

DES/COLONIALIDAD DEL PODER, CRISIS DEL “PROGRESO”-“DESARROLLO” Y EMERGENCIA DE LOS BUENOS VIVIRES COMO NUEVO HORIZONTE DE SENTIDO HISTÓRICO

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Boris Marañón Pimentel¹
Dania López Córdova²

Recibido: 5 de noviembre, 2019

Aprobado: 15 de febrero, 2020

RESUMEN

Este artículo busca discutir los alcances de los Buenos vivires como propuesta societal alternativa al patrón de poder actual, sosteniéndose que representa una ruptura con el “Desarrollo” en particular, y con la colonialidad del poder en general. Se plantea que los Buenos vivires representan un nuevo horizonte histórico de sentido frente a la crisis multidimensional en curso; sin embargo, han sido descalificados/despreciados al imponerles cualidades/criterios de verdad eurocéntricos. Desde el pensamiento de Aníbal Quijano, sintetizado en su propuesta teórica de la Des/Colonialidad del poder, se critica dicho eurocentrismo y se trata de destacar la relevancia de los Buenos Vivires.

Palabras clave: Des/Colonialidad del Poder, Buenos vivires, Crisis del patrón de poder, Nuevo horizonte de sentido histórico, Eurocentrismo, Desarrollo

¹ Investigador del Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.

² Maestra en Estudios Latinoamericanos, UNAM.

ABSTRACT

This article seeks to discuss the scope of the Buen vivires as a societal alternative proposal to the current pattern of power, what represents a break with the modern idea of “Development”, and with the coloniality of power in general. It is proposed that the Buen Vivires represent a new historical horizon of meaning in the face of the ongoing multidimensional crisis; however, they have been disqualified / despised by imposing Eurocentric qualities / criteria of truth. From the theoretical perspective of Aníbal Quijano of the Des / Coloniality of power, Eurocentrism is criticized and it turns the relevance of the Buen Vivires is highlighted as a critical proposal to it.

Keywords: Des / Coloniality of Power, Buen vivires, Crisis of the pattern of power, New horizon of historical meaning, Eurocentrism, Development

Los Buenos vivires³ son una pluriversa propuesta societal latinoamericana que se va perfilando como un nuevo horizonte de sentido histórico alternativo al actual patrón de poder moderno/colonial, capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal, el mismo que se ha tornado irreversiblemente destructivo contra todas las formas de vida existentes. Incluye la novedad absoluta de originarse en la periferia de la periferia:⁴ en los pueblos originarios de países andinos (Tortosa, 2010), lo que implica reconocer a actores indígenas⁵ como interlocu-

³ Se usa Buenos vivires y no Buen vivir, para enfatizar la diversidad de proyectos alternativos que van emergiendo en América Latina, y plantear, por tanto, la necesidad de reconocer la pluralidad de propuestas.

⁴ Y no sólo en la periferia como fue el caso de la teoría de la dependencia

⁵ Desde la invención de la idea de “raza”, como fundamento de la Colonialidad del poder en el siglo XVII, “indio”, “negro”, “blanco”, “aceitunado”, amarillo”, son categorías creadas para dar cuenta de la clasificación social mundial jerárquica basada en la “raza”. En las últimas décadas, la categoría “indígena”, también de origen colonial, por los movimientos o “indio” ha sido reapropiada por poblaciones originarias que resisten en despojo del patrón de poder capitalista, colonial-moderno. Se entrecomilla, por tanto, el término “indígena”, para enfatizar su creación desde el poder, como un mecanismo de dominación.

tores capaces de argumentar; sin embargo, los Buenos vivires han sido descalificados o despreciados pues se imponen cualidades y criterios de verdad desde el eurocentrismo para considerarlo como alternativa válida (Gudynas, 2014), expresión de la colonialidad del poder, al rechazar *ex ante* propuestas que provienen de sectores indígenas.

De manera general, los Buenos vivires plantean la necesidad de restablecer relaciones de igualdad social, reciprocidad y complementariedad entre las personas y con la Madre Tierra, lo que implica una ruptura radical con la mirada dualista eurocéntrica que escinde y jerarquiza la relación sociedad-naturaleza. Desde la Des/Colonialidad del poder se reconoce una potencia muy grande en esta idea que parece simple, en la senda de un nuevo horizonte histórico de sentido descolonial,⁶ en la medida que implica un rechazo a las relaciones de dominación y explotación entre humanos –y sobre ciertos humanos sobre la “naturaleza”– impuestas por el actual patrón de poder, a partir de la clasificación jerárquica de la población mundial con la imposición de la idea de “raza” (articulada a otros criterios como el sexo-género y la clase) desde la conquista de lo que hoy se llama América. Asimismo, la Des/Colonialidad del poder permite hacer un acercamiento crítico a la modernidad, la razón, el progreso y la idea fuerza del “Desarrollo”, este último proyecto modernizador de la segunda posguerra mundial que reprodujo la mirada colonial que legitimó desde el siglo XVI la articulación inextricable de la modernidad-colonialidad, el capitalismo y la invención de América Latina.

Así, en este artículo se busca discutir los alcances de los Buenos vivires como propuesta societal alternativa al patrón de poder actual, sosteniéndose que representa una ruptura con el “Desarrollo” en particular, y con la colonialidad del poder en general.

⁶ Se establece una distinción entre Des/Colonialidad y descolonial o descolonialidad. El primer término refiere a la propuesta teórica, en la segunda acepción alude a procesos y prácticas que apuntan a eliminar las relaciones de dominación y explotación propias del patrón de poder moderno/colonial, capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal.

El artículo está organizado en cuatro partes. La primera presenta algunos de los rasgos centrales de la teoría de la Des/Colonialidad del poder, la que podría aportar ideas para una caracterización más precisa de la irreversible crisis “civilizatoria” existente y a desentrañar alternativas radicales al actual patrón de poder; la segunda se ocupa de la crítica al “Progreso”-“Desarrollo”, en tanto idea-fuerza que moviliza a gran parte de la población mundial en la búsqueda de un punto de llegada “civilizatorio” impuesto por la colonialidad/modernidad capitalista, identificado con las formas de vida de los sectores dominantes en Europa y Estados Unidos; la tercera se ocupa de presentar los Buenos Vivires como un nuevo horizonte de sentido histórico alternativo al patrón de poder actual. Finalmente, se ensayan algunas conclusiones.

¿CUÁL ES LA UTILIDAD DE LA PROPUESTA TEÓRICA DE LA DES/COLONIALIDAD DEL PODER?

Frente a la agudización de las tendencias destructivas del capitalismo en lo social y lo ecológico-ambiental, y al surgimiento de los Buenos vivires como propuesta alternativa de sociedad,⁷ la teoría de la Des/Colonialidad del poder puede contribuir a una comprensión más precisa de la genealogía, estructuración, reproducción y crisis y del patrón de poder moderno/colonial, capitalista, eurocentrado, mundial y patriarcal; así como de las propuestas y prácticas alternativas a dicho patrón. Esta breve presentación es necesaria frente a críticas, muchas veces prejuiciadas, respecto a que dicha teoría, al enfatizar la cuestión de la “raza”, deja de lado la crítica al capitalismo (Trigo, 2019; Artavia, s/f), o que su crítica al orden existente “no es más que una variante del discurso de la clase dominante” (Gaussens, 2014). Al mismo tiempo, existe una

⁷ Ver Taibo, 2018 y Klein, 2015.

identificación errónea entre Colonialidad del poder como visión teórica-histórica-política que enfatiza las estructuras y relaciones de poder tanto materiales como subjetivas, y Decolonialidad, que parte de una perspectiva más culturalista-simbólica que apela al reconocimiento del “otro”, pero sin darle el peso que aquella le da al poder, sobre todo en el plano de la materialidad, si bien, existen elementos comunes entre ambas propuestas; esta diferencia resulta fundamental (Restrepo y Rojas, 2010).⁸

En la teoría de la Des/Colonialidad del poder desarrollada por Aníbal Quijano,⁹ el eje de estructuración de la sociedad es el *poder*, entendido éste como una relación social constituida por la tríada do-

⁸ Restrepo y Rojas (2010: 133) establecen que la postura de la Colonialidad del poder de Aníbal Quijano se aleja de lecturas o posiciones culturalistas, afirmando que “debe ser resaltado que nos enfrentamos aquí con un texto [Quijano, 1992] donde se piensa la dominación colonial como un *poder productor del imaginario del dominado*, como interioridad estructurante de su subjetividad, como un poder seductor, interpelador. A nuestra manera de ver este planteamiento tiene profundos *impactos teóricos y políticos en la inflexión decolonial que no han sido realmente considerados*. Para mencionar uno de los más obvios: cuestiona los supuestos de ciertas lecturas epistemologizadoras, textualizadoras y culturalistas de la noción de colonialidad del poder *en las que una apelación a lo ‘otro’ y a la diferencia colonial es garante de una irreductibilidad* (cuando no de un franco privilegio) con respecto al ‘eurocentrismo’, a ‘occidente’, a lo europeo, como si estos fuesen algo ajeno” (Restrepo y Rojas, 2010: 96; énfasis mío).

