifistas, ecologistas, socialistas, teólogo-liberacionista, decoloniales, etc., de forma que las diferentes manifestaciones territoriales del buen vivir pudieran coexistir en un mundo plural.

De hecho, el enfoque posdesarrollista ha concedido gran relevancia al papel que debiera desempeñar la sociedad civil, y en especial los movimientos sociales, en la definición y la implementación del buen vivir, y ha considerado a dichos movimientos como los principales actores políticos, que deben ser escuchados y respetados por los gobiernos latinoamericanos, con independencia del grado de representación política parlamentaria que los mismos pudieran llegar a alcanzar. Además, aspira a la construcción de una sociedad biocéntrica, donde la interdependencia entre la humanidad y la naturaleza no humana ocupase un lugar central⁸⁹.

⁸⁶ Eduardo GUDYNAS y Alberto ACOSTA: «La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 53 (2011), pp. 71-83.

⁸⁷ Alberto ACOSTA y Esperanza MARTÍNEZ (eds.): *La naturaleza con derechos*, Quito, Abya Yala, 2011.

⁸⁸ Eduardo GUDYNAS: «El nuevo extractivismo progresista en América del Sur: negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina», en Alberto ACOSTA et al.: *Colonialismo del siglo XXI*, Barcelona, Icaria, 2011, pp. 75-92.

⁸⁹ Eduardo GUDYNAS: «La dimensión ecológica del Buen Vivir», *Obets*, 4 (2009), pp. 49-53.

Los intelectuales que han defendido esta concepción del buen vivir han sido acusados por algunos intelectuales de las otras dos corrientes de carecer de pragmatismo político, de estar imbuidos en un cierto nihilismo, de estar atrapados en un discurso propio de un «ecologismo romántico»⁹⁰ y de haber tergiversado el significado originario del buen vivir al llenarlo de contenidos occidentales ajenos a la cosmovisión andina⁹¹.

Esta última crítica entiende la construcción discursiva del buen vivir resultante de procesos *glocales* de fertilización cruzada con otros discursos de transición⁹² (decrecimiento, ecología profunda, sobriedad feliz, economía ecológica, ecología política, *swaraj* indio, *ubuntu* africano, convivialismo, *collaborative commons*...) como una empresa ilegítima de «extractivismo epistémico»⁹³. Sirva como ejemplo de la concepción posdesarrollista del buen vivir el siguiente fragmento de Alberto Acosta y Eduardo Gudynas:

«El Buen Vivir es un concepto plural (podría hablarse de «buenos vivires» o [...] «buenos convivires») [...] que [...] [tiene] especificidades propias de cada cultura. El Buen Vivir no puede ser reducido al *sumak kawsay* o al *suma qamaña* de los Andes, sino que ideas similares se encuentran en distintas culturas indígenas, y también en algunas criollas, o como resultado de hibridizaciones contemporáneas recientes [...]. Esto [...] expresa el dinamismo propio de un concepto en construcción, donde interactúan saberes tradicionales con nuevas miradas, las cuales permiten redefinir identidades hacia el futuro»⁹⁴.

⁹⁰ «Discurso del presidente de la República, Rafael Correa, pronunciado en la ceremonia de clausura de la Asamblea Constituyente», Ciudad Alfaro, Ecuador, 25 de julio de 2008, Archivo de la Presidencia de la República, Quito.

⁹¹ Atawallpa OVIEDO: *Qué es el Sumakawsay*.

⁹² Giacomo D'ALISA, Federico DEMARIA y Giorgos KALLIS (eds.): *Decrecimiento*, Barcelona, Icaria, 2015, y Ashish KOTHARI *et al.*: *The Post-Development...*

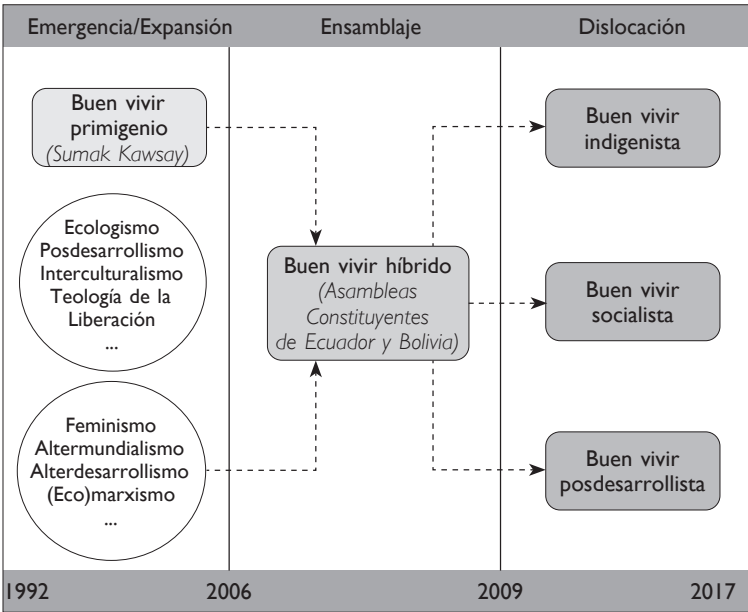
⁹³ Ramón GROSFUGUEL: «Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico», *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 1, 4 (2016), pp. 33-45.

