

Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes

“Pachamamista” Discourses versus Development Policies: The Debate over *Sumak Kawsay* in the Andes

Andreu Viola Recasens

Profesor titular de Antropología Social, Universidad de Barcelona, España.

Fecha de recepción: abril 2013

Fecha de aceptación: septiembre 2013

Resumen

En este artículo se presenta una revisión crítica de la propuesta del *sumak kawsay*, *suma qamaña* o *buen vivir*, subrayando su indefinición conceptual, la idealizada concepción del mundo rural andino en la cual parece inspirarse y su falta de coherencia con las políticas macroeconómicas impulsadas hasta el momento por los Gobiernos boliviano y ecuatoriano.

Descriptor: *sumak kawsay*, desarrollo, bienestar, alternativas al capitalismo, culturas andinas, Constitución ecuatoriana, biocentrismo.

Abstract

A critical review is presented in terms of the proposal for *sumak kawsay*, *suma qamaña*, or *buen vivir* (good living), highlighting its conceptual indefinition, the idealized conception of Andean rural world in which it seems to be inspired on and its lack of coherence with the macroeconomic policies promoted to-date by the Bolivian and Ecuadorian governments.

Key words: *sumak kawsay*, development, well-being, alternatives to capitalism, Andean cultures, Ecuadorian constitution, biocentrism.

Actualmente se está gestando un creciente consenso en torno a la constatación de que la era del desarrollo inaugurada por el presidente Truman en 1949 está llegando a su fin. Factores como la lucha agónica contra el calentamiento global del planeta, el inexorable agotamiento de las reservas de combustibles fósiles (o cuando menos, del petróleo barato) o la magnitud del hambre estructural han alimentado el debate sobre la manifiesta inviabilidad del paradigma de crecimiento económico surgido de la Segunda Guerra Mundial. La alucinación colectiva que permitió creer durante décadas que el *american way of life* (con sus brutales patrones de consumo y contaminación per cápita) podría llegar a universalizarse algún día parece haberse disipado, obligándonos a asumir una realidad insoslayable: el modelo de desarrollo de los países más ricos no es generalizable en el espacio y ni siquiera es prorrogable en el tiempo.

Una de las primeras consecuencias de este replanteamiento del patrón capitalista de crecimiento de los últimos setenta años ha sido el creciente cuestionamiento de la validez, en tanto que indicador macroeconómico, del Producto Interno Bruto (PIB), cuya fiabilidad como supuesto instrumento de medición del bienestar económico de las sociedades ya había sido impugnada desde mucho tiempo atrás por parte de un gran número de estudiosos. Sin embargo, la creación del presidente Nicolas Sarkozy, en 2008, de la Comisión Internacional para la Medición del Desempeño Económico y el Progreso Social, presidida por el premio Nobel de Economía Joseph Stiglitz (Stiglitz et ál., 2013), ha contribuido a acelerar la deslegitimación del PIB y a estimular la búsqueda de parámetros alternativos para medir la calidad de vida. La trascendencia histórica de este debate no debería ser minimizada, puesto que, desde su implantación gradual a partir de 1942, el PIB se había convertido en una herramienta básica y en símbolo de la emergente *weltanschauung* desarrollista, promoviendo una visión tan reduccionista como engañosa del funcionamiento de la economía capitalista, basada en una exaltación irreflexiva del crecimiento económico ilimitado.

Entre las consecuencias más saludables de este debate podríamos destacar el cambio de actitud hacia determinados valores y estilos de vida no occidentales, que después de haber sido despreciados durante décadas por el desarrollismo eurocéntrico en tanto que “atrasados” o supuestos “obstáculos al progreso”, actualmente están siendo reevaluados e incluso reivindicados como ejemplo del imprescindible “cambio cultural” hacia un modelo de sociedad más austera y sostenible. Un caso paradigmático sería el de la creciente notoriedad de la llamada Gross National Happiness o Felicidad Nacional Bruta: en 1972, el Rey de Bután Jigme Singye Wangchuk, hastiado de escuchar comentarios despectivos sobre el bajo PIB per capita de su país, decidió esgrimir un paradigma alternativo, al cual denominó Felicidad Nacional Bruta, instituyéndolo como fuente inspiradora de las políticas de desarrollo en dicho reino hasta nuestros días. Si bien en aquellas fechas tal declaración pudo haber parecido risible a muchos tecnócratas occidentales, hoy en día ya nadie (ni siquiera la ortodoxia

neoclásica) parece burlarse de este modelo, basado en una gestión muy cuidadosa de los recursos naturales del país, la protección del patrimonio cultural local (material e inmaterial) o la imposición de severas restricciones al turismo internacional. Aunque los indicadores macroeconómicos de Bután siguen siendo hoy modestos, los estudios y sondeos apuntan a un grado de satisfacción vital de su población superior al de países con un nivel de ingresos mucho mayor¹.

Este descubrimiento en Occidente del experimento de Bután ha coincidido en el tiempo con un *boom* de publicaciones sobre la felicidad, la calidad de vida o el bienestar, definidos estos en un sentido cada vez más cualitativo (es decir, subjetivo, relacional y holístico) y menos pecuniario. Por una parte, han proliferado las revistas monográficas sobre dicha temática (*Applied Research in Quality of Life, Social Indicators Research, Journal of Happiness Studies*) y resulta interesante constatar que este *boom* no está circunscrito exclusivamente al ámbito de psicólogos y científicos sociales, sino que también está implicando a cada vez más economistas². Si bien no es el propósito de este artículo presentar un balance detallado de dicha literatura, sí que considero necesario retener alguna de las principales conclusiones que nos ha aportado.

Históricamente, la teoría económica había enfocado el fenómeno de la felicidad, el bienestar o la satisfacción vital dejando de lado sus aspectos más inmateriales (personales y subjetivos) y privilegiando una variable concreta, la renta; de esta manera, según el argumento de la "preferencia revelada", se asumió que, con independencia de otras circunstancias, todo aumento del ingreso debía traducirse automáticamente en un aumento del bienestar personal. Sin embargo, la evidencia disponible desmiente una relación lineal entre ingresos y satisfacción vital, señalando más bien la existencia de la llamada paradoja de Easterlin, según la cual tal correlación se daría únicamente en el nivel más bajo de ingresos, mientras que por encima del mínimo vital los incrementos de renta no parecen tener un impacto significativo sobre la felicidad de las personas. Esta constatación ha llevado a muchos economistas a desmarcarse del paradigma del *homo economicus* individualista y calculador, que actúa en un mundo virtual en el cual las preferencias ya le vienen dadas, y a prestar una mayor atención al estudio de los mecanismos socioculturales a través de los cuales se construyen las necesidades y las percepciones de los actores sociales de carne y hueso.