Así, es importante establecer la diferenciación entre la Colonialidad del poder y la Decolonialidad, en tanto que la primera –la de Aníbal Quijano–, articula los aspectos subjetivo-simbólicos y materiales del poder, la segunda enfatiza lo subjetivo-simbólico en la que el poder como materialidad –como dominación, explotación y conflicto– no tiene una suficiente significación, y se plantea desde la tríada colonialidad del poder, saber y ser. Se reconocen los importantes aportes de esta última, pero es necesario plantear que son dos visiones diferentes, con ciertos elementos comunes.

⁹ Sobre el pensamiento de Aníbal Quijano, ver la compilación del autor a cargo de Danilo Assis Clímaco y publicada por CLACSO (Quijano, 2014) y el blog anibalquijano.blogspot.mx

minación, explotación y conflicto, que articula los ámbitos básicos de la existencia social: trabajo, autoridad colectiva, intersubjetividad, sexo y “naturaleza”. Se trata de una malla de relaciones, con influencias recíprocas entre los distintos ámbitos, sin que ninguno (por ejemplo, las relaciones de producción en el ámbito del trabajo) de ellos sea determinante sobre los demás; aquí, el factor de articulación de la sociedad es el poder (Quijano, 2001). Establece además la necesidad de poner de manera simultánea el acento en los aspectos subjetivo-simbólicos y materiales del poder: sin olvidar la dimensión material de este, sostiene que el control de la subjetividad es decisivo para asegurar la dominación y explotación de los subordinados.

Este acercamiento permite, así, reconocer las interrelaciones que existen entre dichos ámbitos y la forma en que la sociedad es vista desde la idea de totalidad social, desde una mirada compleja que lo distancia de las visiones disciplinares mecanicistas y reduccionistas –que compartimentalizan “economía”, política y cultura–, las cuales abiertamente se han declarado incapaces de entender y afrontar la crisis multidimensional actualmente en curso.

Quijano, al mismo tiempo, propone una visión amplia del poder, en el tiempo y en el espacio, razón por la cual plantea que, desde la conquista de América, se estableció el primer *patrón de poder* caracterizado por ser *mundial, moderno/colonial, capitalista, eurocentrado* (Quijano, 2000a; Quijano, 1998a) y *patriarcal* (Clímaco de Assis, 2016). *Mundial* porque abarcó a toda la población del mundo; *moderno* porque se va planteando la liberación humana y la igualdad social desde procesos de secularización, aunque esto quedo supeditado al proyecto de la razón instrumental medios-fines basado en el avance científico-tecnológico; *colonial* porque se legitimaron las relaciones de dominación y explotación de los conquistadores sobre los conquistados a partir del criterio de la “raza”; *capitalista*, porque parte de relaciones capital-trabajo que hegemonizan todas las formas existentes de control del trabajo (esclavitud, servidumbre, reciprocidad, etc.) para la producción de mercancías para el mercado mundial y la acumulación de capital; *eurocentrado y eurocéntrico*, porque se generó en ciertos espacios europeos en los que eran hegemónicas las relaciones capitalistas y porque se

impuso el eurocentrismo como el único modo de producción y control de la subjetividad legítimo (saber científico, imaginario social y memoria histórica), el cual naturalizó las relaciones de poder a partir del dualismo radical cartesiano, de relaciones sujeto-objeto entre culturas (occidental-no occidentales), entre lo humano y lo no humano, entre lo masculino y femenino; y *patriarcal*, porque refuncionalizó y acentuó las relaciones verticales entre hombres y mujeres previamente existentes.

La colonialidad, al clasificar y jerarquizar a la población mundial bajo supuestas diferencias biológicas asociadas a un criterio fenotípico —el color de la piel— y codificadas bajo el criterio de “raza”, legitimó las relaciones de dominación y explotación de la “raza blanca” a partir de una supuesta superioridad “natural” sobre los “no blancos”: “indios” y “negros”, y más tarde sobre los “amarillos” y “aceitunados”. Por tanto, la colonialidad es la cara oculta de la modernidad, pues mientras que esta última planteaba la igualdad entre los “blancos”, a partir de la colonialidad se naturalizaba la desigualdad —y en esa medida la dominación y la explotación— entre “los blancos” con los “no blancos”. En palabras de Enrique Dussel (1994), la modernidad tiene a la vez un componente emancipador racional y otro irracional de violencia, de sojuzgamiento, de negación, de “encubrimiento del otro”, que legitimó históricamente la emergencia y consolidación del capitalismo mundial. El reconocimiento del componente irracional de la modernidad plantea la necesidad de reflexionar sobre la posibilidad o no de modernidades alternativas, como algunos autores sostienen.

La importancia de la “raza” como criterio de clasificación social radica en que permite ver el lugar que ocupa y el rol que cada persona desempeña en las relaciones de poder desde un criterio multidimensional, pues incorpora de manera simultánea el criterio de clase al tomar en cuenta el ámbito del trabajo (o “lo económico”) y la propiedad o no de los medios de producción, así como el de sexo-género, criterio de clasificación jerárquica que es anterior a este patrón de poder, pero que es refuncionalizado por el de “raza”. Así, se reconoce la interseccionalidad de la dominación (Lugones, 2008), estableciendo de este modo una mirada comprehensiva, no

economicista y no parcelada de la misma. Explica, por ejemplo, por qué las mujeres pobres e “indígenas” son las más afectadas por las relaciones de dominación y explotación propias del patrón de poder actual.

Desde la teoría de la Colonialidad del poder también se critica la mirada eurocéntrica de la modernidad y de la historia “universal”. Esa historia “universal” que comienza con los griegos y termina en Europa, negando así la simultaneidad de otros pueblos (Lander, 2000) que son ubicados como el pasado, como pueblos sin historia. La modernidad como producto exclusivo de Europa y como proyecto sólo emancipador igualmente es cuestionada, al develar su cara oculta, la colonialidad. Asimismo, la forma de entender el capitalismo, como articulación de distintas formas de control del trabajo, rompe con la mirada evolucionista de los modos de producción (y en esa medida, con los debates del siglo XX respecto al carácter feudal, pre-capitalista o capitalista de los países de la región), pues el capitalismo no es solo asalariamiento y propiedad privada –relaciones entre proletariado y burguesía en una mirada dualista restrictiva– sino esa compleja articulación de capital-salario, servidumbre, esclavitud, reciprocidad y pequeña producción mercantil simple, para la producción de mercancías para el mercado mundial. Desde la categoría de *heterogeneidad histórico-estructural*, que alude a la existencia articulada de diversos espacios-tiempos bajo la hegemonía de uno de ellos, se invalida la pretensión de la narrativa eurocéntrica evolutiva y lineal ascendente del devenir histórico que tendería hacia la homogeneización. El cambio social no es pues homogéneo, continuo coherente, es heterogéneo, discontinuo y contradictorio (Quijano, 2007). Esto ayuda a comprender la expansión de la servidumbre y el trabajo esclavo en sus manifestaciones actuales como la trata de personas, o la reemergencia de la reciprocidad como trabajo liberador, como componente de la solidaridad económica (Marañón, en prensa). Quijano propuso así otra categoría: la de *marginalidad*, la cual refiere a las tendencias del capital desde los años sesenta del siglo pasado de sustituir

trabajo vivo por trabajo acumulado en los procesos productivos, generando un proceso masivo de expulsión de trabajadorxs asalariados que va más allá del ejército industrial de reserva, dando lugar al desempleo estructural y a la emergencia del “*polo marginal*” del capital (Quijano, 1998b). Estas dos categorías ayudan a entender los rasgos del capitalismo en América Latina: asalariamiento inconcluso y marginalidad; coexistencia complementaria y conflictiva de trabajo asalariado, servidumbre y reciprocidad, formas no salariales de trabajo que, en términos hegemónicos, aunque con poca capacidad explicativa, fueron/son abordados desde el término “informalidad”.

Otras categorías presentadas por Aníbal Quijano, ya en sus planteamientos sobre la Des/Colonialidad del poder son: nuevo horizonte de sentido histórico, reoriginalización cultural y socialización del poder. Estas serán desarrolladas en el apartado sobre los Buenos vivires.

