

# El *Vivir bien*: una crítica cultural del capitalismo

*The Well-living: A Cultural Criticism of Capitalism*

**Alfredo Gómez-Muller**

Université de Tours, Tours, Francia.

alfredo.gomez-muller@univ-tours.fr

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

**Fecha de recepción:** 30 de agosto de 2017 · **Fecha de aprobación:** 17 de septiembre de 2017

**DOI:** <https://doi.org/10.15446/cp.v12n25.67975>

**Cómo citar este artículo:**

APA: Gómez-Muller, A. (2018). El *Vivir bien*: una crítica cultural del capitalismo. *Ciencia política*, 13(25), 199-222.

MLA: Gómez-Muller, A. "El *Vivir bien*: una crítica cultural del capitalismo". *Ciencia Política*, 13.25 (2018): 199-222.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### Resumen

Las nuevas Constituciones políticas de Ecuador y Bolivia introducen, por primera vez en la historia de América Latina, términos provenientes de lenguas nativas: *sumak kawsay*, en lengua kichwa de Ecuador y *suma qamaña*, en lengua aymara de Bolivia. Traducidos al castellano por *Buen vivir* y *Vivir bien*, ambas nociones tienen un significado ético, axiológico y crítico de un estado de la cultura hoy en día hegemónico que conlleva un modelo percibido como insostenible ecológicamente y como insoportable socialmente. En sus diversas variantes culturalista e interculturalista, las políticas de (re)construcción del *Vivir Bien*, que surgen de las movilizaciones indígenas y plebeyas en Ecuador y en Bolivia desde la década los ochenta, exigen un “cambio civilizatorio”, que en su dimensión crítica reviste la forma de una crítica cultural del capitalismo, basada en una concepción de la espiritualidad que se juega en la calidad de las relaciones interhumanas y de la relación humana con el mundo llamado natural.

*Palabras clave: capitalismo; ética; modernidad; política; poscolonial; sumak kawsay.*

### Abstract

For the first time in the history of Latin America, the new political constitutions of Ecuador and Bolivia introduce terms originating from native languages: *sumak kawsay*, in Kichwa language in Ecuador, and *suma qamana*, in Aymara language in Bolivia. Translated into Spanish by *Buen Vivir* and *Vivir Bien*, the two notions possess an ethical, axiological and critical sense of a state of the culture that is currently hegemonic, implying a model perceived as ecologically unsustainable and socially intolerable. With multiple cultural and intercultural variants, the politics of (re) construction of *Vivir Bien* which originate from Indigenous and plebeian mobilizations in Ecuador and Bolivia since the 80s, require a “change of civilization”, which in its critical dimension takes a form of a cultural criticism of capitalism, underlain by a conception of spirituality which plays out in the quality of interhuman relations and the human relations with the so-called natural world.

*Keywords: Capitalism; Ethics; Modernity; Politics; Postcolonial; sumak kawsay.*

## 1. Contextos históricos

A finales de la primera década de este siglo dos países andinos, Ecuador y Bolivia, iniciaron procesos de reforma política que condujeron a la promulgación de nuevas Constituciones políticas, en el año 2008 para el primero y en 2009 para el segundo. Estas reformas definieron al mismo tiempo nuevas orientaciones para el desarrollo social y económico de los dos países, presentadas en los Planes Nacionales de Desarrollo (en 2007 y 2009 en Ecuador y en 2007 en Bolivia). Las dos Constituciones introdujeron, por primera vez en la historia constitucional de América Latina, términos provenientes de lenguas nativas del continente: *sumak kawsay*, en lengua kichwa de Ecuador –traducidos al castellano en el Preámbulo por *Buen vivir*– y *suma qamaña*, en lengua aymara de Bolivia, traducidos entre paréntesis por *Vivir bien*. La expresión *Buen vivir*<sup>1</sup> aparece asimismo en la presentación del primer *Plan Nacional de Desarrollo* (2007) de la primera administración de Rafael Correa (2007-2009), antes de figurar en el propio título del Plan de Desarrollo de su segundo mandato, *el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013* (SENPLADES, 2009), en el cual es descrita como equivalente de *sumak kawsay*. En Bolivia, la noción de *Vivir bien* expresada únicamente en castellano, es mencionada en el Plan Nacional de Desarrollo del año 2006.

La presencia de tales elementos lexicales kichwa y aymara en textos constitucionales comporta sin duda un importante significado político y simbólico. Representa una cierta forma de reconocimiento de la diversidad cultural constitutiva de ambos Estados-naciones y, más particularmente, de las culturas llamadas “indias” que las ideologías de la modernidad colonial y poscolonial han tradicionalmente despreciado y desvalorizado. La posibilidad de tal reconocimiento se relaciona, en ambos países, con el desarrollo de las organizaciones y movilizaciones indígenas durante las décadas anteriores. En efecto, en el trascurso de la década de los noventa la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE) se afirma como protagonista importante en la vida política y social del país, en tanto que el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP)<sup>2</sup> se convierte en la tercera fuerza política a escala nacional, antes de declinar a partir del año 2003 luego

1 Utilizamos la mayúscula cuando el texto citado lo hace o cuando usamos la expresión en referencia directa al texto citado.