En este contexto de agotamiento de los viejos axiomas y consignas desarrollistas y de búsqueda de alternativas, no debería sorprendernos la creciente atención que están recibiendo las invocaciones a la filosofía del *buen vivir* surgidas en la región andina durante la última década. A continuación voy a plantear algunas observacio-

1 Según el Ranking de Bienestar Subjetivo, la población de Bután era en 2007 la octava más feliz del mundo (por delante de Noruega o Luxemburgo), por contraste con la posición mucho más baja que ocupa dicho reino en el *ranking* por nivel de ingresos: según los datos del Fondo Monetario Internacional, su PIB per cápita sería en 2011 de unos 5 800 USD, lo que lo sitúa en el puesto 111 del *ranking* mundial, por detrás de países como Angola, Paraguay o Jordania.

2 Así, el buscador *Econlit* (especializado en literatura económica) censa nada menos que 450 artículos publicados entre 2000 y 2008 que contienen en su título las palabras *happiness, well being* o *life satisfaction* (Pérez Asenjo, 2008: 25).

nes críticas en referencia con los discursos que se están construyendo en torno a ella, centrándome en aspectos como sus fuentes de inspiración intelectual, sus excesos retóricos, sus silencios y, sobre todo, su posible relevancia para el mundo rural andino contemporáneo.

El *buen vivir*: definición y reconocimiento constitucional

El concepto del *buen vivir* es la traducción castellana propuesta para categorías indígenas como *suma qamaña* (en *aymara*) y sus equivalentes quechuas *allin kawsay* o *sumak kawsay*. El significado de dichas expresiones sería el de una vida digna, aunque austera, que concibe el bienestar de forma holística, identificándolo con la armonía con el entorno social (la comunidad), con el entorno ecológico (la naturaleza) y con el entorno sobrenatural (los *Apus* o *Achachilas* y demás espíritus de un mundo encantado). En primer lugar, es necesario subrayar que nos encontramos ante una concepción del bienestar que no se basa en indicadores como la renta anual per cápita ni en la acumulación de bienes materiales. Por otra parte, una connotación distintiva del concepto andino de bienestar es el comunitarismo. Tal como señala Xavier Albó en su análisis etnolingüístico del concepto de *suma qamaña*, dicha categoría *aymara* denota etimológicamente una implicación colectiva, que podríamos traducir como “el saber convivir y apoyarnos los unos a los otros” (Albó, 2009: 28); es decir, un modelo de desarrollo que fomenta el bienestar de unos a expensas del ‘malestar’ de otros sería incompatible con el *suma qamaña*. Esta categoría está muy relacionada con el concepto de *thakhi*, literalmente “camino”, que en su sentido figurado se refiere al itinerario personal por el cual deben transitar todos los miembros de la comunidad, y que implica un creciente compromiso e incluso sacrificio personal, como el gran esfuerzo económico asociado al desempeño de los sucesivos cargos comunales rotatorios (Albó, 2009: 30-34).

La incorporación de los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña* a las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia ha contribuido decisivamente a popularizarlos y a convertirlos en objeto de análisis y debate a nivel internacional. Examinemos, por lo tanto, la forma en la que han quedado plasmados dichos conceptos en ambos textos constitucionales y las posibles consecuencias que podrían desprenderse de dicha inclusión. En el caso de la Constitución ecuatoriana de 2008, la principal alusión aparece en el capítulo 2.º, sección 2.ª, artículo 14.º:

Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay* (Constitución del Ecuador, 2008).

Tal como ha señalado Arturo Escobar, esta declaración contrasta con los objetivos y la retórica del Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 elaborado por el Gobierno de Rafael Correa, imbuido de una visión economicista y tecnocrática del desarrollo, reflejada en el uso omnipresente de categorías como “crecimiento económico”, “crecimiento integral”, “productividad”, “eficiencia” y “competitividad” (Escobar, 2010). De hecho, si centramos nuestro análisis en el ámbito de la política agraria, podemos constatar un notable contraste entre las invocaciones a la sostenibilidad contenidas en el texto constitucional y el contenido concreto de las medidas sectoriales impulsadas por la administración de Correa, en paralelo con la elaboración y aprobación de la Carta Magna: así, por ejemplo, de un paquete total de 415 millones de dólares en concepto de subsidios agrícolas, casi el 70% (287 millones) estaba destinado a subsidiar la compra de insumos químicos (Gudynas 2008: 517).

En el caso de la Constitución boliviana de 2009 las expectativas generadas en torno a la inclusión de consignas indígenas han sido mayores, sobre todo porque el Gobierno de Evo Morales mantiene un vínculo mucho más orgánico que el de Rafael Correa con los movimientos campesinos e indígenas de base. Sin embargo, la plasmación concreta del principio del *buen vivir* en el texto boliviano tampoco está exenta de ambigüedades e imprecisiones, como veremos a continuación. Encontramos la primera referencia a dicho principio en el artículo 8.º, epígrafe 1.º:

El estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi marael (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

Tras este batiburrillo de conceptos de origen andino y guaraní (y de significado muy heterogéneo), se ofrece algo parecido a una exposición de objetivos concretos relativos al *buen vivir* en el artículo 313:

Para eliminar la pobreza y la exclusión social y económica, para el logro del vivir bien en sus múltiples dimensiones, la organización económica boliviana establece los siguientes propósitos:

1. Generación del producto social en el marco del respeto de los derechos individuales, así como de los derechos de los pueblos y las naciones.
2. La producción, distribución y redistribución justa de la riqueza y de los excedentes económicos.
3. La reducción de las desigualdades de acceso a los recursos productivos.
4. La reducción de las desigualdades regionales.
5. El desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales.
6. La participación activa de las economías pública y comunitaria en el aparato productivo.