En síntesis, la visión de Quijano sobre el poder abre la posibilidad de verlo en términos de dominación y de explotación, y siempre acompañado de conflicto, en términos macro (la sociedad mundial –el patrón de poder mundial– y la sociedad nacional –“Estado nación”–) y micro (las relaciones sociales cotidianas), estableciendo su huella en cinco áreas de la existencia social, las cuales están interrelacionadas y, en un acto consciente de rebeldía y de desnaturalización, se denominan trabajo y no “economía”, autoridad pública colectiva en lugar de “Estado-Nación”, patriarcado y no “inequidad de género”, Madre Tierra en vez de “Naturaleza”, cinco áreas de la vida social que no están compartimentalizadas, separadas las unas de las otras, sin influencias recíprocas y determinadas en última instancia por alguna de ellas. Estas formas otras de nombrar también permiten avizorar y prefigurar prácticas y proyectos sociales más allá del capitalismo y sus instituciones hegemónicas que gracias al eurocentrismo se han instalado como las únicas legítimas, por lo que se hace también necesaria una crítica al mismo.

LA CRÍTICA DESCOLONIAL AL EUROCENTRISMO

El eurocentrismo alude a una manera particular de producir y controlar la subjetividad caracterizada por el dualismo radical, el evolucionismo, la primacía de la razón instrumental, la ahistoricidad y la naturalización de los hechos sociales.¹⁰ Uno de los elementos centrales de la teoría de la Des/Colonialidad del poder es la crítica al eurocentrismo,¹¹ que ha sido impuesto como la única racionalidad legítima, como el modo de conocer “universal” y, en ese sentido, como justificación de la dominación y destrucción de otras formas de saber y de vida, las “no europeas” o “no blancas”, colonizando el imaginario de los dominados, los mismos que se sienten inferiores, aspiran a imitar los modos de vida de los dominadores y reproducen sus formas de producción de conocimiento (Quijano, 1992). Según Germana (2014),¹² el eurocentrismo tiene en su base tres *creencias*:

- a. La simplificación o propuesta cartesiana de dividir lo complejo en partes simples para estudiarlas de manera aislada, lo que lleva a la compartimentalización del saber, a la especialización del saber científico, al surgimiento de las disciplinas como categorías intelectuales con su específico objeto y método de estudio, y como categorías institucionales, al convertirse en departamentos que constituyen la base organizativa de las universidades “modernas”,

¹⁰ El dualismo refiere a las múltiples separaciones de la realidad social: razón-sujeto/objeto, salvaje-civilizado, rural-urbano, atrasado-avanzado, tradicional-moderno, inferior-superior, según se haya alcanzado o no la modernidad europea, ya que dicha experiencia se constituye en la meta a la que hay que aspirar a partir de un transitar evolutivo; de manera que el evolucionismo alude a que cada sociedad, teniendo como espejo a Europa-Estados Unidos, debe transitar de lo tradicional a lo moderno, del “subdesarrollo” al “desarrollo”.

¹¹ Sobre la crítica al eurocentrismo ver Wallerstein, 1996; Germaná, 2002.

¹² Sobre este punto ver De Sousa Santos, 2009; y Germaná, 2002.

- procesos analizados por Wallerstein (1996 y 2004), pero esta compartimentalización obnubila la comprensión de la realidad social y los complejos desafíos que actualmente se enfrentan, dada la crisis multidimensional en curso.
- b. La estabilidad de los sistemas sociales y naturales, a partir de leyes simples que es posible conocer, lo que permite prever lo que va a ocurrir y, por lo tanto, controlar y/o moldear tanto el mundo natural como el mundo social. La consecuencia de esta creencia lleva al determinismo y a la reversibilidad; esto es, la eliminación de la historia como proceso creativo, de manera que no se reconoce el cambio social como resultado del actuar de las personas.
 - c. La objetividad, principio según el cual se puede conocer la realidad tal como es, poniendo entre paréntesis al sujeto, lo que supone la aceptación de un conocimiento libre de valores. Aquí, es crucial la propuesta de Lander (2000) respecto del sujeto, pues no se trata de alguien en abstracto que expresa una verdad universal y objetiva despojada de valores e intereses sociales, sino de un hombre “blanco”, burgués, patriarcal, propietario y, por lo menos en lo público, heterosexual, que expresa una racionalidad colonial/moderna, por lo que se hace necesario precisar su lugar de enunciación, y en esa medida, su lugar en las relaciones de poder.

Desde la perspectiva de la Des/Colonialidad del poder, se plantea que:

- a. la unidad de análisis es el patrón de poder mundial moderno/colonial impuesto desde el siglo XVI con la conquista europea de lo que se denominaría América. El Estado (Nación) no sería por tanto la unidad adecuada de análisis;
- b. las relaciones de dominación y explotación no están basadas solamente en lo económico-político (relaciones sociales de producción-control del Estado), tienen un fundamento simbólico que las legitima a partir de la idea

- de “raza”, de lo que se desprende la racialización de las relaciones de poder inherente al patrón de poder vigente;
- c. la realidad social debe abordarse desde una especialización no disciplinaria, por problemáticas específicas o campos de investigación, y a partir del análisis de la totalidad social, es decir, desde los distintos ámbitos y momentos de la existencia social (autoridad pública, trabajo, subjetividad, sexo-género, “naturaleza”), entre los cuales se establece una malla de relaciones que se expresan en relaciones de poder (dominación-explotación y conflicto);
 - d. la separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento del eurocentrismo se debe rechazar, e igualmente tomar distancia del objetivismo como del subjetivismo porque ambos limitan el conocimiento de la realidad social, ya que, si bien existe un mundo independiente del sujeto, éste interviene en la producción del conocimiento, pues al medir, se modifica lo medido. El conocimiento aparece en consecuencia como un producto intersubjetivo: hace parte de las estructuras intersubjetivas y las reglas epistemológicas que establecen la verdad son reglas sociales; por lo que se debe rechazar la separación entre el conocimiento científico y el conocimiento humanístico, proponiendo la conjunción de ambos con el objetivo de hallar explicaciones considerando lo bello, verdadero y justo (Germaná, 2014).

Así, la crítica al eurocentrismo desde la Des/Colonialidad del poder, permite contar con elementos para develar cuáles son los fundamentos epistemológicos de las ciencias sociales dominantes y reflexionar de una manera otra respecto de cómo entender la realidad y el cambio social. Sostiene, además, que no es posible la objetividad puesto que quien hace ciencia tiene dentro de sí subjetividades que no se pueden dejar de lado y más bien hay un compromiso ético por la justicia, la igualdad, la libertad y la democracia y el respeto y cuidado a la Madre Tierra, desde una práctica social transformadora “quien quiera adquirir un conocimiento pleno de la realidad social,

tiene que dedicarse a la práctica social transformadora. O renunciar a esa ambición de conocimiento” (Quijano, 1978: 72).

La acción social transformadora, por tanto, tendría en la teoría de la Des/Colonialidad del poder una contribución indispensable para instituir una sociedad alternativa a la existente, capitalista, mundial, moderno/colonial, eurocentrada y patriarcal. Un aporte concreto es la lucha por la descolonización epistemológica, para dar paso a una nueva comunicación intercultural horizontal, un diálogo de saberes entre saberes científicos y saberes no científicos, y reconocer a los dominados y explotados –sectores populares e “indígenas”, entre otros– como sujetos epistémicos (Quijano, 1992; Lander, 2000; Boaventura de Sousa, 2012; Mignolo, 2003 y 2016; Germaná, 1995).

La descolonialidad del poder, al mismo tiempo, requiere la descolonialidad del imaginario, y el imaginario dominante actual es sin duda el del “Desarrollo”, actualización de la idea del Progreso, con su anclaje indiscutible en la modernidad/colonialidad capitalista. De ahí la relevancia de deconstruir la idea fuerza del “Desarrollo” y develar su inextricable relación con el capitalismo, desde una mirada no eurocéntrica.

LA CRÍTICA AL “PROGRESO”-“DESARROLLO”

“Desarrollo” es un concepto polisémico, a veces ambivalente; sin embargo, tiene una acepción hegemónica: progreso y modernización. Los adjetivos que se le agregan (“económico”, “social”, “humano”, “sustentable”, “sostenible”), si bien lo flexibilizan de manera creativa, también lo ratifican, y definen por completo los términos del debate y las orientaciones del pensamiento y la acción (Quintero, 2014; Esteva, 1996). Desde posiciones críticas diversas se está construyendo una crítica radical al “Desarrollo”, al considerar que las promesas del mismo no han sido cumplidas, y aún más, que en su incansable búsqueda se ha llegado a una profunda crisis societal multidimensional, expresada en amenazas diversas a la vida (Marañón, 2014 y 2016).