2 Creado en 1995. “Pachakutik” en lengua kichwa puede ser traducido entre otras posibilidades por “vuelco” o “transformación”.

de su breve participación en el gobierno de Lucio Gutiérrez. A la caída de este en 2005, la CONAIE y el MUPP reclaman la convocatoria a una Asamblea constituyente y en 2006, apoyan en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales la candidatura de Rafael Correa contra el candidato neoliberal Álvaro Noboa, quien había ganado la primera vuelta. Correa llega a la presidencia y convoca inmediatamente a elecciones en el año 2007 para constituir una Asamblea constituyente que va a elaborar el texto de la Constitución del 2008. En Bolivia, la promulgación de la nueva Constitución del año 2009 se vincula a la conquista de la presidencia de la República en 2005 por Evo Morales, el candidato del Movimiento al Socialismo (MAS, refundado en 1997). De origen rural aymara y líder del sindicalismo agrario del Chapare, Morales logra canalizar políticamente el descontento popular que explota en el año 2000 (la “guerra del agua” en Cochabamba), y se prolonga hasta el año 2005 a través de movilizaciones que adquieren a veces visos insurreccionales (como la “guerra del gas” y la rebelión aymara en 2003, además de la “segunda guerra del gas” en 2005), provocando la renuncia de dos jefes de Estado –el neoliberal Sánchez Lozada y su sucesor Carlos Mesa–. La presidencia de Morales es una expresión de la nueva relación de ciertos grupos indígenas con el poder político y con lo político en general –en particular el grupo aymara heredero del katarismo de la década de los setenta–.

La inclusión de estas palabras “indígenas” en textos constitucionales y oficiales indica ciertamente algún reconocimiento de la diversidad cultural. Referentes axiológicos que emanan de culturas particulares nativas son presentados como referentes *nacionales*, válidos para orientar la actividad del Estado y del conjunto de la sociedad. Sin embargo, la concepción del “vivir con plenitud” expresada por *sumak kawsay* / *suma qamaña* conlleva una dimensión crítica de modos de vida en los que las personas y la sociedad se hallan privados de horizontes de sentido y de valor, y en los cuales la vida social se presenta esencialmente como una guerra de todos contra todos. En la perspectiva de las organizaciones indígenas y de algunos de sus intelectuales, *sumak kawsay* / *suma qamaña* implica una crítica de modos de vida ampliamente establecidos y posee por lo mismo un significado de crítica cultural. Así, a partir de su consagración constitucional, las nociones de *sumak kawsay* y de *suma qamaña* han suscitado numerosos interrogantes y debates en Ecuador, en Bolivia, en América Latina y en el mundo, y hoy en día existe una bibliografía bastante considerable en torno a ellas. En estos debates, la pregunta ini-

cial y fundamental concierne al significado y estatuto de estas nociones: ¿qué quiere decir y qué representa *sumak kawsay* / *suma qamaña*?

## 2. El Buen vivir, deber ético-político

En las nuevas Constituciones políticas como en los Planes de Desarrollo de ambos países, producidos en el periodo 2007-2009, el significado de *sumak kawsay* / *suma qamaña* es claramente ético y axiológico, y se relaciona con la calidad de la vida humana. Según el Artículo 8 de la Constitución boliviana inscrito en un capítulo titulado: “Principios, valores y fines del Estado”, *suma qamaña* es un “principio ético-moral” de la “sociedad plural”, al igual que las reglas aymara que prescriben no ser ocioso, no mentir y no robar (*ama qhilla, ama llulla, ama suwa*) (Const., 2009, cap. II, art. 8.1). El texto del Plan Nacional de Desarrollo (Ministerio de Planificación del Desarrollo, 2007), por su lado, señala que el *Vivir bien* es un modo de convivencia en el que no hay “asimetrías de poder” (Ministerio de Planificación del Desarrollo, 2007, p. 8) y en el cual todas las personas tienen “acceso y disfrute de los bienes materiales” y a “la realización efectiva, subjetiva, intelectual y espiritual, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos” (Ministerio de Planificación del Desarrollo, 2007, p. 9). A diferencia del *vivir mejor*, que es interpretado como una manera de vivir individualista y “occidental” en la que cada individuo vive “separado de los demás e inclusive a expensas de los demás y separado de la naturaleza”, el *Vivir bien* expresa “valores esencialmente humanos” que, como la “ayuda mutua y la solidaridad”, deben fundar el modelo de desarrollo de la sociedad (Ministerio de Planificación del Desarrollo, 2007, p. 12). Por su parte, los documentos públicos de Ecuador destacan ante todo el aspecto “teleológico” del *sumak kawsay* o del *Buen vivir*, presentándolo como el objetivo a mediano o largo plazo de la acción: en la Constitución se habla de “construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en la diversidad y en armonía con la naturaleza, *para alcanzar el Buen vivir, el sumak kawsay*” (Const., 2008). Más adelante, se dice que “las políticas públicas y la prestación de bienes y servicios públicos *se orientarán a hacer efectivos el buen vivir y todos los derechos*” (Const., 2008, art. 85.1); que el programa de desarrollo abarca todos los sistemas que *garantizan la realización del buen vivir, del sumak kawsay* (Const., 2008, art. 275); que para la *consecución del buen vivir* el Estado y la sociedad han de asumir ciertos deberes y responsa-

bilidades (Const., 2008, art. 277, 278); y que la finalidad del sistema económico es garantizar “la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que *posibiliten* el buen vivir” (Const., 2008, art. 283). En la misma línea, el *Plan Nacional para el Buen Vivir* (SENPLADES, 2009) explicita en su propio título esta interpretación “teleológica” del *sumak kawsay* como objetivo a alcanzar o como ideal normativo; más adelante, el acápite titulado “Aproximaciones al concepto de Buen Vivir” reitera la misma interpretación: “El *sumak kawsay*, o vida plena, expresa esta cosmovisión [andina]. *Alcanzar* la vida buena consiste en *llegar* a un grado de armonía total con la comunidad y con el cosmos” (SENPLADES, 2009, p. 18). En los cuatro documentos, ecuatorianos y bolivianos, las nociones de *sumak kawsay* o de *suma qamaña* expresan un deber-ser de orden ético-político.