⁹⁴ Eduardo GUDYNAS y Alberto ACOSTA: «La renovación de la crítica al desarrollo...», p. 80.

Conclusiones

De este análisis se deriva como conclusión que, entre 1992 y 2017, han existido cinco significados diferentes del buen vivir (primigenio, híbrido, indigenista, socialista y posdesarrollista) en los discursos políticos y culturales latinoamericanos. Estos corresponden a tres momentos históricos distintos (emergencia/expansión, ensamblaje y dislocación) en la evolución discursiva del buen vivir, que han permitido la resignificación progresiva de dicho concepto.

CUADRO 1
Emergencia/expansión, ensamblaje y dislocación del buen vivir latinoamericano (1992-2017)



Fuente: Elaboración propia.

En primer lugar, hemos distinguido un buen vivir primigenio (*sumak kawsay*), que se correspondería con el momento de su

emergencia discursiva en la Amazonía ecuatoriana y de su expansión por el ámbito andino-amazónico, como un discurso que promueve una propuesta alternativa al desarrollo.

En segundo lugar, hemos distinguido un buen vivir híbrido, entendido como una meta ambigua de la sociedad, más o menos equiparable a la idea convencional de bienestar, que se correspondería con el momento de su ensamblaje discursivo en las Asambleas Constituyentes de Ecuador y Bolivia, donde participaron de manera activa los movimientos sociales alternativos, incluidos los movimientos indígenas, y las nuevas elites políticas progresistas nacionales.

En la fase de dislocación discursiva del buen vivir hemos distinguido tres variantes del buen vivir que emergieron como trifurcación discursiva del buen vivir híbrido. Así, en tercer lugar, hemos distinguido un buen vivir indigenista, entendido como una reinstitución de las cosmovisiones tradicionales indígenas en torno a concepciones más o menos esencializadas de *sumak kawsay*, *suma qamaña* o *allin kawsay*; variante desarrollada por los movimientos indígenas latinoamericanos, vinculados con intelectuales decolonialistas.

En cuarto lugar, hemos distinguido un buen vivir socialista, entendido como «socialismo del *sumak kawsay*», «socialismo comunitario andino», «vivir bonito» y «socialismo del buen vivir»; versión desarrollada por los gobiernos de Ecuador, Bolivia, Nicaragua y El Salvador, y los intelectuales próximos a ellos, vinculados con otros intelectuales neomarxistas latinoamericanos.

Y, en quinto lugar, hemos distinguido un buen vivir posdesarrollista, entendido como utopía que se aparta fundamentalmente del ideal del desarrollo y que ha de (re)construirse por medio de concreciones territorializadas del buen vivir; versión desarrollada por intelectuales posdesarrollistas y movimientos sociales latinoamericanos, en especial el ecologista, vinculados con el resto de los movimientos altermundialistas y con la corriente intelectual posdesarrollista global.

Cabe señalar que a partir de 2017 se observan indicios de una mayor complejidad en los discursos del buen vivir. Por ejemplo, los principales actores políticos y sociales latinoamericanos que habían protagonizado la historia inmediata del buen vivir hasta 2017 han abandonado, en gran parte, el uso de este término como ariete en su retórica política; dando preferencia, en su lugar, a otros conceptos (vinculados con el ideario asociado al buen vivir)

como los de resistencia, transformación de la matriz productiva o posextractivismo⁹⁵.

Además, en 2017 el gobierno de Ecuador, uno de los principales actores políticos de la corriente socialista del buen vivir, publicó el *Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021. Toda una vida*⁹⁶, en el que se reconduce el uso del término «buen vivir» hacia una nueva versión de síntesis, muy similar al buen vivir híbrido derivado de las Constituciones de Ecuador y Bolivia⁹⁷.