Los aportes de Descartes, Bacon y Condorcet fueron definitivos para establecer criterios sobre el conocimiento “científico” que legitimó la idea y la práctica del “Progreso”. Descartes estableció las bases del racionalismo occidental al plantear su dualismo radical, *cogito ergo sum*, la separación sujeto-objeto que afirmaba la supremacía de la razón y constituía una declaración de la independencia del hombre de la Providencia y de la Naturaleza (Bury, 1971: 66-78). Para Bacon el fin del conocimiento era la utilidad y no concebía, como los griegos, que se debía contemplar la Naturaleza, sino dominarla, al reclamar que “la ciencia torture a la Naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos” (Gudynas y Acosta, 2011: 103). Por su parte, Condorcet, en plena Revolución Francesa, escribía que en una sucesión de etapas –desde la pastoril primitiva– se culminaría con un tipo de civilización que alcanzaría su más alto nivel en la Europa occidental, donde se lograría la igualdad, la libertad y la justicia, la eliminación de la miseria y de todas las coerciones impuestas a la mente humana (Nisbet, 1986: 15-16). Condorcet proyectaba así sus ideas hacia el futuro, más que al pasado, preparando el camino para una doctrina del “Progreso”, trasladando la edad de oro de la humanidad del pasado hacia el futuro, a partir del conocimiento basado en la razón (Carr, 1985).

Pero, con la idea del progreso civilizatorio europeo se justificó la dominación y explotación colonial, ya que Europa impuso su imaginario para legitimar la superioridad del europeo “civilizado” y la inferioridad del otro “primitivo”; por ejemplo, en el siglo XIX, mientras se desarrollaba la revolución francesa que hablaba de igualdad y libertad, se negaba la revolución haitiana, lo que ilustra la forma en que operaba entonces la colonialidad del poder, en su negación de la simultaneidad de los pueblos. Asimismo, luego de los procesos independentistas del siglo XIX en que se dejó sin piso al colonialismo (como dominación política de unas sociedades sobre otras), la colonialidad (teniendo como eje la “raza” como criterio de clasificación social jerárquica de la población latinoamericana y mundial) se consolidó, estableciéndose la

paradoja de la coexistencia de Estados independientes con sociedades coloniales (Quijano, 2000a; 2007; 1992a; 1998a).¹³

Poco a poco la idea de “Progreso” se convirtió en uno de los conceptos dominantes y más influyentes (Nisbet, 1986), propagándose hacia América Latina desde la colonia y proyectándose en las incipientes repúblicas, de manera que las concepciones alternativas originarias fueron minimizadas, subordinadas y relegadas. En el siglo XIX la idea del “Progreso” se había consolidado en las elites latinoamericanas (Gudynas y Acosta, 2011).¹⁴

Así, el “Progreso” fue entendido como crecimiento acumulativo, continuidad en el tiempo y necesidad del desarrollo de las potencialidades a partir de la acción humana; como una ruptura con las ataduras de la tradición para alcanzar un mayor bien-estar, lo que derivó en una visión evolucionista y lineal del cambio social, y en la escisión radical humano-“naturaleza”. Se estableció la primacía de los humanos sobre los no humanos (separación “naturaleza”-cultura) y de ciertos humanos sobre otros (separación colonial “nosotros”-“los otros”); se impuso la idea del individuo separado de la comunidad y la creencia en el conocimiento

¹³ Sobre el colonialismo interno, ver Quijano 1992a. Es importante enfatizar la diferencia entre “colonialismo interno” y colonialidad. Ambos se refieren a una situación de dominación y explotación de ciertos grupos sociales sobre otros a partir de diferencias culturales entre lo occidental sobre lo no occidental. La primera se centra en la relación de poder que oprime a los “indígenas”, dentro de los estados latinoamericanos. En cambio, la propuesta de Quijano enfatiza que, a partir de la experiencia colonial latinoamericana, la idea de “raza” se constituyó en el mecanismo más eficaz de dominación social de alcance mundial, pues a partir de ella se generaron identidades sociales (“indio”, “blanco”, “negro”, “amarillo”, “aceitunado”) y geoculturales. Por tanto, la unidad de análisis relacionada con la categoría “colonialismo interno” es el Estado-Nación, mientras que, en el caso de la Colonialidad, es el patrón de poder mundial moderno-colonial.

¹⁴ Más detalles sobre los proyectos “progresistas” de las elites en las jóvenes repúblicas de América Latina durante el siglo XIX, en Burns, 1990.

objetivo; la razón y la ciencia como los únicos modos válidos de conocer, orientados a dominar la “naturaleza” (Escobar, 2014: 60).

Estos rasgos fueron compartidos por la propuesta más reciente del “Desarrollo”; pues la idea de “Progreso” fue reformulada bajo dicho concepto, sobre todo desde la cuarta década del siglo XX (Rist, 2002). En 1949, en su discurso a la nación, Harry Truman presentó la idea del “Desarrollo” directamente vinculada a la de “Subdesarrollo”, planteando que unos países habían avanzado en la ruta del progreso (entendido principalmente como bienestar material, siguiendo pautas culturales occidentales) y otros se estaban quedando rezagados (en situaciones de pobreza que fueron caracterizadas básicamente a partir de los niveles de ingreso y con relación a esas pautas culturales). De esta manera, América Latina y otras regiones del sur, debían aplicar un conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para salir del “subdesarrollo” y llegar a la deseada condición del “desarrollo” (Gudynas y Acosta, 2011: 104).

La aspiración al “Desarrollo” se hizo virtualmente universal. Se convirtió, en la práctica, en una idea-fuerza, en aspiraciones motivadoras e impulsoras de movimientos y cambios mayores en la sociedad. Se transformó en una creencia seductora, con capacidad para atraer, agrandar, fascinar, ilusionar y también engañar, alejar de la verdad (Rist, 2002) en un espacio para la creación semántica de conceptos, teorías y prácticas (Escobar, 2014; Quintero, 2015) que se constituía en una verdad irrefutable: “¿Cómo no rendirse a la idea de que pudiera existir un método para eliminar la pobreza que aparece por todas partes? ¿Cómo atreverse a pensar, al mismo tiempo, que el remedio pudiera agravar el mal que se quiere combatir?” (Rist, 2002: 1).

El debate sobre el “Desarrollo” – “Subdesarrollo” fue, pues, posterior a la Segunda Guerra Mundial y se constituyó en una de las expresiones de la reconfiguración del poder capitalista mundial en ese período, el cual, por un lado, se manifestaba en una relativa –pero importante– desconcentración/redistribución del control del poder (en particular del control sobre el trabajo –derechos sociales y laborales– y autoridad política –participación de los distintos sectores sociales en el Estado–), resultado de la lucha mundial por la

eliminación del colonialismo y de la respectiva formación de nuevos estados nacionales o por lo menos postcoloniales; y por otro lado, en la consolidación de la hegemonía norteamericana. Sobre las luchas anticoloniales en Asia, África y Oceanía, en algunos casos se registraron profundas revoluciones sociales y políticas (China, India, Argelia, Vietnam, Cuba y en algunas zonas del África), en otros más,

los procesos fueron pensados –incluso intentados– como opciones de ruptura con el patrón capitalista, aunque todos esos casos terminaron siguiendo un cauce que, ya desde Rusia 1918-25, llevaba a desembocar en el mismo océano capitalista por un distinto vertedero (Quijano, 2000b: 76).

Wallerstein advertía que:

es absolutamente imposible que América Latina se desarrolle, no importa cuáles sean las políticas gubernamentales, porque lo que se desarrolla no son los países. Lo que se desarrolla es únicamente la economía-mundo capitalista y esta economía-mundo es de naturaleza polarizadora (Wallerstein, 1996; citado en Quintero, 2014).

No obstante, dicho patrón se “desarrolla” de modos diferentes y en niveles distintos en diferentes espacios-tiempos o contextos históricos, considerando la *heterogeneidad histórico-estructural*; por lo que resulta pertinente preguntar ¿cuáles son las condiciones y determinaciones históricas que explican tan diferente trayectoria del desarrollo del patrón de poder capitalista entre regiones y países?; ¿por qué el “Desarrollo” capitalista ha sido inviable en América Latina?

Quijano (2000b) sostiene que la sociedad capitalista o el patrón capitalista de poder –en los términos específicos del capital como relación social de producción– se ha desarrollado más ahí donde ha estado presidido por el desarrollo del moderno Estado-Nación, no a la inversa. En la sociedad capitalista toda nacionalización de la sociedad y del Estado ha sido resultado del proceso de democratización de las relaciones sociales y políticas entre los

habitantes de un espacio dado de dominación, a partir de luchas prolongadas de los dominados y explotados. En la experiencia europea los explotados/dominados pudieron negociar su participación social y política con la burguesía que se enfrentaba al antiguo régimen y a los poderes imperiales; mientras que en América Latina, el colonialismo y luego la colonialidad, así como la menor o nula presencia inmediata del capital como relación social –sin perjuicio de su dominio global–, han trabado las posibilidades de obtener las mismas condiciones para negociar los límites de la dominación y explotación, en desmedro de los dominados.