A diferencia de la vida buena aristotélica, que es igualmente un deber-ser de orden ético-político –los griegos antiguos no establecían una separación absoluta entre lo ético y lo político–, el deber-ser significado por el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* está explícitamente referido a un “ser” específico, a saber, las memorias culturales y sociales de los pueblos del centro y del norte de los Andes. Los textos mencionados de Ecuador y Bolivia remiten a una memoria cultural andina y prehispánica del “bien”: a pesar de la invasión europea y de cinco siglos de colonización externa e interna, esta memoria ética contribuiría hoy todavía a estructurar la vida social de los pueblos kichwa y aymara. El deber-ser del Vivir bien o de la Vida plena no se determinaría por consiguiente de manera abstracta, sino a partir de formas concretas de vida que proporcionarían elementos normativos y axiológicos susceptibles de orientar la acción de las personas y la actividad de la sociedad entera hacia la búsqueda de un equilibrio o de una armonía, a recrear perpetuamente, entre los humanos, así como entre ellos y la naturaleza. A partir de este supuesto, los textos públicos ecuatorianos y bolivianos presentan el *sumak kawsay* o el *suma qamaña* como un modelo que tendría un alcance nacional y más aún latinoamericano y universal. Pero, ¿qué validez tiene este supuesto, es decir, la afirmación de la existencia de tales formas de socialidad<sup>3</sup> que regulan armónicamente las relaciones entre los humanos así como las relaciones entre los humanos y la naturaleza o el “cosmos”?

---

3 Utilizamos este neologismo en el sentido general de estructura de la relación social.

### 3. El Buen vivir como proyecto y como memoria social

La realidad del *sumak kawsay* o del *suma qamaña* en cuanto categoría actual del pensamiento moral kichwa o aymara ha sido a veces puesta en duda. A un antropólogo que preguntaba qué pensaba del reconocimiento del *sumak kawsay* en la nueva Constitución ecuatoriana, un comunero de “a pie” habría respondido: “¿Qué cosa será el *sumak kawsay*?”. Según los investigadores que cuentan esta anécdota, estas palabras serían un testimonio de la distancia que separa el mundo del “común de los mortales” del mundo de las “élites indígenas, de sus aliados intelectuales no indígenas y de una parte del staff tecnocrático del gobierno” (Bretón, Cortez y García, 2014, pp. 10-11). El *sumak kawsay* sería así una invención de ciertas élites intelectuales indígenas, y su significado sería incomprendible más allá del círculo de esas élites y sus aliados.

Esta es una invención relativamente reciente, como parece sugerirlo por lo demás el hecho de que la expresión *sumak kawsay* se halla ausente en el *Proyecto político* elaborado en 2001 por la CONAIE, y en el cual se alude sin embargo a una “Filosofía integral” practicada por las “nacionalidades y los pueblos” indígenas. Postulando una “estrecha y armónica interrelación” entre el “hombre y la naturaleza” (CONAIE, 2001, p. 3), esta “Filosofía integral” se presenta como el equivalente del “Humanismo integral”, que en el anterior *Proyecto político* de 1994 expresaba la misma idea de relaciones armónicas entre los humanos y la naturaleza (CONAIE, 1994, p. 11). En cambio, cuatro años después de ser promulgada la Constitución, la expresión *sumak kawsay* es mencionada brevemente en el *Proyecto político* de 2012, en un pasaje en donde la Confederación indígena explicita su proyecto de “construir un Estado plurinacional [...] susceptible de garantizar el *sumak kawsay* (sistema de vida)” (CONAIE, 2012, p. 7). Mencionado de manera marginal en este pasaje, y ausente en el subcapítulo dedicado a la “Filosofía integral”,<sup>4</sup> la noción *sumak kawsay* recibe aquí otra traducción castellana (*sistema de vida*), bastante distinta de la propuesta en los documentos oficiales (*buen vivir*).

En Bolivia, la noción de *suma qamaña* igualmente ha podido ser presentada como una invención de ciertos intelectuales aymaras, despro-

---

4 En este acápite se puede leer solo que la sabiduría, el hacer, la energía y el querer “[...] confluyen hacia el centro del Gran Ordenador de la vida para la constitución del Kawsay” (CONAIE, 2012, p. 9).

vista de significado preciso en la población aymara. “El Suma qamaña no existe en la realidad etnográfica ni popular. No existe, fuera de las cabezas de algunos intelectuales ilusos” (Spedding, como se citó en Crespo, 2013, p. 12). Spedding (2010) afirma que los discursos sobre la armonía y la reciprocidad en el marco de una concepción holista de la vida no descansan sobre ninguna base empírica que pondría en evidencia maneras de vivir alternativas, incluyendo prácticas económicas, maneras de trabajar y de consumir y modos de socialidad alternativos. Según Spedding (2010), el investigador contemporáneo que busca verificar sobre el terreno la veracidad de los discursos sobre la cultura indígena “auténtica” tropieza invariablemente con el mismo resultado: las prácticas antiguas han sido abandonadas, solo consigue obtener relatos de recuerdos de infancia o bien de “lo que me contaba mi abuelo” (Spedding, 2010, p. 18).