Sin embargo, al igual que en el caso ecuatoriano, es evidente el contraste entre las implicaciones ecológicas y comunitaristas inherentes al principio del *buen vivir* y el modelo de política macroeconómica promovido por el gobierno de Morales, bautizado por su vicepresidente García Linera con la controvertida etiqueta de “capitalismo andino-amazónico”. Si bien es indiscutible el valor de las políticas sociales emprendidas por la administración Morales (como el bono Juancito Pinto, el bono Juana Azurduy o la renta Dignidad, entre otras), en líneas generales, su política económica ha sido mucho más pragmática (y menos rupturista) de lo que podría desprenderse de una lectura descontextualizada de determinados pasajes constitucionales o de la propia retórica de su partido. De hecho, su política económica –calificada por un analista como un “desarrollismo con disciplina fiscal” (Stefanoni, 2007: 73)– no ha representado ningún *pachakuti* (en el sentido de cataclismo, de darle la vuelta al orden preexistente), sino más bien una decidida estrategia de recuperación por parte del Estado del protagonismo económico que tuvo tras la Revolución de 1952 y que perdió rápidamente a partir de 1985, a causa de las políticas privatizadoras y ‘entreguistas’ de la derecha neoliberal. Sin embargo, no hay en esta redefinición del modelo económico ningún indicio significativo de ruptura epistemológica con el paradigma desarrollista dominante desde la Segunda Guerra Mundial; ni siquiera parece evidente que la agricultura campesina e indígena haya sido nunca una de sus prioridades en materia económica, como ponía de manifiesto el vicepresidente García Linera al exponer su jerarquía de objetivos:

El Estado es lo único que puede unir a la sociedad, es el que asume la síntesis de la voluntad general y el que planifica el marco estratégico y el primer vagón de la locomotora económica. El segundo es la inversión privada boliviana; el tercero es la inversión extranjera; el cuarto es la microempresa; el quinto, la economía campesina y el sexto, la economía indígena. Éste es el orden estratégico en el que tiene que estructurarse la economía del país (citado por Stefanoni, 2007: 72).

Como conclusión provisional, si bien podemos saludar la inclusión en ambos textos constitucionales del *buen vivir*, en tanto que símbolo de una concepción del desarrollo más sostenible y más respetuosa con el acervo cultural e identitario de las poblaciones indígenas, también deberíamos constatar serias dudas respecto a la viabilidad práctica de algunos de los planteamientos plasmados en ambas leyes fundamentales, dada su imprecisión conceptual y su ambigüedad. Por todo ello, no podemos suscribir aquellas valoraciones entusiastas que parecen atribuir a las novedades contenidas en ambos textos constitucionales una capacidad demiúrgica para transformar por sí mismas la realidad social, y que en el fondo constituirían un claro ejemplo de ‘juridicismo’, es decir, de aquella actitud consistente, según Pierre Bourdieu, en “...hacer de la regla el principio de las prácticas y, más precisamente, en deducir éstas de las reglas encargadas de regirlas...” (Bourdieu, 2001: 153).

Tanto el Gobierno de Rafael Correa como el de Evo Morales constituirían ejemplos perfectamente representativos del modelo de desarrollo designado por Eduardo Gudynas como “neo-extractivismo progresista”, adoptado prácticamente por la totalidad de Gobiernos reformistas sudamericanos de la última década, y que si bien ha aportado algunos cambios notables en relación con el modelo seguido por las administraciones neoliberales de los años ochenta y noventa (básicamente, un mayor protagonismo económico del Estado y una mayor presión fiscal sobre las exportaciones), a la vez ha mantenido (o incluso potenciado) el tradicional modelo productivo de carácter extractivista, basado en la exportación masiva de recursos naturales —especialmente, de minerales e hidrocarburos—, escasamente diversificado, muy dependiente de las fluctuaciones de los mercados internacionales y generador de externalidades (negativas) sociales y medioambientales (Gudynas, 2010). Desde esta perspectiva, el análisis de la *realpolitik* desarrollista de ambas administraciones debería llevarnos, cuando menos, a relativizar el carácter supuestamente “alternativo” y “post-capitalista” que algunos comentaristas han atribuido a ambas constituciones (a partir de una lectura presumiblemente descontextualizada de algunos de sus artículos) y a preguntarnos hasta qué punto son compatibles los valores del *buen vivir* con dicho modelo macroeconómico. Por esta razón, no podemos compartir la euforia de aquellos autores que han celebrado la incorporación del *sumak kawsay* a la nueva Constitución ecuatoriana como un “hito trascendental” para “re-fundar” el Estado y la sociedad, y capaz de abrir una nueva concepción del mundo en abierta ruptura con los esquemas eurocéntricos, coloniales y capitalistas de los 200 años precedentes (Walsh, 2009: 228).

Otros analistas han subrayado la trascendencia histórica del “giro biocéntrico” subyacente a la Constitución ecuatoriana (Gudynas, 2009). Concretamente, el artículo más llamativo —y posiblemente más polémico— de dicha ley fundamental, establece que la Pachamama o naturaleza “...tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (artículo 72.º). Desde esta perspectiva, el reconocimiento de la Pachamama como sujeto de derecho implicaría la institucionalización de una visión biocéntrica de las relaciones con la Naturaleza, trascendiendo el discurso (antropocéntrico, materialista y utilitarista) de la Modernidad y del mito del Desarrollo. Sin embargo, sin entrar a valorar la coherencia o la solidez intelectual de dicha propuesta (véase Sánchez Parga 2011 para una crítica en profundidad) ni su compatibilidad con la política económica impulsada por la administración de Correa —aspecto sobre el cual Gudynas también parece albergar serias dudas (Gudynas, 2009: 44)—, sí que considero necesario cuestionar la aparente complementariedad entre tal retórica biocéntrica y los planteamientos del *sumak kawsay*.

El biocentrismo (es decir, la tradición filosófica que atribuye un valor intrínseco e inmanente a la naturaleza, independiente de los intereses y necesidades de los seres

humanos) es un planteamiento estrechamente asociado a la *Deep Ecology* o ecología profunda, movimiento conservacionista surgido en el mundo occidental durante los años setenta; fue el filósofo noruego Arne Naess quien acuñara dicha denominación en 1972. Teniendo en cuenta que la *Deep Ecology* se ha dedicado a promover la creación de grandes parques naturales (deshabitados), podemos preguntarnos si tal concepción de la conservación de los recursos naturales es económica y socialmente viable en países como Ecuador³. De hecho, las alusiones a la Pachamama en el texto constitucional no deberían llevarnos a engaño, puesto que sus fuentes intelectuales parecen más próximas a la ecología profunda que a las demandas o discursos indígenas⁴.