Así, el “Desarrollo” es un proyecto del capitalismo en diversas dimensiones, no solo es económico; también es cultural, surge de la experiencia particular de la modernidad europea y subordina a las “otrxs” culturas y conocimientos, las cuales pretende transformar (modernizar) bajo principios occidentales para salir de la “tradicción” y el “subdesarrollo”. Privilegia el crecimiento económico, como ya se mencionó, la explotación de los “recursos” naturales, la lógica del mercado y la búsqueda de satisfacción material e individual por sobre cualquier otra meta (Escobar, 2009). La idea del “Desarrollo” está pues anclada en la de “Progreso” ya que se basa en una concepción epistemológica caracterizada por el eurocentrismo –dualismo y evolucionismo– y por el predominio de la razón instrumental, bajo el argumento de que las potencialidades humanas se desplegarían en el futuro, una vez satisfechas las necesidades materiales (en un contexto donde las expectativas se iban ensanchando y se planteaba que las necesidades eran ilimitadas), con lo que se legitimaba la imagen de la “naturaleza” como un medio/objeto que debe ser dominado para satisfacer dichas necesidades, según las pautas occidentales.

El “Desarrollo” se transformó así “en el destino común de la humanidad, una obligación innegociable”, y para conseguirlo “se acepta la destrucción social y ecológica que provoca [por ejemplo] la megaminería a pesar de que ahonda la modalidad extractivista de producción heredada desde la colonia” (Acosta, 2014: 121), que han contribuido a una creciente mercantilización de la “naturaleza” y a la destrucción y/o desestructuración de medios y formas de vida de

crecientes sectores de la población. Frente a esto, en América Latina se han levantado diversas voces en contra de esos procesos, entre las que destacan las de los pueblos originarios de la región. Desde estas voces se han denunciado las consecuencias del “Desarrollo”:

Desde el horizonte del vivir bien, los pueblos indígenas originarios estamos cuestionando el término desarrollo y todo lo que éste implica, ya que para nuestros pueblos y comunidades el desarrollo ha significado el deterioro de la naturaleza y la destrucción de nuestras comunidades. El término desarrollo está ligado a la explotación, a la marginación, a la depredación y a la dependencia, pues desde la lógica occidental, desarrollo implica ganar en desmedro de otro [...] ha llevado a que nuestras comunidades originarias estén expuestas a una constante desintegración, expulsándonos de nuestro hábitat natural y destruyendo culturas milenarias. El desarrollo, sustentado en una visión lineal ascendente de la historia y de la vida, genera una lógica acumulativa promovida desde la educación primaria, secundaria y superior, que empuja a los seres humanos a migrar hacia las ciudades en busca de progreso en la perspectiva de ‘vivir mejor’ [...] suponía mejorar las condiciones de vida para toda la sociedad y que las políticas promovidas hacia los países del ‘tercer mundo’, coloquen a éstos a la par de los de ‘primer mundo’. Sin embargo, lejos de acercarse a estos objetivos, se ha generado niveles extremos de pobreza y hambre y que la brecha entre países ricos y países pobres crezca aún más. El concepto de ‘países atrasados o subdesarrollados’ está también bajo la lógica de la visión lineal de la vida y de la competencia. Todas las estadísticas y parámetros de los países para catalogar quiénes son del primer, segundo y tercer mundo están en función del contexto económico; pero pocos han planteado indicadores en un contexto integral que incluyan otros factores de la vida como la vitalidad o la felicidad (Huanacuni, 2010: s/p).

El balance cualitativo y cuantitativo de la experiencia del “desarrollo” en el mundo, y particularmente en América Latina es desalentador, pues las brechas entre los países “atrasados” o “subdesarrollados” y los “avanzados” se han ampliado, la pobreza se ha expandido¹⁵ y la riqueza se ha concentrado;¹⁶ además, las políticas del capitalismo neoliberal han recortado los derechos sociales básicos (educación, salud, vivienda), se ha incrementado la inseguridad y la militarización. Asimismo, la democracia representativa y los partidos políticos se han instrumentalizado, en parte por el debilitamiento de los Estados-nación, los mismos que han perdido soberanía y poder en relación a lo que Quijano (2000/2001) denomina el gobierno o bloque imperial mundial, entendido como la articulación de poder de Estados de los países “avanzados”, empresas transnacionales, instituciones financieras internacionales, pactos militares, entre otros. Pero, como ya se mencionó, desde los pueblos “indígenas” se va planteando una poderosa crítica al “Desarrollo”, desde sus propuestas de los Buenos vivires.

¹⁵ Según el Panorama Social de América Latina 2017, elaborado por la CEPAL, el número de personas pobres en América Latina en 2016 *llegó a 186 millones (30,7% de la población), y la pobreza extrema afectó a 61 millones de personas (10% de la población).*

¹⁶ De acuerdo con el Informe anual sobre la distribución de la riqueza en el mundo 2018, de OXFAM, el capitalismo mundial sigue batiendo récords de inequidad: ya existen 2,043 personas que poseen más de 1,000 millones de dólares (súper-ricos). En un año, la riqueza de estos super-ricos ha crecido en 762 mil millones de dólares, monto que permitiría erradicar a nivel mundial la pobreza extrema en siete veces. Entre los años 2006 y 2015 la riqueza de estos super-ricos se incrementó en un promedio anual del 13%, mientras que los salarios de los trabajadores sólo crecieron en promedio un 2%. Del incremento de la riqueza mundial en el último año, el 82% de ésta quedó en las manos del 1% más rico. Mientras que el 50% de la población más pobre no recibió nada de esa nueva riqueza.

LOS BUENOS VIVIRES COMO ALTERNATIVA(S) AL “DESARROLLO” Y AL PATRÓN DE PODER MODERNO-COLONIAL CAPITALISTA

La categoría *nuevo horizonte histórico de sentido* permite dar cuenta de la emergencia de una nueva intersubjetividad mundial, de un “movimiento de la sociedad” impulsado por sectores “indígenas” y populares, que al resistir el despojo, la destrucción capitalista de la Madre Tierra y la búsqueda de la mercantilización total de la vida, alzan sus voces desde los sentipensares y haceres rechazando el producir, mercantilizar y acumular ganancias; las desigualdades de sexo-género y sexualidad, la verticalidad en la organización colectiva de la vida, la imposición violenta de modos de vida universalizantes desde la racionalidad instrumental y el eurocentrismo. Se trata de un nuevo horizonte de sentido que plantea la comunicación entre los diversos, sin que la diferencia signifique jerarquía. Este nuevo horizonte de sentido puede ser evidenciado en la propuesta de los Buenos vivires que reconoce los derechos de la “naturaleza” o Madre Tierra, y emerge como una visión alternativa a la modernidad, el “Desarrollo” y el capitalismo.

En ese sentido, los Buenos vivires representan tanto una crítica radical de los fundamentos y los efectos del “Desarrollo”, como una potente propuesta societal alternativa: “El Bien Vivir como expresión de las poblaciones ‘indígenas’ de América Latina configura una alternativa de vida social que solo puede ser realizada como la des/colonialidad del poder” (Quijano, 2011: 77).

En términos generales, el Buen Vivir (Buenos vivires) es una propuesta epistemológica, filosófica y de vida que puede ser visto como un proyecto de *reoriginalización cultural* de los dominados, explotados y racializados en América Latina, entendido como un proceso dialéctico que puede surgir de la negativa, de la subversión de los dominados a imitar la cultura dominante, de modo que puede dar lugar a la producción de significados originales, no meramente de versiones subalternas de la cultura criollo-euronorteamericana, que puede ser el camino

para resolver el “nudo arguediano” [entrelazamiento entre la utopía de la liberación social y la de la identidad], que caracteriza a América Latina desde el siglo XVI, atacando de manera simultánea los problemas de identidad, modernidad y democracia (Quijano, 1990; 2012).

En un sentido sustantivo, Gudynas (2014) identifica un campo político conformado tanto por componentes indígenas como occidentales, que coinciden en el cuestionamiento al “Desarrollo” capitalista y la postulación de alternativas a éste, más allá de la modernidad/colonialidad; pero también como un campo plural de diferentes “buenos vivires” con sus especificidades, no todas ellas caracterizables o verbalizables desde el saber occidental. Se trata de un nuevo horizonte histórico, un proyecto liberador alternativo anclado en la idea básica de reestablecer las relaciones de complementariedad y reciprocidad entre las personas y con la “Naturaleza” a fin de proteger la Vida en general (López, 2012; 2014). Asimismo, alude a respuestas y estrategias diversas de viejo cuño, principalmente de los pueblos originarios,¹⁷ pero puestas en marcha en la actualidad para enfrentar las presiones que imponen las dinámicas de dominación y explotación de la modernidad/colonialidad, no son resabios de un pasado perfecto e inmutable (Quintero, 2014) ni esencializaciones e idealizaciones.