Sin embargo, cabe preguntar de qué datos empíricos se está hablando aquí: ¿se trata de datos susceptibles de confirmar un *sumak kawsay* o un *suma qamaña* “auténtico”, practicado por culturas indígenas “auténticas”? Si entendemos por “auténtica” una identidad cultural que nunca habría sido afectada por otras culturas (autenticidad = “pureza” de la identidad), los datos empíricos serán en efecto imposibles de hallar. Las culturas “puras” no existen, o solo existen como ficciones del imaginario político. Efectivamente no existen hoy comunidades kichwa ni aymara que realizarían plenamente un deber-ser ético-político basado en principios de armonía y de reciprocidad. En cambio, lo que sí existe y queda por consiguiente susceptible de descripción en el marco de las ciencias humanas y sociales, son ciertas prácticas diversas y a veces contradictorias, determinadas por estratos históricos y culturales múltiples, entre las cuales algunas se vinculan a memorias sociales portadoras de un deber-ser ético-político. El *sumak kawsay* / *suma qamaña* no existe en ninguna parte como estado de perfecta armonía, pero en ciertas prácticas e instituciones kichwa o aymara se pueden observar elementos constitutivos de un deber-ser basado, por ejemplo, en el don, la reciprocidad y la ayuda mutua, que toma cuerpo en la vida de determinadas comunidades o *ayllus*.<sup>5</sup> Sin embargo, la existencia de tales prácticas e instituciones puede ser interpretada de diversas maneras que se vinculan a

---

5 Diversos estudios descriptivos y compilaciones de testimonios dan fe de la realidad contemporánea de esas prácticas en la vida de numerosas comunidades andinas y amazónicas de Bolivia, Perú y Ecuador (Rengifo, 2002; Viteri, 2003).

políticas diferentes e incluso opuestas. De manera un tanto esquemática, podríamos por lo pronto intentar reducir las políticas *sumak kawsay* y *suma qamaña* a dos perspectivas principales, una “culturalista” y otra “intercultural”.

#### **4. *Sumak kawsay / suma qamaña*: perspectivas “culturalista” e “intercultural”**

En la perspectiva “culturalista” esas prácticas son a menudo interpretadas como elementos de una identidad cultural “milenario”<sup>6</sup> que, a la manera de una Esencia, permanece inalterable a través del tiempo. Desprendidas de otros contextos de la interacción sociocultural, tienden a ser idealizadas y percibidas como signos de una “autenticidad” de la identidad absolutamente opuesta a otros modelos culturales. Esta forma de esencialismo da lugar a un discurso marcado por una serie de dicotomías que oponen grandes categorías generales y abstractas: *el modelo “indígena” de civilización y el modelo “occidental” de civilización, el indio “auténtico” y el indio occidentalizado, el “indio” y el “no indio”, la “cosmovisión” andina y la “filosofía” o la “teoría” occidental, etc.* (Choquehuanca, 2010; Huanacuni, 2010; Macas, 2010; Oviedo, 2014). En el plano político, el culturalismo puede expresarse diversamente, desde los discursos de reconstrucción del Tawantinsuyo hasta formas de un multiculturalismo liberal que confina a los “pueblos originarios” en territorios cerrados –política que según la socióloga aymara Silvia Rivera proviene de una “reificación de la noción de indígena” (Rivera, 2016, p. 44)–, visible en el uso mismo del término *originario* que “instala a las sociedades indígenas en el origen, en un espacio anterior a la historia, un lugar estático y repetitivo en el cual se reproducen sin cesar los ‘usos y costumbres’ del grupo” (Rivera, 2016, p. 44).

En la perspectiva de interpretación “intercultural”, compartida tanto por indígenas como por no indígenas, las prácticas mencionadas son consideradas como un importante referente cultural que debe ser valorizado y reconstruido en el marco de un proyecto ético-político intercultural. Prefigurado desde los años veinte por Mariátegui, quien veía en las estructuras comunitarias andinas la base de un socialismo adaptado a la realidad cultural de Perú, este proyecto ético-político entiende asociar

---

6 El modelo de civilización de los “pueblos ancestrales” sería “milenario”, mientras que el modelo “occidental” de civilización solo sería “centenario” (Yampara, 2016).

los elementos comunales andinos que perviven con formas de pensamiento y prácticas de emancipación europeas o de otros continentes del planeta. Uno de los lugares de esta convergencia entre formas andinas y “occidentales” del deber-ser que organiza los modos de vida humanos se relaciona con lo que puede ser designado, en un lenguaje occidental, como principio de protección de los ecosistemas y de protección de la naturaleza. En “Occidente” actualmente este principio es a menudo asociado a la crítica de las ideas modernas de “progreso” y de “desarrollo”, a las teorías del decrecimiento, del “post-crecimiento” o del “post-desarrollo” y a la crítica del extractivismo (Acosta, 2012; Gudynas, 2009).