Desde este punto de vista, el referido biocentrismo no reflejaría las demandas y aspiraciones de los pueblos indígenas, sino incluso podría amenazarlas; si bien los pueblos indígenas pueden haber reclamado tradicionalmente una relación más respetuosa y equitativa con la Pachamama, difícilmente podrían suscribir un planteamiento que absolutizara los derechos de la Tierra⁵, hasta el punto de llegar a enfrentarlos, potencialmente, con el propio derecho a la subsistencia de sus habitantes. Si bien este argumento puede parecer a priori un tanto exagerado, no está de más recordar que durante las últimas décadas algunas organizaciones conservacionistas del Norte lo han llevado a la práctica hasta sus últimas consecuencias, expulsando a poblaciones campesinas o tribales de sus territorios para convertirlos en parques naturales gestionados con una lógica estrictamente biocéntrica, situación denunciada por Ramachandra Guha en un contundente artículo en el cual criticaba las implicaciones eurocéntricas y antisociales de la ecología profunda, y que dio lugar a un debate con Arne Naess (Guha, 1997).

3 La rotunda declaración de los derechos de la Pachamama del artículo 72.º puede entrar en colisión con el artículo 75.º, que reconoce el derecho de “personas, comunidades, pueblos y nacionalidades” a “beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir”; si el argumento para armonizar ambos artículos consiste en invocar criterios de sostenibilidad o de necesidad económica, el problema residirá en quién define tales criterios, sobre todo, si partimos de la base de que para un “ambientalista radical” (etiqueta con la que suelen autodefinirse los militantes de la *Deep Ecology*), el “respeto integral” de la Pachamama sería virtualmente incompatible con cualquier forma de explotación de recursos naturales.

4 Según algunos medios de comunicación ecuatorianos, el apartado sobre los derechos de la naturaleza habría sido redactado por un grupo de asesores (conservacionistas norteamericanos) del Presidente de la Asamblea Constituyente, Alberto Acosta. Eduardo Gudynas relativiza dicha influencia foránea al señalar algunos precedentes del biocentrismo en Ecuador, aunque también menciona que otros asesores que intervinieron en el proceso (los constitucionalistas europeos) se opusieron a la inclusión de dicho apartado, por considerarlo “una excentricidad” (Gudynas, 2009: 41).

5 Gudynas reconoce que no todas las prácticas de los pueblos originarios son necesariamente compatibles con un estricto biocentrismo, pero minimiza el problema al señalar que las tradiciones andinas expresadas en el *sumak kawsay* y la “ética ambiental” promovida por la ecología profunda tienen “muchas resonancias” en común (Gudynas, 2009: 40). En realidad, la relación entre pueblos indígenas y organizaciones conservacionistas, en la que algunos pretendían ver años atrás una supuesta alianza “natural” de intereses, ha demostrado ser muy inestable y conflictiva, puesto que la suprema aspiración indígena suele ser el control del territorio, incluyendo la capacidad de decisión sobre el uso de todos sus recursos naturales, mientras que el objetivo de las organizaciones ambientalistas internacionales suele consistir en imponer lo que la Confederación Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA) ha denunciado como un “conservacionismo de museo”, incompatible con las necesidades de subsistencia de la población local.

Mistificación del *buen vivir*

Existen numerosos indicios para atribuir un papel poco menos que determinante (tanto por lo que se refiere a las alusiones a la *suma qamaña* y al *sumak kawsay* en las constituciones ecuatoriana y boliviana como a la amplia difusión de dichos conceptos durante los últimos años) a toda una serie de actores ajenos al campesinado andino, como sería el caso de determinadas ONG, intelectuales o incluso de asesores y consultores internacionales que participaron en los respectivos procesos constituyentes. Esta participación es perfectamente legítima y no debería inspirar ninguna susceptibilidad, sobre todo en el caso de personas o instituciones caracterizadas por un incuestionable compromiso con el respeto a la diversidad cultural y las demandas de los pueblos indígenas. Sin embargo, este rol no siempre está exento de riesgos, puesto que la falta de contacto directo con la realidad cotidiana de aquellos a quienes uno pretende 'representar' puede llevar a la adopción de planteamientos idealizados, irreales y esencialistas sobre sus necesidades, sus aspiraciones y en definitiva, sobre su *modus vivendi*⁶. A propósito del proceso constituyente boliviano, el politólogo Jorge Lazarte, desde su experiencia como participante en la Asamblea Constituyente, ha cuestionado el papel que en su opinión desempeñó la "romería" de consultores y asesores internacionales que intervinieron en la elaboración del texto, contribuyendo a escorarlo hacia un etnicismo más pronunciado que en la versión inicial manejada durante la elección de la Asamblea (Lazarte, 2009: 100). Como veremos a continuación, este sesgo también es detectable en algunas de las formulaciones teóricas más influyentes que se han publicado hasta el momento sobre el *buen vivir*.

Una somera revisión de la literatura disponible en la actualidad sobre el *sumak kawsay* nos lleva a constatar que, pese a la creciente popularidad del concepto, que ya está desbordando su ámbito natural (la región andina) para extenderse por todo el continente e incluso más allá (entre organizaciones ecologistas, altermundialistas o relacionadas con la solidaridad internacional o las luchas indígenas), la bibliografía dedicada al análisis riguroso y sistemático de dicho concepto (de su definición, de sus contenidos y de su contextualización social) todavía es insuficiente. Por otra parte, que todo este material haya sido publicado durante la última década y que sea imposible encontrar referencias a dicho concepto en la copiosa literatura etnográfica sobre comunidades andinas anterior al cambio de milenio, debería llevarnos a reflexionar sobre su ontología y sobre su representatividad. Mi interpretación es que

6 Esta fue la contradicción estructural del movimiento indigenista de los años veinte. El compromiso político de los intelectuales indigenistas con el campesinado indígena se tradujo en una encomiable movilización contra el 'gamonalismo', pero la absoluta exterioridad respecto al colectivo al cual pretendían "redimir" se tradujo en una serie de actitudes y prejuicios de carácter etnocéntrico y paternalista. Esta situación presenta analogías en la actualidad con determinados discursos y prácticas muy presentes en algunos sectores de la cooperación internacional, que suelen manejar concepciones apriorísticas y simplistas de los pueblos indígenas y de su problemática.

nos encontramos ante un caso de “tradición inventada”⁷, en la medida en que algunos intelectuales, al divulgar una versión idealizada de la cosmovisión y los valores de las culturas andinas y convertirla en una alternativa a la visión desarrollista (individualista, economicista, etnocida y ambientalmente agresiva) promovida durante décadas por Gobiernos e instituciones de desarrollo habrían contribuido a sobredimensionar y reificar su significado.