Uzeda (2009) para el caso específico de Bolivia –uno de los países que junto con Ecuador han colocado en sus textos constitucionales estos asuntos–, señala que el Buen Vivir tiene tres acepciones: (a) como precepto moral: vivir respetando valores tales como la relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad; (b) como conquista social: al incluirlo en la Constitución, considerando la idea de

¹⁷ El reconocimiento de la diversidad permite “desindianizar” los aportes no occidentales, la categoría “indio” o indígena pierde centralidad pues se hacen visibles las contribuciones de aymaras, quechuas, kichwas, ashuar, etc., con sus especificidades y reconociendo que ellas mismas no son puras y están relacionadas o “híbridos” con lo moderno occidental; así, no todos los indígenas son promotores del Buen Vivir, lo que no es un demérito pues ni todos los alemanes son ambientalistas ni todos los franceses entienden qué sucedió en su revolución (Gudynas, 2014: 136-144).

vida digna como superación de la pobreza y exclusión y el derecho a modos de vida propios, lo que según el autor implica “materializar” los seductores discursos sobre el Buen Vivir, “desmaterializar” la porción de vida cotidiana que ha sido invadida por el mercado y el desenfreno consumista y convencer a las clases urbanas que siguen mirando hacia los referentes culturales del Norte; y (c) como fórmula o consigna política: breve, significativa y movilizadora, o por lo menos aglutinadora, la cual, para bien o para mal, puede ser instrumentalizada por gobiernos, partidos políticos y movimientos sociales. Esto último da cuenta de las disputas alrededor de las palabras y los conceptos, y de las que el Buen Vivir no está exento; de ahí la insistencia de abordar los Buenos vivires desde la Des/Colonialidad.

En el plano de la propuesta epistemológica, el Buen Vivir hace referencia a planteamientos que “invitan a romper de raíz con varios conceptos asumidos como indiscutibles, empezando por el concepto tradicional de “Progreso” y “Desarrollo” (Acosta, 2014: 121), se abre una posibilidad a la descolonialidad del saber y se relativiza el eurocentrismo.

Los Buenos vivires suponen una ruptura con el dualismo radical propio del eurocentrismo. La dicotomía sujeto-objeto que supuso la separación hombre-humano/Naturaleza y la legitimación del dominio y explotación de la segunda por el primero; es cuestionada desde las propuestas andinas –y de otras latitudes– de los Buenos vivires (*suma qawsay* en quechua y *suma qamaña* en aymara) los seres –humanos y no humanos– existen siempre en relación, nunca como objetos o individuos.¹⁸ En ese sentido:

El vivir bien no puede concebirse sin la comunidad. Irrumpe para contradecir la lógica capitalista, su individualismo inhe-

¹⁸ Escobar señala que la *relacionalidad* se extiende a una vasta variedad de terrenos teóricos –la geografía, la antropología y los estudios culturales hasta la biología, la informática y la ecología– asociados a categorías como ensamblajes, redes y actor-redes, ontologías no dualistas y relacionales, emergencia y autoorganización, horizontalidad, hibridez, virtualidad, etc. (2014: 86).

rente, la monetarización de la vida en todas sus esferas, la desnaturalización del ser humano y la visión de la naturaleza como ‘un recurso que puede ser explotado, una cosa sin vida, un objeto a ser utilizado’ [...]. Al hablar de vivir bien se hace referencia a toda la comunidad, no se trata del tradicional bien común reducido o limitado sólo a los humanos, abarca todo cuanto existe, preserva el equilibrio y la armonía entre de todo lo que existe [pues está la] conciencia de que todo está conectado, todo está relacionado y todo es interdependiente. En el vivir bien no existen las jerarquías sino las responsabilidades naturales complementarias [...]. Nosotros no somos dueños de la tierra, nosotros pertenecemos a ella. Entonces, más que reclamar un derecho de propiedad, lo que pedimos es el ‘Derecho de Relación’ con la Madre Tierra (Huanacuni, 2010: s/p).

Así pues, la relacionalidad, la interconexión, la interdependencia y la interrelación son principios del *cosmocimiento* o *cosmoconciencia* andina (Oviedo, 2012)¹⁹ que contrastan de manera total con el dualismo radical del eurocentrismo. Dávalos (2008) sostiene que la teoría económica vigente adscribe al paradigma cartesiano del hombre como “amo y señor de la naturaleza”, y la comprende desde un ámbito externo a la historia humana; en cambio, los Buenos vivires incorporan a la “naturaleza” en la historia.

¹⁹ El autor apela por estos términos para desligarse de la palabra “cosmovisión” en referencia a lo andino, al plantear que la “visión” entraña una posición básicamente intelectual, racional, lógica, interpretativa (pensamiento) que se asocia a un conocimiento objetivo que se superpone y anula al conocimiento subjetivo –lo sensitivo, perceptivo, emocional, ritual, artístico, mágico, vivencial (sentimiento), considerado por el autor el otro componente básico complementario de la vida. Busca dar cuenta de una conciencia, asimilada como forma de sabiduría, de *cosmocimiento* –Conocimiento del pensamiento/sentimiento–, de entendimiento, de comprensión y de asimilación desde lo intelectual-perceptivo-espiritual-vivencial, en el cual no hay separación ni preeminencia de una sobre otra (Oviedo, 2012: 51).

Entonces, con los Buenos vivires [a] se abandona la pretensión del “desarrollo” como un proceso lineal, de secuencias históricas que deben repetirse; [b] se defiende una relación con la Madre Tierra no objetivada o cosificada; [c] las relaciones sociales no se limitan al plano económico mercantil donde todo se reduce a cosas o mercancías; [d] se reconceptualiza la calidad de vida o bien-estar en formas que no dependen solamente de la posesión de bienes materiales o los niveles de ingreso; [e] se va más allá de una postura materialista, ya que en su seno conviven otras espiritualidades y sensibilidades; [f] se lucha por la descolonización de los saberes; y [g] por una toma de decisiones democrática, orientada a la *socialización del poder*, categoría esta que permite cuestionar la naturalización del Estado como única y legítima autoridad pública colectiva en todo tiempo y en todo espacio, proponiendo formas no estatales de su ejercicio. Quijano (1981; 1992b) ha llamado la atención sobre cómo en el marxismo la idea de comuna-democracia directa planteada a partir de la Comuna de París en 1871 por Marx, fue siendo desplazada por la propuesta de captura del Estado asignándole a este la función rectora en camino hacia otra sociedad.

Uno de los elementos más importantes de los Buenos vivires, es el identificar valores intrínsecos en lo no-humano, lo que lo distancia de manera radical de la mirada dualista eurocéntrica. A partir de esta nueva mirada inmediatamente se redefinen las comunidades, ampliándose a lo no-humano, y se generan concepciones alternativas de la “naturaleza” (Gudynas y Acosta, 2011). Este es pues uno de los aportes fundamentales del Buen Vivir: recuperar la unidad, la complementariedad entre sociedad y “naturaleza”, estableciendo entre ambas un vínculo relacional y no de exterioridad, como una alternativa que surge de los pueblos latinoamericanos y como una vía para la subsistencia humana, en base a los conocimientos ancestrales de respeto a la Madre Tierra. Los Buenos vivires plantean una nueva forma de relación entre los seres humanos y no humanos, una relación de reciprocidad y complementariedad que se expresa en la necesidad de reconocer los límites físicos del “desarrollo” convencional y subordinar los objetivos “económicos” al funcionamiento de los

sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad y la mejoría de la calidad de vida de las personas (Acosta, 2011; 2010). Esta lucha de liberación es, ante todo, un esfuerzo político que empieza por reconocer que el capitalismo, y en general el patrón de poder actual, destruye sus propias condiciones biofísicas de existencia.

En el plano más concreto de las expresiones de los Buenos vivires, su inclusión como principio rector en las constituciones de Bolivia y Ecuador es un hito de gran relevancia, que ha sido traducido a los planes nacionales de “desarrollo” de dichos países, valga decir, con diversas tensiones y contradicciones (Escobar, 2014; Gudynas, 2011a).

No obstante, las realidades políticas de estas dos décadas del presente siglo están lejos de haber seguido esta orientación, pues tanto en Ecuador como en Bolivia, los gobiernos denominados “progresistas” han seguido una orientación que ha afianzado la dominación capitalista colonial-moderna, fortaleciendo al Estado-Nación monocultural en lugar de avanzar hacia el Estado Plurinacional; profundizando el extractivismo capitalista, la reprimarización de la economía y la devastación de la Madre Tierra y el despojo de los territorios “indígenas”. Esta realidad adversa a los movimientos de resistencia y de distorsión de la propuesta de los Buenos vivires, requiere una severa crítica, que puede tener un importante sustento desde la teoría de la Des/Colonialidad del poder, pues de lo que se trata es de establecer la existencia de una disputa entre racionalidades, visiones de mundo y relaciones de poder subjetivas y materiales entre dominantes y dominados, entre explotadores y explotados, y que debe seguir haciendo un esfuerzo por desnaturalizar y desobedecer el sentido común hegemónico que se origina en el eurocentrismo, su racionalidad, su modo de producir saberes científicos, su imaginario y su memoria histórica, para legitimar este patrón de poder moderno-colonial, capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal (Quijano, 2015; Acosta y Martínez, 2017; Prada, s/f).