Importantes diferencias separan a estas dos perspectivas de interpretación del *sumak kawsay* / *suma qamaña*, o más precisamente, del proyecto ético-político de (re)construcción de un modelo de vida alternativo al modelo hoy en día hegemónico. Entre los “culturalistas” la reconstrucción ha podido ser entendida como un asunto puramente “indígena” que solo puede ser adelantado a partir de referentes culturales exclusivamente indígenas, dado que todo elemento cultural occidental sería colonialista y sinónimo de alienación y opresión.<sup>7</sup> Por otro lado, en numerosos discursos que pretenden afirmar un punto de vista “intercultural” acerca de la reconstrucción del *sumak kawsay* / *suma qamaña*, se tiende a relegar a un segundo plano los referentes culturales indígenas –como en el Plan de Desarrollo ecuatoriano de 2009– o bien se les utiliza de manera meramente retórica. En la práctica, las políticas económicas de los gobiernos de Correa en Ecuador y de Morales en Bolivia no se apartan mucho del modelo llamado “occidental” de “desarrollo”, y esto a pesar de la oposición de poblaciones indígenas –como en el Tipnis en Bolivia (en el año 2011) y en el Yasuni en Ecuador (en el año 2013)–. Estas incoherencias de las políticas oficiales, criticadas tanto por ciertos “culturalistas” como por ciertos “interculturalistas” independientes de las posiciones políticas de los gobiernos, contribuyen a dificultar el diálogo entre ambas perspectivas de (re)construcción del *sumak kawsay* / *suma qamaña*. Según Acosta (2012) quien reivindica un punto de vista “intercultural”, se trata de un diálogo entre una concepción que entiende la “reconstruc-

7 Las “identidades” occidental y andina “[...] configuran dos sistemas de vida radicalmente desencontrados [...] [Representan] dos caminos diferentes producto de dos ontologías totalmente dispares. Es como pretender la unión del agua con el aceite [...] [que] no hay que confundirlas, como igual entre el *sumak kawsay* y el Buen Vivir” (Oviedo, 2014). El *sumak kawsay* sería indio, y el Buen Vivir “occidental”.

ción” desde un “saber ancestral” –y que estaría “mirando demasiado al pasado”–, y una concepción que se encontraría “también en reconstrucción e incluso construcción” y asumiría esta tarea “mirando al futuro”. El diálogo requeriría que los que miran al pasado “miren algo más al futuro (y el presente)” y que los que miran al futuro “aporten una visión menos beata del pasado” (Acosta, 2012, p. 225).

## 5. Buen vivir y crítica del capitalismo

No obstante, a pesar de las diferencias que pueden separarlas, las dos concepciones del *sumak kawsay* / *suma qamaña* avanza sobre un mismo “camino”, según la imagen de Acosta (2012). Sea cual fuere la manera de entender el proyecto ético-político de (re)construcción de un modelo de vida alternativo al modelo hoy en día hegemónico, ambas concepciones comparten la misma conciencia de la necesidad de tal (re) construcción. La conciencia de esta necesidad se vincula a la de una común insatisfacción relativa al modelo de vida actualmente hegemónico en el planeta, modelo que implica una cierta concepción de las relaciones interhumanas así como de las relaciones entre lo humano y la naturaleza, asumiendo siempre una cierta respuesta a la pregunta por el sentido y el valor de la vida –o si se prefiere, a la pregunta relativa a lo que es importante en una vida humana–. Por tanto, la insatisfacción concierne a la cultura en el sentido antropológico de modo de vida articulado por conjuntos de ideas, creencias, prácticas e instituciones; concierne a un estado de la cultura hoy en día hegemónico que conlleva un modelo económico, social y político percibido como insostenible ecológicamente y como insoportable socialmente debido a las destrucciones, desigualdades y alienaciones múltiples que produce. El carácter insostenible e insoportable de tal estado de la cultura exige un “cambio civilizatorio”, que es el principal núcleo de sentido de los diversos discursos sobre el *sumak kawsay* / *suma qamaña* / *buen vivir* / *vivir bien* –en síntesis, el vivir con plenitud–. La tarea crítica de este proyecto de transformación reviste la forma de una crítica cultural de un modo de vida que tiende hoy en día a convertirse en planetario y que se designa habitualmente con las nociones generales y vagamente delimitadas de “vida occidental” o de “vida moderna”. Pero esta crítica cultural no implica necesariamente la negación pura y simple de “Occidente” o de la “Modernidad”. La (re)construcción del buen vivir / vivir bien conjuga en la perspectiva “interculturalista” aportes culturales “occidentales” y “modernos”, tales

como el marxismo y la ecología: “El concepto de Buen Vivir no solo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena; se puede sustentar también en otros principios filosóficos: aristotélicos, marxistas, ecológicos, feministas, cooperativistas, humanistas [...]” (Acosta, 2012, p. 28). Por otra parte, lo que los “culturalistas” indianistas denominan “Occidente” o “Modernidad” corresponde en lo esencial a la forma actualmente hegemónica de la modernidad occidental, a saber, la modernidad capitalista –la misma que es rechazada por la modernidad crítica europea desde la expansión del modelo capitalista de economía y de sociedad en el siglo XVI–. La exigencia del vivir bien que surge de las movilizaciones indígenas y plebeyas en Ecuador y en Bolivia es, en lo fundamental, una crítica cultural del capitalismo.<sup>8</sup>