En general, la literatura divulgativa y apologética sobre el *sumak kawsay* ha proyectado hasta ahora una visión abstracta e inconcreta de dicho concepto, más propia de una declaración de principios que de un programa político-económico viable. Una carencia habitual en esta literatura suele ser la falta de contextualización y de información empírica sobre las condiciones de vida actuales de las comunidades indígenas y campesinas, ya que los propagandistas del *buen vivir* suelen esgrimir una visión idealizada y ahistórica de las comunidades andinas (Ruiz Arrieta, 2010), presentándolas como entidades autosuficientes ajenas al mercado y basadas en la reciprocidad, como si se tratara de *ayllus* precolombinos. De hecho, en prácticamente la totalidad de la bibliografía sobre el *buen vivir* parece detectarse cierta *econofobia*, o cuando menos, cierta aversión a introducir informaciones cuantitativas sobre ingresos, producción o consumo familiar, y algún texto incluso justifica teóricamente esta exclusión, presentándola como una opción deseable para escapar de la perspectiva etnocéntrica y economicista a la cual –al parecer– nos conduciría inevitablemente el uso de este tipo de datos (Calestani, 2009); pero considero que este argumento se basa en un malentendido, el de creer que el problema fundamental de indicadores como el PIB no es su carácter reduccionista (que identifica automáticamente calidad de vida con ingreso per cápita) o su extrapolación universal (es decir, descontextualizada), sino su carácter cuantitativo.

Un ejemplo extremo de esta tendencia lo encontraríamos en la recopilación de textos editada en Bolivia por el filósofo Javier Medina (2001), probablemente la publicación más ambiciosa que se haya editado hasta el momento sobre la temática, sobre todo si tenemos en cuenta la relación de participantes, que incluye además de varias contribuciones del propio Medina, aportaciones de personal del PRATEC y de AGRUCO –dos de las ONG más prestigiosas que trabajan en el campo de la agroecología en la región andina–, y también de intelectuales aymaras como Simón Yampara, reconocido en Bolivia como uno de los principales inspiradores del debate actual sobre la noción de *suma qamaña*. Para empezar, resulta sorprendente

7 Eric Hobsbawm define las tradiciones inventadas como “...una serie de prácticas, normalmente gobernadas por unas reglas aceptadas explícita o tácitamente, y un ritual de carácter simbólico, que pretenden inculcar ciertos valores y normas de conducta por repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, tratan de establecer continuidad con un pasado histórico adecuado [...]. No obstante, en cuanto a la referencia a un pasado histórico, la peculiaridad de las tradiciones “inventadas” consiste en que la continuidad con el pasado es en gran medida ficticia. Se trata de respuestas a situaciones nuevas que adoptan la forma de referencia a situaciones antiguas, o que establecen un pasado propio a través de una repetición casi obligatoria...” (Hobsbawm, 1983: 1-2, traducción propia).

que una obra de esta naturaleza, que aparentemente pretende divulgar y reivindicar la concepción andina del bienestar, pueda permitirse una casi absoluta ausencia de referencias a la muy abundante literatura etnográfica sobre comunidades andinas, agravada, además, por la nula presencia de datos empíricos sobre la economía política de la agricultura andina (tenencia de la tierra, ingresos familiares, políticas agrarias). ¿Cuáles son, pues, los instrumentos conceptuales utilizados en esta obra para fundamentar y contextualizar su interpretación de la concepción andina de la 'vida buena'? Pues aparte de diversos conceptos biológicos y filosóficos, sorprende la abundancia de referencias a la llamada 'espiritualidad New Age', incluyendo citas de la psicología profunda de Carl Gustav Jung, el *Tao de la física* de Fritjof Capra, aportaciones del neochamanismo, la Kabbalah judía y la *Deep Ecology* o la inevitable Hipótesis Gaia.

Si llegados a este punto podemos sospechar que dicha obra no pretende presentar los valores y las prácticas de indígenas empíricos (esto es, de carne y hueso), sino de un "indio hiper-real" (Ramos, 1994) abstracto y metafísico; la sospecha toma cuerpo al constatar que, incomprensiblemente, uno de los textos seleccionados por el compilador es el tan famoso como desacreditado documento atribuido al Jefe Seattle, es decir, su supuesta *Carta al Jefe blanco en Washington* (Medina, 2001: 41-45)⁸. El carácter artificioso de dicha carta es, en cualquier caso, consistente con la visión andinista⁹ que transmite el texto de Medina; para empezar, en todo momento se nos presenta el mundo andino como una entidad monolítica, homogénea y atemporal, sin matices ni contrastes internos: desde esta perspectiva, las condiciones de vida en un *ayllu* del altiplano, en una ex hacienda de los valles interandinos o en un asentamiento de colonizadores en la selva serían perfectamente intercambiables, por no mencionar una omisión clamorosa en buena parte de la literatura sobre el *buen vivir* como es la masiva presencia indígena en las ciudades.

Es evidente que durante los últimos cincuenta años un intenso flujo migratorio ha llevado a millones de migrantes de extracción campesina y/o indígena a instalarse

8 En dicho documento, atribuido al Jefe Seattle de la tribu de los Suquamish (en la costa noroccidental de los Estados Unidos) y datado en 1854, su supuesto autor se dirige al Presidente de los Estados Unidos para formular una serie de reproches ecológicos a los colonizadores blancos, siendo uno de sus pasajes más citados el siguiente: "He visto millares de bisontes pudriéndose en la pradera, abandonados por el hombre blanco que los abatía a tiros, disparados desde un tren en movimiento..." (Medina, 2001:43). Pues bien, el Jefe Seattle, aunque existió realmente nunca hubiera podido pronunciar esas palabras, puesto que constituyen un flagrante anacronismo histórico, ya que en aquellas fechas (1854) la llegada del ferrocarril a la Costa Oeste apenas era un proyecto. En realidad, el texto que ha despertado tanto entusiasmo entre los ecologistas de medio mundo es básicamente apócrifo. El punto de partida de esta impostura intelectual es la transcripción y traducción al inglés publicada en 1887 de la respuesta que Seattle había dado al representante enviado por Washington para negociar el inmediato ingreso de los Suquamish en una reserva, pero los mensajes ecológicos del texto fueron añadidos por Ted Perry en 1970. El éxito de esta versión 'inventada' ha sido mucho mayor del que pudiera haber cosechado cualquier reproducción fidedigna del documento original, precisamente porque la versión de Perry ofrecía a la audiencia occidental aquello que ésta esperaba, esto es, el estereotipo del "buen salvaje ecológico" (Redford, 1990).