Asimismo, ha sido incluido en las discusiones de diversos movimientos sociales. Es común el reclamo de aplicabilidad que se le hace al Buen Vivir, lo que en los casos de Bolivia y Ecuador se asocia con

la dificultad práctica de los planes y programas, esto es, las acciones concretas no responden con los preceptos, lo que ha sido reconocido por los propios promotores de los Buenos Vivires, pues se enfrentan incapacidades, manipulaciones o inercias gubernamentales, o responden a una perspectiva más propagandística del Buen Vivir. También es posible señalar que el Buen Vivir no se presenta a sí mismo como una disciplina académica, una estrategia de acción o un plan de gestión gubernamental, de hecho, Gudynas considera que se trata de una “filosofía política”, usando el termino occidental más cercano, y añade:

Es un lugar donde se encuentran otros conceptos, tales como participación, igualdad, democracia, etc. Esas ideas no son planes de acción en sí mismas, aunque de ellas se derivan planes de acción de acuerdo a las diferentes formas en que son entendidas [...]. El Buen Vivir en sentido sustantivo se ubicaría en el plano de otras ideas guía como participación o igualdad, ¿cuál es el problema en encontrarse diferentes contenidos o presenciar debates entre distintos abordajes? Resulta sorprendente que se reconozca como positiva la exploración de distintas concepciones, pongamos por caso, de la participación, las que a su vez generarán distintas aplicaciones concretas, pero se cuestione eso en el caso del Buen Vivir, exigiéndole una unidad monolítica y un manual de aplicación asociado (Gudynas, 2014: 138-140).

No se trata de negar la necesidad de operativizar la propuesta de los Buenos vivires en escalas mayores, aunque rebasa los alcances de esta contribución. Aquí se busca presentar los aspectos más generales y sustanciales de lo que consideramos una propuesta societal alternativa a la modernidad/colonialidad, que no está exenta de dificultades. Una primera dificultad a sortear es la persistencia del discurso del “Desarrollo” a pesar de la evidencia de sus limitaciones e impactos, existe pues un fuerte apego a viejas ideas y dificultades para imaginar alternativas (Gudynas, 2011b). Pensar en alternativas implica, como se ha venido insistiendo, una ruptura epistemológica con el eurocentrismo y apertura para aprender a desaprender,

abandonar los dualismos y jerarquizaciones que han sido legitimados por la intersubjetividad eurocéntrica y que han naturalizado –y a la vez velado– relaciones de dominación y explotación entre los seres humanos y de estos con la Naturaleza. Insistimos pues, en la pertinencia y posibilidad de descolonizar el saber, de abrirnos a las epistemologías del sur, de reconocer procesos en curso y “evaluarlos” con generosidad, pues como señala De Sousa (2010: 14): “Lo nuevo tiene en su contra no solamente teorías y conceptos viejos, sino también fuerzas sociales y políticas que se movilizan con particular eficacia cuando son confrontadas con algo nuevo”.

En la tarea de operativización del Buen Vivir en indicadores y políticas, es pertinente apuntar la necesidad de abrir espacio a los saberes propios y realidades concretas de las poblaciones, ya que no es posible continuar con acciones de intervención para el “desarrollo” de carácter vertical que perpetúan una relación de exterioridad sujeto-objeto y que muchas veces se contraponen con las racionalidades o cosmoconciencias propias de esos pueblos o comunidades.

REFLEXIONES FINALES

En esta etapa de crisis estructural del patrón de poder moderno/colonial capitalista, de exacerbación de sus rasgos destructivos de la vida humana y no humana, la conjunción del monstruo histórico y del monstruo climático en palabras de Quijano (2011), bajo el dominio de la fracción financiera del capital, de la desorientación definitiva e hipertecnocratización de la racionalidad instrumental, de la profundización del desempleo estructural, de las “guerras permanentes”, la teoría de la Des/Colonialidad podría ser un elemento relevante para una mejor comprensión de la compleja realidad social latinoamericana y la búsqueda de alternativas basadas en un amplio e intercultural diálogo de saberes.

Desde la mirada original sobre la historia que plantea, es posible establecer un giro ontológico, epistemológico y epistémico en

el pensamiento crítico de la región, contribuyendo al análisis de la misma con un conjunto de categorías de gran importancia, entre ellas las de colonialidad, poder, heterogeneidad histórico-estructural, totalidad social, clasificación social, nuevo horizonte histórico de sentido, reoriginalización cultural, eurocentrismo, socialización del poder, marginalidad social, entre otras.

Asimismo, puede contribuir, por un lado, a radicalizar la desobediencia epistémica, política, epistemológica, ontológica; y por otro, a legitimar formas otras de convivencia social. Respecto a lo primero, desde fines del siglo pasado han surgido en el mundo y en nuestro subcontinente, imaginarios sociales que van distanciándose de la modernidad/colonialidad, el capitalismo y el “Desarrollo”, así como de sus instituciones y expresiones básicas: el Estado y su democracia representativa, la familia burguesa y patriarcal, las discriminaciones raciales, de sexo-género, la concepción lineal y ascendente del tiempo y de la historia, la empresa capitalista y el trabajo asalariado, la “naturaleza” como exterioridad, recurso infinito y apropiable de forma privada; el conocimiento científico y tecnológico como único saber legítimo y la Universidad-profesionalización como única generadora de dicho saber; y todo esto para la acumulación de capital.²⁰ Respecto a lo segundo, la legitimación de otras formas de convivencia social, se sostiene que desde la Des/Colonialidad del poder, los Buenos vivires pueden ser considerados otro horizonte de sentido histórico, que parte del diálogo epistemológico y epistémico, del diálogo de saberes, de la interculturalidad,²¹ de racionalidades solidarias y liberadoras (Germaná, 1995; Marañón, 2014; 2017) a partir de ontologías relacionales (Escobar, 2016), basadas en la comunicación y la horizontalidad de las relaciones sociales; esto es, sin dominación ni

²⁰ Ver Marañón, 2017; Quijano, 2000a; Mignolo 2003; Wallerstein 1996; Boaventura de Sousa, 2009; Segato, 2013; Walsh, 2013; Clímaco de Assis; Ortiz, 2004.

²¹ Ver De Sousa, 2012; Walsh, 2013; Acosta, 2014; Escobar, 2015; Espinoza, 2010; Quintero, 2014; Marañón-López, 2016.

explotación. Considerando los cinco ámbitos de existencia social identificados, desde los Buenos vivires descoloniales se busca que se extiendan relaciones de reciprocidad que contribuyan a la desmercantilización en lo que se refiere al trabajo, que se abran espacios para el autogobierno, que a partir de la interculturalidad se diluyan las jerarquías entre saberes científicos y saberes no científicos, que se establezcan relaciones de igualdad y complementariedad en el ámbito del sexo-género.

Esta propuesta, surgida principalmente desde los movimientos “indígenas” latinoamericanos, sostiene la necesidad de reorganizar la vida social a partir del respeto a la Madre Tierra, la misma que debe ser considerada como un ser vivo, porque realmente lo es, como un sujeto con derecho a su reproducción y a la compensación y restauración en caso de que sea dañada. Esto implica, en el ámbito de la intersubjetividad, la deconstrucción del discurso dominante de una modernidad asociada a la razón instrumental y al capitalismo, que tiene al “Progreso”-“Desarrollo” como un punto de llegada de todo el mundo según los logros alcanzados por Europa y Estados Unidos.

Los Buenos vivires no plantean el retorno al pasado en una perspectiva fundamentalista, sino el encuentro y síntesis de dos maneras de vivir, la moderna en su sentido de emancipación humana, y la “indígena”, que tiene el aporte del trabajo solidario y una relación sujeto-sujeto con la “naturaleza”, que la relación con la Tierra en cuanto Casa Común, sea de reciprocidad.