El significado de base de *sumak kawsay / suma qamaña* como crítica cultural del capitalismo se construye progresivamente a partir de las políticas indígenas de afirmación cultural y de reivindicación de un reconocimiento público de la diversidad cultural en los años noventa y en la primera década del siglo XXI. En los primeros textos que preparan y anuncian tales políticas se encuentran ya los principales elementos de esta crítica, aunque no aparezcan ni el término “capitalismo” ni las nociones de *sumak kawsay / suma qamaña*. Pacari (1984) relaciona explícitamente la resistencia cultural de los kichwa con la resistencia en contra de la explotación económica en general: “la explotación del hombre por el hombre es inaceptable, pero también es inaceptable la dominación y la opresión de un pueblo sobre otro pueblo” (Pacari, 1984, p. 147). En oposición a los que estiman que “la lucha por la cultura y por la lengua son las luchas menos importantes” (Pacari, 1984, p. 146) y que conciben la opresión indígena desde el punto de vista exclusivo de la lucha de clases, Pacari destaca que la lucha por el reconocimiento de las identidades culturales hace parte de la lucha general por la igualdad: “Pero nosotros al luchar por nuestra cultura y nuestra lengua estamos expresando nuestro deseo de que en plano de igualdad se nos reconozca como pueblos diferentes, como nacionalidades” (Pacari, 1984, p. 146).

No se deben oponer las exigencias de justicia cultural y de justicia socioeconómica en la medida que tratan dos aspectos de un único problema: somos parte de los explotados de este país, pero también somos dominados política y culturalmente porque somos nacionalidades oprimidas.

---

8 Empleamos la palabra capitalismo en su sentido extenso de sistema económico, social, político, jurídico e ideológico basado en el primado del capital sobre el trabajo.

Nuestro problema no solo es de lucha de clases sino que también es una lucha de pueblo, como pueblo. Queremos que se reconozca nuestra existencia. (Pacari, 1984, p. 144)

Más fundamentalmente, ambas exigencias de justicia convergen puesto que la lucha de las nacionalidades indígenas de Ecuador apunta en últimas a “cambiar las estructuras sociales, y a cambiarlas en profundidad” (Pacari, 1984, p. 146). El punto de articulación entre las dos exigencias remite a la organización socioeconómica de la cultura andina prehispánica en la cual “no se da una clara división [de la sociedad] en clases debido al sistema de reciprocidad y de redistribución de bienes” (Pacari, 1984, p. 141). Más que una sociedad “pre-capitalista”, la sociedad inca era una sociedad “anticapitalista” en tanto comportaba formas de propiedad comunal, de ayuda mutua y de solidaridad social que resultan incompatibles con los principios de base del capitalismo, en particular con el principio de apropiación privada y acumulativa del trabajo social. El sistema socioeconómico inca se articulaba a una “cosmovisión” cultural que establece el deber-ser de una “relación armónica” entre el universo (*Pachamama*), la tierra (*allpamama*) y el humano (*runa*) (Pacari, 1984); un deber-ser que en la vida social se expresaba a través de “[...] preceptos morales como: *ama quilla*, *ama llulla*, *ama shua* (no seas perezoso, no mientas, no robes)” (Pacari, 1984, p. 140). Pacari sostiene que este deber-ser “se conserva en la actualidad entre todos nosotros” (Pacari, 1984, p. 140). En la memoria cultural de la nacionalidad kichwa pervivirían elementos de una organización comunal que se expresaría en “instituciones de trabajo y producción colectiva como la *minga*, la *maquipurarina* y la *yanaparina*” (Pacari, 1984, p. 140).<sup>9</sup> De manera implícita Pacari (1984) converge con el tema tradicional del “socialismo inca” o del “comunismo inca”, inaugurado en la primera década del siglo XX por los anarquistas peruanos del periódico *La Protesta* (en América Latina) y por Rosa Luxemburgo (en Europa), y retomado y desarrollado en los años veinte por José Carlos Mariátegui.

La oposición entre la dimensión ética y redistributiva de la memoria cultural andina por una parte, y el capitalismo por otra, se hará más explícita algunos años después en las diversas Declaraciones políticas de la CONAIE y de otras organizaciones indígenas de la región, así como en

9 *Minga*: trabajo del conjunto de la comunidad orientado hacia un bien común; *maquipurarina*: reciprocidad; *yanaparina*: solidaridad (Pacari, 1984, p. 140).

las reflexiones “culturalista” e “interculturalista” sobre el *sumak kawsay* / *suma qamaña*. Desde su primera *Declaración política*, la CONAIE (1994) explicita su oposición frontal al “sistema económico, político e ideológico capitalista” (CONAIE, 1994, p. 7),<sup>10</sup> un sistema incompatible con el “humanismo integral” que sería practicado por las culturas indígenas y que postularía un deber-ser “donde el hombre y la naturaleza en estrecha y armónica interrelación garantizan la Vida” (CONAIE, 1994, p. 11). Este humanismo se concretaría en el “modo de vida comunitario” cuyos orígenes remontan a las primeras sociedades colectivistas-agrarias de los Andes, y que perviviría hoy todavía, aunque de manera diferente, en un conjunto de prácticas basadas en la “reciprocidad, la solidaridad y la igualdad” (CONAIE, 1994, p. 11). Sobre esta base, la CONAIE propone un modelo de sociedad en la que el cuerpo público pueda garantizar “la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales [...] potencializando el desarrollo del hombre y la conservación de la naturaleza” (CONAIE, 1994, p. 11). Bajo la mención de “filosofía integral”, encontramos las mismas ideas en la *Declaración política* del año 2001. En el año siguiente, Viteri (2002) emplea la noción de “alli káusai” o “súmac káusai” (*sumak kawsay*) para designar una “filosofía de la vida” que no está basada en la “acumulación de bienes materiales” y que, por lo mismo, se opone a la idea de “desarrollo” entendido simplemente como crecimiento de bienestar material por medio de la integración de las sociedades indígenas a la economía de mercado (integración que significaría el abandono de sus “tradiciones no rentables”):