9 El "andinismo" o "discurso andinista" es una denominación introducida por antropólogos como Orin Starn o William Stein (e inspirada en el *Orientalismo* de Edward Said) para criticar aquellas visiones esencialistas y reificadas de las culturas andinas, que minimizan su diversidad interna y, sobre todo, las sitúan fuera de la historia, como un mundo atemporal e inmutable.

en las áreas metropolitanas de la región andina. Sin embargo, pese a la magnitud de dicho fenómeno, todavía hoy parece muy arraigada en amplios sectores de la opinión pública la tendencia automática a asociar lo que en el pasado reciente se denominó “la cuestión indígena” con un contexto exclusivamente agrario y rural, pese a que tal representación ya comienza a constituir un flagrante anacronismo: así, por ejemplo, según el Censo Nacional de Población y Vivienda de Bolivia (2001), el 53% de los bolivianos mayores de 15 años que se autoidentificaron etnoculturalmente como quechuas o *aymaras* vivían en un medio social urbano. Este dato suscita serios interrogantes sobre la relevancia y la viabilidad actuales del *buen vivir*, en la medida en que las condiciones de vida y de trabajo (en sectores como la economía informal, la construcción o el servicio doméstico) de los migrantes indígenas en las ciudades parecen difícilmente compatibles con las connotaciones armónicas y comunitaristas del concepto andino de bienestar.

Otra omisión desconcertante en el texto (y de hecho, en prácticamente toda la literatura existente sobre el *buen vivir*) es la de la significativa presencia de evangélicos entre la población originaria de la región andina. Si bien las cifras esgrimidas habitualmente suelen situar el porcentaje de evangélicos en torno al 15% de la población total, parece evidente que su implantación real entre la población indígena supera dicha proporción, especialmente en el altiplano *aymara*, entre los colonizadores del trópico y, sobre todo, entre los migrantes urbanos. Teniendo en cuenta el excesivo énfasis en la cosmovisión y la ritualidad animistas por parte de los divulgadores del *buen vivir* (en detrimento de otros aspectos, como la producción o el consumo), resulta difícil imaginar cuántos originarios de fe evangélica –sobre todo entre los adscritos a las iglesias menos tolerantes con los rituales y tradiciones andinas– podrían sentirse cómodos entre tanta retórica y parafernalia ‘idólatra’: ello implicaría que en los términos en los que está siendo promovido el *buen vivir* al día de hoy, tal vez una cuarta o quinta parte de la población quechua y aymara podría llegar a sentirse excluida.

Finalmente, quiero comentar la afirmación de Medina según la cual “las sociedades amerindias son básicamente sociedades anti-desarrollo”, que habrían “resistido” al desarrollismo de forma sistemática durante quinientos años (Medina, 2001: 176). En mi opinión, sería más plausible señalar que es el desarrollo el que históricamente ha demostrado una orientación antiindígena; es decir, un *modus operandi* poco menos que incompatible con los intereses y las necesidades de los pueblos indígenas, mientras que la aseveración de Medina parece poco representativa de la actitud real del campesinado andino (mucho más ambivalente y sobre todo, pragmática) ante el aparato del desarrollo. Si bien los intelectuales indígenas han expresado su abierto rechazo a los efectos etnocidas del desarrollismo desde mucho tiempo atrás (el *Manifiesto de Tiwanaku* redactado por intelectuales *aymaras* en 1973 ya criticaba las políticas de desarrollo por su imitación servil de los patrones económicos del Primer Mundo), en cambio, para el campesino lo verdaderamente importante de una

tecnología o proyecto es que 'funcione', más que su origen histórico-cultural o sus presupuestos epistemológicos y discursivos (Briggs, 2005: 110-111). Si bien es cierto que los decepcionantes resultados de muchos proyectos han generado malestar entre el campesinado, más que un rechazo apriorístico e indiscriminado a toda forma de desarrollo lo que habitualmente encontramos sobre el terreno es una respuesta mucho más ambivalente, no exenta en ocasiones de actitudes clientelares o picarescas.

Conclusiones

La coyuntura actual nos lleva a constatar que el desarrollismo surgido de la Segunda Guerra Mundial es un callejón sin salida, que ha conducido a la humanidad a las puertas de un colapso ecológico global a la vez que se ha mostrado totalmente incapaz de eliminar aquellas lacras (hambre estructural, desigualdades económicas abismales) que supuestamente habían de ser erradicadas a través del crecimiento económico sostenido e ilimitado. En este contexto, la figura del *besserwessie* (literalmente, el "Occidental sabelotodo")¹⁰ parece un anacronismo trasnochado, puesto que el mundo occidental difícilmente puede aspirar hoy a conservar el monopolio sobre la verdad, en la medida en que las recetas y soluciones que ha exportado durante décadas parecen haber sido por lo menos tan dañinas como los "males" que pretendía remediar. La incierta transición hacia la era del postdesarrollo a la cual parece abocada la humanidad en el presente deberá caracterizarse, necesariamente, por un diálogo plural –en lugar del monólogo inaugurado a bombo y platillo por el presidente Truman en 1949– en el que los pueblos del Sur sin duda deben poder aportar sus propias experiencias y propuestas: el creciente interés internacional que están suscitando hoy alternativas locales como el *sumaq kawsay* andino o la *Felicidad Nacional Bruta* de Bután ilustraría este fenómeno. El mundo rural andino (y el Tercer Mundo en general) ya no puede seguir siendo percibido desde el imaginario occidental como un "vacío" a rellenar y completar desde el exterior, por parte de legiones de técnicos y cooperantes occidentales actuando como "mercaderes" del 'progreso' que aportan en sus alforjas técnicas agrícolas modernas, formas de organización o racionalidad tecno-científica para solventar las "carencias" de la población local, según la perspicaz metáfora de François Greslou inspirada en su experiencia profesional como ingeniero agrónomo en los Andes peruanos (Greslou, 1994: 239).