Se trata entonces de considerar que la crisis multidimensional actual, la cual en su complejidad no tiene precedente alguno, no podrá ser comprendida y enfrentada si no se cuestionan las bases del patrón de poder moderno/colonial, capitalista, eurocentrado y patriarcal, y aquí, la Des/Colonialidad del Poder y los Buenos vivires –descoloniales– tienen mucho que decir, pues permiten vislumbrar formas otras de vida/convivencia, más allá de las relaciones de dominación y explotación impuestas por dicho patrón de poder.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto (2010). “Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza”. *Revista América Latina en Movimiento*, 454, abril.
- Acosta, Alberto (2011). “Solo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir”. En: Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Sapienza/OXFAM.
- Acosta, Alberto (2014). “El Buen Vivir, una alternativa al desarrollo”. En: Quintero, Pablo (Comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires. Del Signo.
- Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (2017). “Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible”. *Revista Direito*, 8(4).
- Artavia, Víctor (s/f). “Crítica al giro decolonial: entre el anticomunismo y el populismo reformista”. *Revista Socialismo o Barbarie*. Disponible en: <http://www.socialismo-o-barbarie.org/?p=5009>
- Burns, Bradford (1990). *La pobreza del progreso. América Latina en el siglo XIX*. México: Siglo XXI.
- Bury John (1971). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Carr, Edward (1985). *1917, Antes y después (La revolución rusa)*. Madrid: Sarpe.
- CEPAL (2018). *Panorama social de América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Climaco de Assis, Danilo (2016). “Ciencia en práctica: la emancipación desde las mujeres indígenas”. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos. UNAM, México.
- Dávalos, Pablo (2008). *Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen vivir) y las teorías del desarrollo*. Disponible en: <http://www.plataformabuenvivir.com/2011/08/davalos-reflexiones-sumak-kawsay/>
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO/Siglo XXI.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural editores.

- De Sousa Santos, Boaventura (2012). *De las dualidades a las ecologías*. La Paz. Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía- OXFAM.
- Dussel, Enrique (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural editores.
- Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- Escobar, Arturo (2009). *Contra el neo(desarrollismo), Impasse, Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Colectivo Situaciones.
- Escobar, Arturo (2014). "América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o postdesarrollo". En: Quintero, Pablo (Comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires: Del Signo.
- Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca-Sello Editorial.
- Espinoza, Roberto (2010). "Alternativas a la crisis de la modernidad/colonialidad". *Revista ALAI*, II época, XXXIV(453).
- Esteva, Gustavo (1996). "Desarrollo". En: Sachs, Wolfgang (Ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Lima: PRATEC.
- Gaussens, Pierre (2014). "Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe". *Revista Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, 23.
- Germaná, César (1995). *El socialismo indo-americano de J. C. Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociología peruana*. Lima: Amauta.
- Germaná, César (2002). *La racionalidad en las ciencias sociales*. Lima: UNMSM.
- Germaná, César (2014). "La colonialidad del poder. Una perspectiva desde el Perú". *Revista Diálogo Global*, 14(2), 12-13.
- Gudynas, Eduardo (2011). "Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo". En: Wanderley, Fernanda (Coord.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. La Paz: OXFAM-CIDES UMSA.
- Gudynas, Eduardo (2011). "Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir". En: Farah, Ivonne

- y Vasapollo, Luciano (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Sapienza/OXFAM.
- Gudynas, Eduardo (2014). “El malestar moderno con el Buen Vivir”. En: Quintero, Pablo (Comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires: Del Signo.
- Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta (2011). “El buen vivir o la disolución de la idea del progreso”. En: Rojas, Mariano (Coord.), *La medición del Progreso y del Bienestar. Propuestas desde América Latina*. México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: CAOJ.
- Klein, Naomi (2015). *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Madrid: Editorial Booket.
- Lander, Edgardo (2000). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En: Lander, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos días/CLACSO.
- López, Dania (2012). “La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: algunas reflexiones teóricas”. En: Marañón, Boris (Coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires: CLACSO.
- López, Dania (2014). “La reciprocidad en las prácticas de solidaridad económica en México”. En: Marañón, Boris (Coord.), *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina*. México: CLACSO-IIEC-UNAM.
- Lugones, María (2008). “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, 9, julio-diciembre.
- Marañón, Boris (2012). “Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir”. En: Marañón, Boris (Coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires: CLACSO.

- Marañón, Boris (2014). “Crisis global y descolonialidad: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria”. En: Marañón, Boris (Coord.), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la razón instrumentales*. México: IIEC-UNAM.
- Marañón, Boris (2016). “De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina”. *Revista Cooperativismo y Desarrollo*, 24(109).
- Marañón, Boris (2017). *Una crítica descolonial del trabajo*. México: IIEC-UNAM.
- Marañón Pimentel, Boris y López Córdova, Dania (2016). “Del desarrollo capitalista al buen vivir desde la descolonialidad del poder”. *Revista Intersticios*, 5(10).
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal: Madrid.
- Mignolo, Walter (2016). *Hacer, pensar, vivir y la decolonialidad*. México: Borde Sur/Ediciones Navarra.
- Nisbet, Robert (1986). “La idea de progreso”. *Revista Libertas*, 5, octubre.
- Ortiz, Carolina (2004). *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina: poéticas de la violencia y de la crisis*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM
- Oviedo, Atawallpa (2012). “El posmoderno Buen Vivir y el ancestral sumakawsay”. En: Guillén, Alejandro y Phélan, Mauricio (Comps.), *Construyendo el Buen Vivir*. Ecuador: PYDLOS-Universidad de Cuenca.
- OXFAM (2018). *Informe Oxfam 2018. Premiar el trabajo, no la riqueza. Informe anual sobre la distribución de la riqueza en el mundo*. Londres: OXFAM.
- Prada, Raúl (s/f). “La revolución mundial del vivir bien”. *Plataforma Interamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo*. Disponible en: <http://www.pidhdd.org/content/view/full/1850/557/>
- Quijano, Aníbal (1978). “Comentario a Fals Borda”. En: *Crítica y política en ciencias sociales. El debate sobre teoría y práctica. Tomo I*. Simposio mundial sobre investigación activa y análisis científico (1977: Cartagena, Colombia). Bogotá: Punta de Lanza,
- Quijano, Aníbal (1981). “Poder y democracia en el socialismo”. *Sociedad y Política*, 12.

- Quijano, Aníbal (1990). “Estética de la utopía”. *Hueso húmero*, 27, diciembre.
- Quijano, Aníbal (1992a). “Colonialidad, modernidad/racionalidad”. En: Bonilla, Heraclio (Ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Quijano, Aníbal (1992b). “Después de la caída. El significado de la crisis del socialismo para América Latina y Europa del Este”. En: Bonilla, Heraclio (Ed.), *Después de la caída. El significado de la crisis del socialismo para América Latina y Europa del Este*. Quito: FLACSO.
- Quijano, Aníbal (1998a). “Qué Tal Raza!”. *Familia y cambio social*. Lima: CECOSAM.
- Quijano, Aníbal (1998b). *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul.
- Quijano, Aníbal. (2000a). “Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, Edgardo (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2000b). “El fantasma del desarrollo en América Latina”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6(2), mayo-agosto.
- Quijano, Aníbal (2000/2001). “Colonialidad del poder, globalización y democracia”. *Utopías, nuestra bandera. Revista de debate político*, 188.
- Quijano, Aníbal (2001). “Poder y Derechos Humanos”. En: Pimentel, Carmen (Comp.), *Poder, salud mental y derechos humanos*. Lima: CECOSAM.
- Quijano, Aníbal (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Central-IIESCO/Siglo del Hombre Editores Bogotá.
- Quijano, Aníbal (2011). “ ‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la descolonialidad del poder”. *Ecuador Debate*, 84, diciembre.
- Quijano, Aníbal (2012). “El nudo arguediano”. En: *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, nación y literatura*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, sel. y pról. de Danilo de Assis Climaco. Buenos Aires: CLACSO.

- Quijano, Danilo (2015). “Notas sobre Bolivia y el ‘proceso de cambio’ ”. *Rebelión*. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticias/2015/2/195144.pdf>
- Quintero, Pablo (2014). “Introducción”. Quintero, Pablo (Comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires: Del Signo.
- Quintero, Pablo (2015). *Antropología del desarrollo. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ed. Kula.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rist, Gilbert (2002). *El desarrollo historia de una creencia occidental*. Madrid: Catarata.
- Segato, Rita (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Taibo, Carlos (2017). *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Buenos Aires: Libros de Anarres,
- Trigo, Abril (2019). “Una lectura materialista de la colonialidad (primera parte)”. *Alter/nativas Latin American cultural Studies Journal* (Online). Disponible en: <https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/trigo.html>
- Tortosa, José María (2010). “Para definir el buen vivir”. En: *Seminario Internacional retos del buen vivir. Democracia, movilidad humana y territorio*. Quito: PYDLOS/Ed. Cuenca.
- Unceta, Koldo (2014). *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Uzeda, Andrés (2009). “Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo”. *Traspatios*, 1.
- Wallerstein, Immanuel (1996). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (2004). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI.
- Walsh, Catherine (2013). “Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos”. En: Walsh, Catherine (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I*. Quito: Ediciones Abya-Yala.