[...] una insinuación implícita de que la superación de la ‘pobreza’ indígena supone el acceso a los ‘beneficios de la modernidad’, cuyo camino es la ‘integración al mercado’, como el camino que conduce directo al desarrollo. Para lo cual los indígenas deben dejar de insistir en sus ‘tradiciones no rentables’. (Viteri, 2002, p. 22)

La crítica que en aquel entonces hace Viteri (2002) del modelo de vida basado en la acumulación de bienes materiales no se apoya solo sobre sus efectos negativos sobre el hábitat de su pueblo (la devastación de la

---

10 Los mismos términos serán retomados en la *Declaración Política* de 2001, que afirma que “el Modo de Producción Capitalista actual debe necesariamente ser sustituido por otro sistema superior como es el Modelo de Desarrollo Económico del Estado Plurinacional, para poder solucionar los graves problemas económicos, políticos, culturales, ambientales y sociales que aquejan al país” (CONAIE, 2001, p. 33).

selva amazónica por las multinacionales del petróleo), sino que parte inicialmente de la constatación del vacío de sentido que tal modelo de vida supone. En las sociedades indígenas, afirma Viteri: “[...] el sentido que tiene y debe tener la vida de las personas [...]” (Viteri, 2002, p. 2) no es la búsqueda del “desarrollo” de los bienes materiales sino la creación de las “condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘buen vivir’, que se define también como ‘vida armónica’ o, en la lengua *runa shimi* (quichua), como ‘*alli káusai*’ o ‘*súmac káusai*’” (Viteri, 2002, p. 2). Al año siguiente, en 2003, los términos *sumak kawsay* aparecen en un documento de una organización kichwa de la Amazonía<sup>11</sup> que lucha contra la implantación de empresas petroleras en la región de Sarayaku: el *sumak kawsay* es presentado aquí como una “máxima de vida” que permite construir armonía con sí mismo y con la naturaleza, y que supone una comprensión espiritual de la naturaleza como un “ser vivo” dotado de “espíritu”. Implícita pero claramente, el documento opone la lógica utilitarista y mercantil que sustenta la explotación del petróleo a la exigencia de respeto del medio natural, la cual sería de índole “espiritual”. En el curso de los años siguientes, el espíritu anticapitalista del *sumak kawsay* continúa afirmándose en Ecuador. En el año 2007, en su *Propuesta para la Asamblea constituyente*, la CONAIE sostiene que:

[...] es necesario hacer rupturas con los postulados del sistema capitalista que centra su accionar en la explotación de los seres humanos y de la naturaleza. [Defendemos] una propuesta en la que el derecho a la vida y a la supervivencia esté por sobre el derecho del capital [...] la biodiversidad y la naturaleza no son una mercancía más que se compra y se vende y a la que se explota irracionalmente; la naturaleza es la pachamama, somos parte de la misma. (CONAIE, 2007, p. 20)

En la misma perspectiva, Acosta señala la necesidad de “superar el capitalismo y sus lógicas de devastación social y ambiental” (Acosta, 2012, p. 47). El Buen vivir, por sus “raíces comunitarias no capitalistas” (Acosta, 2012, p. 65) representa una “propuesta civilizatoria que reconfigura un horizonte de salida al capitalismo” (Acosta, 2012, p. 69).

11 Se trata de *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*, editado por el Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku (Almeida, Arrobo y Ojeda, 2005; Altmann, 2013).

En todos estos textos la crítica cultural del capitalismo se apoya con frecuencia, particularmente desde la perspectiva “culturalista”, en una referencia a la dimensión de lo “espiritual”, considerada en su relación con lo “material” como una de las dimensiones constitutivas de lo humano. Esta referencia a lo “espiritual”, que tiende a ser marginal en la orientación “intercultural” –en la que puede no obstante ser pensada y expresada diferentemente– se vincula a las memorias culturales andinas y amazónicas. Se trata de memorias largas, portadoras de saberes y creencias relativas a un orden cósmico y que comportan la idea de un deber-ser que regula las relaciones de los humanos entre sí y entre estos y el conjunto del cosmos, y cuya naturaleza sería de orden “espiritual”. Memorias portadoras de una sensibilidad compartida y de una razón no racionalista diferenciada del modelo estrecho de razón de las Luces y de sus herencias positivista, evolucionista y científicista que marcan la tradición hegemónica del anticapitalismo occidental. A distancia de la descalificación racionalista de lo “espiritual” asimilado a lo “irracional”, estas memorias culturales no-occidentales señalan justamente que la ausencia de “espíritu” es no solo la característica general de las sociedades capitalistas sino también, y más fundamentalmente, la *raíz* de la visión capitalista del mundo. La crítica cultural del capitalismo en los discursos del *sumak kawsay / suma qamaña* se halla referida a una sociedad sin espíritu, en la que toda espiritualidad ha sido ahogada en lo que Marx llamaba “las aguas glaciales del cálculo egoísta” (Marx, 2005, p. 401, traducción propia). En esta perspectiva, la salida del modelo de “civilización” (*cambio civilizatorio*) hoy dominante equivale al tránsito del capitalismo, sociedad sin espíritu, a una sociedad en donde reine el espíritu. Pero ¿qué se puede entender por “espíritu” y por “espiritualidad”? Sería difícil hallar en los textos relativos al *sumak kawsay / suma qamaña* una aproximación un tanto sistemática de estas nociones. Sin embargo, resulta posible identificar en ellos ciertos elementos de sentido, entre los cuales destacan aquellos que se asocian a la relación de diferenciación y de complementariedad entre lo “espiritual” y lo “material”.