Sobre el papel, la propuesta del *sumak kawsay* puede ser vista como una interesante iniciativa local, coherente y complementaria con las corrientes europeas parti-

10 El concepto de *besserwessie* es un irónico juego de palabras, resultado de la contracción entre *besserwisser* (literalmente, "sabelotodo", pedante) y *wessie*, "proveniente del Oeste", es decir, "occidental". Dicho término fue acuñado durante los años noventa en la extinta República Democrática de Alemania para caracterizar la actitud prepotente de la legión de políticos, técnicos y burócratas germano-occidentales que a partir del proceso de unificación llegaron a los departamentos orientales para 'modernizar' sus estructuras sociales y económicas.

darias del decrecimiento, en tanto que orientada –al igual que aquellas– a combatir y remediar los estragos causados por la civilización del despilfarro, de la destrucción medioambiental y de la desigualdad instaurada por la ideología desarrollista. Sin embargo, la notable ambigüedad e inconcreción con la que dicho *buen vivir* ha sido definido hasta el momento –tanto por parte de sus ideólogos como de los textos constitucionales ecuatoriano y boliviano– acarrea ciertos riesgos, siendo uno de los más evidentes la posibilidad de que éste acabe convirtiéndose en un “concepto-ameba”; es decir, en una categoría de uso tan omnipresente e indefinido que llegue a quedar vacía de significado, actuando como una muletilla inofensiva, a la cual cada interlocutor pueda atribuir la connotación que le convenga, tal como parece haber sucedido durante las últimas décadas con el concepto de “desarrollo sostenible”. En este sentido, la vaguedad de las declaraciones oficiales sobre el *buen vivir* en Ecuador y Bolivia¹¹ y su escasa plasmación hasta el momento en políticas concretas contrasta nítidamente con la preocupación obsesiva de las autoridades de Bután por operativizar y aplicar sistemáticamente los preceptos de la Felicidad Nacional Bruta a todas y cada una de las políticas sectoriales impulsadas en dicho reino.

Un ejemplo de este riesgo de banalización nos lo ofrece el acelerado proceso de internacionalización que parece estar experimentando el *buen vivir* en la actualidad. Si la propia Constitución boliviana ya parece extrapolar (de forma un tanto forzada) dicha filosofía a los pueblos de habla Guaraní del Oriente boliviano, durante los últimos años su uso parece haberse extendido por gran parte de América Latina, siendo enarbolado en la actualidad por poblaciones amazónicas como los shuar, por comunidades afroecuatorianas, por los mapuches de Chile o incluso por algunas organizaciones Mayas de Guatemala, pero este mimetismo no está exento de contradicciones, puesto que el valor potencial del *sumak kawsay* reside precisamente en su carácter local, es decir, en su arraigo en un contexto sociocultural concreto, y éste, obviamente, no puede ser exportado automáticamente junto con el concepto¹².

Otro riesgo asociado a la vaguedad conceptual con la que está siendo difundido e institucionalizado el discurso sobre el *buen vivir* consistiría en su uso potencial como pretexto para una posible idealización de carácter esencialista y ahistórico del mundo rural andino, minimizando sus tensiones internas y las serias amenazas que se cier-

11 Pablo Stefanoni menciona una reunión celebrada en 2010 en la que cada representante del Gobierno boliviano o del partido oficialista (el MAS) le atribuyó un significado diferente al concepto de *suma qamaña*, y el espectro de interpretaciones propuestas incluía, entre otras, su identificación con los valores de los comerciantes aymaras, con el modelo del Estado del bienestar europeo o con un proyecto anticapitalista (Stefanoni, 2012: 12-4).

12 El uso del *sumak kawsay* como “tradición importada” puede resultar incoherente con la historia y la cultura de otros pueblos no andinos, que no necesariamente comparten con quechuas y aymaras su tradición comunitarista (gestión comunal de recursos, formas de trabajo colectivo como la *minka*, sistema de cargos, etc.). Un caso chocante sería el de los shuar, caracterizados históricamente por su patrón de asentamiento disperso, por su condición de sociedad políticamente acéfala y por una absoluta autonomía doméstica en el plano de las estrategias de subsistencia. En este mismo sentido, deberíamos preguntarnos si la religión mayoritaria en Bután (el budismo *vajrayana* o tántrico) no ha sido una variable crucial para el aparente éxito de la *Gross National Happiness*.

nen sobre él en la actualidad. La ausencia, por el momento, de criterios operativos para definir qué prácticas concretas podrían ser identificadas y promovidas como genuinos ejemplos de *sumak kawsay*, puede dar lugar a una tendencia a la percepción automática y acrítica de cualquier manifestación asociada con la “tradición andina” como un modelo normativo de conducta, con independencia de su incidencia real en el bienestar (individual o colectivo) de la población originaria¹³. Por otra parte, la literatura disponible sobre el tema, centrada en ideales culturales abstractos y en percepciones subjetivas, no nos ha aportado hasta el momento ninguna explicación práctica sobre cómo es posible el *buen vivir* para una familia campesina (de entre las centenas de miles que ‘malviven’ en idéntica situación en la región andina) que dispone de menos de una hectárea de tierra.

En este sentido, no deberíamos minimizar la influencia que determinadas modas intelectuales foráneas (como la *Deep Ecology*), pese a su origen ajeno a la realidad social de los países andinos y a la idiosincrasia cultural de sus pueblos indígenas, pueden llegar a ejercer en el futuro sobre la representación colectiva del campesinado andino o incluso sobre las políticas de desarrollo rural en la región, teniendo en cuenta la notable receptividad de buena parte del aparato de la cooperación internacional a este tipo de imágenes estereotipadas de las poblaciones amerindias¹⁴. La antropóloga Alcida Rita Ramos analizó el proceso a través del cual, a partir de los años ochenta diversas ONG ecologistas o neoindigenistas del Brasil habían construido y difundido la imagen de un “indio hiper-real” de cartón-piedra (una versión postmoderna del ‘buen salvaje’ rousseauiano), la pura y estilizada alteridad; imagen que encajaba mucho mejor con las expectativas de las contrapartes y las agencias gubernamentales del Norte de las cuales obtenían su financiamiento: de esta manera, dichas ONG, ante el dilema de optar por las demandas de los indios de carne y hueso o de satisfacer las fantasías exotistas de la cooperación internacional habrían seleccionado un *producto* acomodado a los prejuicios y estereotipos de sus patrocinadores (Ramos, 1992).

Por otra parte, tal como señalaba Luciano Martínez para el caso ecuatoriano, el creciente énfasis de las políticas e instituciones de desarrollo rural en un enfoque micro, si bien puede haber fomentado iniciativas interesantes de descentralización política, también ha ido acompañado de un notable abandono de los problemas estructurales de la sociedad rural, el cual ha fomentado una idealización localista del

13 Un ejemplo interesante sería el sistema de cargos, siendo el cumplimiento de las obligaciones inherentes a dicho sistema uno de los elementos esenciales del concepto *aymara* de *suma qamaña*. Sin embargo, aunque dicha institución tenga importantes implicaciones para el buen funcionamiento de las comunidades originarias (como la percepción de los cargos como un sacrificio personal y familiar que demuestra públicamente el compromiso con la comunidad), podemos considerar cuando menos paradójico que un estilo de vida promocionado como ejemplo de frugalidad, sostenibilidad y bienestar, pueda implicar un gasto desmesurado –incluso superior al ingreso anual de la unidad doméstica que asume el cargo y que a menudo implica cierto grado de endeudamiento– para sufragar la fiesta asociada al cargo.