Por último, en los últimos años se aprecia una tendencia hacia una fertilización cruzada de los discursos políticos y culturales latinoamericanos del buen vivir con otros «discursos de transición»⁹⁸. Esta tendencia estaría desplazando el centro discursivo del buen vivir a una esfera global, más allá de su anclaje territorial en América Latina. Este proceso está protagonizado por nuevos actores más vinculados a los ámbitos académico y del activismo social y ambiental⁹⁹, y menos a la confrontación política por el poder que ha caracterizado la fase de dislocación discursiva iniciada en 2009. En dichos ámbitos podría estar produciéndose una nueva dislocación discursiva, diferente de la trifurcación analizada y con actores distintos de los identificados, cuyo análisis excede el marco del presente artículo.

En síntesis, el buen vivir, entendido como un ideal regulativo de la vida colectiva que adquirió centralidad en el discurso político latinoamericano a lo largo de las últimas tres décadas, puede ser interpretado como un poliedro. Cada una de las caras del mismo representa un significado discursivamente diferente y su horizonte común de sentido es una matriz cultural y política, cuya relación con los

⁹⁵ Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA: «Genealogía inmediata de los discursos...».

⁹⁶ *Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021. Toda una vida*, Quito, Secretaría Nacional de Planificación del Desarrollo (SENPLADES), 2017.

⁹⁷ Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN y Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA: «Orto y ocaso del buen vivir en la planificación nacional del desarrollo en Ecuador (2007-2021)», *América Latina Hoy*, 78 (2018), pp. 37-74.

⁹⁸ Adrian BELING *et al.*: «Discursive Synergies for a “Great Transformation” Towards Sustainability: Pragmatic Contributions to a Necessary Dialogue between Human Development, Degrowth, and *Buen Vivir*», *Ecological Economics*, 144 (2018), pp. 304-313.

⁹⁹ Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN *et al.*: «Los objetivos del Buen Vivir. Una propuesta alternativa a los Objetivos de Desarrollo Sostenible», *Revista Iberoamericana de Estudios del Desarrollo*, 8, 1 (2019), pp. 6-57.

modelos culturales hegemónicos vigentes y sus interpretaciones del desarrollo es de tensión, en formas y grados variables. Este poliedro nos sirve como clave interpretativa para situar las diversas contribuciones al debate sobre el buen vivir latinoamericano; permitiendo comprender más claramente los límites y las potencialidades de diálogo y de coaliciones discursivas que han existido, existen y pueden existir en el futuro entre dichas contribuciones.

Si bien la dislocación de los discursos políticos y culturales latinoamericanos del buen vivir ha sido interpretada como un intento de subsunción por parte de las corrientes ideológicas dominantes (cooptación) o como su agotamiento discursivo (trivialización), lo cierto es que el buen vivir ha funcionado como vertebrador discursivo de la arena de confrontación política y cultural en América Latina, y ha expandido el horizonte de posibilidad hacia mundos radicalmente distintos en el debate global sobre futuros sustentables¹⁰⁰.

Nuestro análisis genealógico-discursivo permite una hermenéutica del pasado a partir de las lecciones derivadas del recorrido histórico inmediato de los discursos políticos y culturales latinoamericanos del buen vivir; pero también permite una proyección hacia el futuro, a partir de las posibilidades inexploradas de transformación que el buen vivir podría ofrecer.

Por un lado, la evolución histórica de los discursos del buen vivir presentada (emergencia/expansión, ensamblaje y dislocación) evidencia los límites estructurales que han existido para la implementación del buen vivir como alternativa al desarrollo desde la esfera de la política estatal. Así, el buen vivir, entendido como programa de políticas públicas (que en su etapa inicial llamamos híbrido y que luego decantó en lo que llamamos el buen vivir socialista), no desbordó, en la práctica, los límites del modelo de desarrollo convencional, gestionado de forma más o menos eficaz por un Estado neokeynesiano. Sus efectos fueron el reforzamiento de las constelaciones de poder preexistentes y de las inercias y dependencias estructurales del extractivismo, aunque con una mayor inclusión de

¹⁰⁰ Julien VANHULST y Edwin ZACCAI: «Sustainability in Latin America: An Analysis of the Academic Discursive Field», *Environmental Development*, 20 (2016), pp. 68-82, y Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN y Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA: *Transmodernidad y transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*, Huelva, Bonanza, 2016.

grupos sociales históricamente marginados y la emergencia de una nueva elite política progresista de origen subalterno (por ejemplo, las cúpulas políticas de Alianza PAIS en Ecuador, del MAS en Bolivia, del FSLN en Nicaragua y FMLN en El Salvador).