14 Tal vez no sea superfluo recordar que buena parte de las actividades y publicaciones dedicadas a promover el *buen vivir* en Bolivia han sido financiadas o publicadas por agencias de la cooperación internacional, como por ejemplo, la GTZ (la cooperación oficial alemana).

mundo campesino mayormente desvinculada de la dinámica económica regional, nacional e internacional (Martínez, 2004: 25). Resulta irónico que esta discusión sobre los riesgos de la difusión de una imagen idealizada y ahistórica de los pueblos originarios de la región andina tenga lugar en el mismo momento en que el futuro económico de las comunidades andinas y de la agricultura campesina en general está siendo severamente amenazado por discursos y políticas de carácter tecnocrático que cuestionan su viabilidad como productores agrícolas: así, por ejemplo, un inquietante informe del Banco Mundial (*World Development Report 2008: Agriculture for Development*) desahuciaba públicamente a los campesinos pobres del Tercer Mundo, dictaminando que su “ineficiencia” productiva les condenaría a abandonar la agricultura en un futuro inmediato, y no solo no sugería ninguna medida para mitigar tal fenómeno, sino que los redactores del documento incluso se atrevían a recomendar a los gobiernos del Sur que se dedicaran a promover y acelerar activamente dicha transición.

En este contexto de acelerada desintegración socioeconómica del campesinado andino, resulta chocante la tendencia de algunas instituciones de desarrollo y cooperación internacional a la exaltación de una espiritualidad indígena atemporal, fenómeno reminiscente de la “nostalgia imperialista”, consistente, según Renato Rosaldo, en lamentar la pérdida de aquella alteridad aparentemente “pura” que uno mismo ha ayudado a destruir (Rosaldo, 1993). Si esta tendencia se mantiene durante las próximas décadas (es decir, si los Gobiernos de la región no introducen una significativa reorientación de sus políticas agrarias acompañada de medidas estructurales), tal vez no sea descabellado imaginar que la famosa representación del *Inti Raymi* que se celebra cada mes de junio en las ruinas de Saqsaywaman (Cuzco) sea una premonición metafórica del mundo rural andino en un futuro no muy lejano: es decir, que éste llegue a convertirse en un inmenso y despoblado escenario, en el cual figurantes disfrazados de indios escenifican los rituales cósmico-telúricos de la ‘antigua’ cultura andina ante una audiencia de turistas internacionales ávida de conocer la ‘auténtica’ espiritualidad indígena.

Bibliografía

- Albó, Xavier (2009). "Suma Qamaña = el buen convivir". *Revista Obets* N° 4: 25-40.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial.
- Briggs, John (2005). "The use of indigenous knowledge in development: problems and challenges". *Progress in Development Studies* N° 2, Vol. 5: 99-114.
- Calestani, Melania (2009). "SUERTE (Luck): Spirituality and Well-Being in El Alto, Bolivia". *Applied Research Quality of Life* N° 1, Vol. 4: 47-75.
- Escobar, Arturo (2010). "América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, postliberalismo o postdesarrollo?". En *Saturno devora a sus hijos*, Víctor Bretón (Ed.): 33-85. Barcelona: Icaria.
- Greslou, François (1994). *Le coopérant, missionnaire ou médiateur? Rencontre de cultures et développement dans les Andes: un témoignage*. París: Sylos.
- Gudynas, Eduardo (2010). "El nuevo extractivismo progresista". *El Observador del OBIE* N° 8:1-10.
- _____ (2009). "La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador". *Revista de Estudios Sociales* N° 32:34-47.
- _____ (2008). "The New Bonfire of Vanities: Soybean cultivation and globalization in South America". *Development* N° 4, Vol.51: 512-518.
- Guha, Ramachandra (1997). "El ambientalismo estadounidense y la preservación de la naturaleza. Una crítica tercermundista". *Ecología Política* N° 14:33-46.
- Hobsbawm, Eric (1983). "Introduction". En *The invention of tradition*, Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Eds.): 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lazarte, Jorge (2009). "Plurinacionalismo y multiculturalismo en la Asamblea Constituyente de Bolivia". *Revista Internacional de Filosofía Política* N° 33:71-102.
- Martínez, Luciano (2004). "El campesino andino y la globalización a fines de siglo (una mirada sobre el caso ecuatoriano)". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* N° 77: 25-40.
- Medina, Javier (2001). *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. La Paz: GTZ-PADEP.
- Pérez Asenjo, Eduardo (2008). "Felicidad y renta. La vuelta a Adam Smith y Thorstein Veblen". *Boletín Económico de ICE* N° 2950:25-38.
- Ramos, Alcida Rita (1994). "The Hyperreal Indian". *Critique of Anthropology* N° 2, Vol. 14: 153-171.
- Redford, Kent H. (1990). "The Ecologically Noble Savage". *Orion* N° 3, Vol. 9:24-29.
- Rosaldo, Renato (1993). "Imperialist Nostalgia". En *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Renato Rosaldo: 68-87. Londres: Routledge.

- Ruiz Arrieta, Adriana G. (2010). "El vivir bien o la mitificación de la 'comunidad'". *Anales de la Reunión Anual de Etnología* N° 24:751-762.
- Sánchez Parga, José (2011). "Discursos retroevolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos". *Ecuador Debate* N° 84:31-50.
- Stefanoni, Pablo (2012). "¿Y quién no querría 'vivir bien'? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano". *Crítica y Emancipación* N° 7:9-25.
- _____ (2007). "Las tres fronteras de la 'revolución' de Evo Morales. Neodesarrollismo, decisionismo, multiculturalismo". *En Bolivia. Memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Maristella Svampa y Pablo Stefanoni (Comp.): 67-96. Buenos Aires: CLACSO.
- Stiglitz, Joseph, Amartya Sen y Jean-Paul Fitoussi (2013). *Medir nuestras vidas. Las limitaciones del PIB como indicador de progreso*. Barcelona: RBA.
- Walsh, Catherine (2009). "Interculturalidad, decolonialidad y el buen vivir". En *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Catherine Walsh: 213-235. Quito: Abya-Yala / Universidad Andina Simón Bolívar.