Por otro lado, las concepciones primigenia e indigenista del buen vivir (o *sumak kawsay*) han alimentado la praxis y la construcción de relaciones sociales alternativas al modelo hegemónico en los ámbitos territoriales en los que existían antes de su emergencia como discursos contemporáneos; mientras que la concepción posdesarrollista ha inspirado experimentos sociales y políticos en nichos de práctica alternativa en otros lugares del mundo. Sin embargo, en tanto que discurso cultural y político, estas concepciones del buen vivir (primigenia, indigenista y posdesarrollista) han permanecido ajenas a las imbricaciones con las macroestructuras políticas y económicas domésticas y globales.

Así pues, los efectos más interesantes que ha producido el debate sobre el buen vivir han sido en términos de aprendizaje cultural y de creación de una utopía política, que ha dialogado y dialoga con el concepto de desarrollo (entendido como ideología), pero que, al mismo tiempo, va más allá de este¹⁰¹.

El buen vivir puede considerarse como el primer experimento a gran escala de articulación entre concepciones modernas y no modernas de bienestar (consideradas antagónicas bajo el prisma eurocéntrico de la dicotomía tradición/modernidad), con efectos en la esfera institucional y material que trascienden la mera retórica. Además, la irrupción del buen vivir, con su acervo cultural indígena (circularidad, relacionalidad, biocentrismo, holismo, etc.), ha impactado en el ámbito académico de los Estudios del Desarrollo, iluminando las limitaciones de los principios organizadores del paradigma de desarrollo convencional (linealidad, individualismo, antropocentrismo, racionalidad instrumental, etc.). De esta forma, este concepto subalterno, emergido en el espacio cultural-territorial latinoamericano, ha retado y ha dialogado con el hegemónico concepto de desarrollo de origen europeo. El buen vivir constituye así la expresión de un viraje cultural resultante de una paradoja fecunda: la herencia cultural de la tradición aborígen de la región,

¹⁰¹ Julien VANHULST y Adrian BELING: «Buen Vivir: Emergent Discourse...».

históricamente considerada como mutuamente excluyente con el paradigma del desarrollo, ha sido reinterpretada como la clave para la renovación y relegitimación de este último¹⁰². Esta ha sido (y sigue siendo) la principal *performatividad* de los discursos políticos latinoamericanos del buen vivir.

De cara al futuro, su mayor potencial transformador radica en la exploración de posibles sinergias discursivas y en la fertilización cruzada con otros discursos de transición¹⁰³, unos más radicales (decrecimiento, posdesarrollo, poscapitalismo, *collaborative commons*, sobriedad feliz, convivialismo, etc.) y otros más reformistas (desarrollo humano, desarrollo como libertad, economía circular, economía de la felicidad, economía del bien común, etc.).

A este propósito contribuyen los diversos esfuerzos académicos¹⁰⁴ (incluyendo el presente artículo) por identificar las fuentes intelectuales y socioculturales, los factores relevantes en la emergencia y los efectos culturales y políticos de discursos de transición tales como el buen vivir, y aquellos que buscan comprender los bloqueos e inercias estructurales que obstaculizan las transformaciones de abajo arriba, así como las posibilidades de sortearlos¹⁰⁵.

Tanto estas exploraciones intelectuales, como los ejercicios sociales de construcción de utopías socioecológicas vividas en la práctica cotidiana (comunidades indígenas, ecoaldeas, *transition towns*, movimiento *slow*, bancos de tiempo, monedas sociales, etc.), forman parte del proceso de contestación política y cultural y de resistencia al modelo de desarrollo hegemónico imperante; un proceso que continúa plenamente vigente e inspira procesos de autorreflexión colectiva en diversos lugares del mundo.

¹⁰² Ana CARBALLO: «Re-reading Amartya Sen from the Andes: Exploring the Ethical Contributions of Indigenous Philosophies», *DPS Working Paper*, 3, University Kassel, 2015.

¹⁰³ Adrian BELING *et al.*: «Discursive Synergies for a “Great Transformation” Towards Sustainability...».

¹⁰⁴ Adrian BELING y Julien VANHULST: «Aportes para una genealogía...», y Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN y Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA: «Deconstruction and Genealogy...».

¹⁰⁵ Adrian BELING: *Unraveling the Making of Real Utopias: Buen Vivir and the Great Transformation as Collective Learning Experiments towards Sustainability*, tesis doctoral, Humboldt-Universität zu Berlin, 2019.