## 6. “Materialidad” y “espiritualidad” del *buen vivir*

En los textos del *sumak kawsay / suma qamaña* el término “material” tiene con frecuencia el significado de “necesidades materiales” (CONAIE, 1994), “bienes materiales” (Albó, 2011) y “riqueza material” (Mamani, 2011). Lo “material” es pues asociado de manera general a lo “económico” (Albó,

2011), lo tangible (Ascarrunz, 2011; Huanacuni, 2010), lo que es “objeto” (Medina, 2011), lo cuantificable (Ascarrunz, 2011; Medina, 2011), lo útil (Ascarrunz, 2011), lo consumible (Vega, 2012), lo que puede ser poseído; en síntesis, al Poseer (Vega, 2012). Todos estos textos valorizan lo “material” como una de las condiciones del *sumak kawsay / suma qamaña*, pero rechazan la institución del Poseer como finalidad absoluta de la vida humana. Sin embargo, el Poseer solo es instituido como finalidad última de la vida humana en un modelo particular de economía en el cual tiende a generalizarse un tipo específico de subjetividad que Macpherson (2004) ha denominado *individualista posesiva* y que es correlativa a la *possessive market society*, o en otros términos, a la sociedad capitalista. El capitalismo asigna a lo “material” o al ente en general el estatuto de cosa apropiable de manera privada y acumulativa (Vega, 2012). El capitalismo desencanta la tierra y la transforma en simple “mercancía, o medio de producción, u objeto de especulación”, y pone al dinero en el “centro de todo” (Puente, 2011, pp. 360-362); la naturaleza y lo humano se convierten entonces en meros “recursos” en el juego de la mercantilización de las cosas y del ser humano (Macas, 2010); el valor de cambio prevalece sobre el valor de uso (Vega, 2012); la explotación de la mayoría se correlaciona con la “concentración de la riqueza en pocas manos” (Puente, 2011, p. 362); la economía se reduce a la “lógica del cálculo de la utilidad y de la ganancia máximas” que es buscada “principalmente en el capital improductivo, en particular el capital financiero” (Vega, 2012, p. 127); y el Poseer, base de la vida humana, se vuelve contra la vida humana al convertirse en finalidad última. Reinterpretado como Capital, determina un modo de vida basado en el “egoísmo, desinterés por los demás, individualismo y preocupación exclusiva por el lucro” (Puente, 2011, pp. 360-362), o por la “arrogancia del puro tener, de la acumulación y del consumo” (Vega, 2012, p. 131).

A partir de este contexto, lo “espiritual” indica lo que es irreductible al capital, al “valor” mercantil, a lo tangible, a lo cuantificable. Lo “espiritual” remite a lo cualitativo y más precisamente a la calidad de la socialidad humana y de la relación humana con el mundo llamado natural. Más allá del “modelo capitalista y su irracional lógica consumista” (Casas, 2011, p. 338), el vivir bien es un “llamado a una convivencia armónica y solidaria” fundada en elementos que “no se contabilizan: el medio ambiente equilibrado y no deteriorado, el tiempo libre, la distribución de la renta, las expectativas sobre el futuro y la felicidad, entre otros muchos” (Casas, 2011, p. 338). El vivir bien “concibe el bienestar des-

de horizontes que no son exclusivamente materiales sino intangibles – afectividad, identidad, medio ambiente, solidaridad y vida comunitaria” (Ascarrunz, 2011, p. 426). En palabras de Albó: “El *suma qamaña* implica un fuerte componente ético, una valoración y aprecio del otro distinto, y una espiritualidad “ (Albó, 2011, p. 137). Según Albó (2011), en la cultura aymara las nociones de “ética” y de “espiritualidad” se entrelazan estrechamente: a los “bienes espirituales” pertenecen “los intercambios de reciprocidad”, es decir, una forma específica de relación. En otras palabras, reciprocidad en las relaciones sociales, en las que hay mutua estima, y reciprocidad en las relaciones con la Naturaleza, que son personalizadas y afectivas. La Naturaleza es entendida racional y afectivamente como Pacha Mama. “Vivir Bien es considerar y tratar la tierra como madre y no como mercancía” (Puente, 2011, p. 360), concebirla como un ser susceptible de derechos: los Derechos de la naturaleza (Acosta, 2012) o Derechos de la Madre Tierra<sup>12</sup> –reconocidos como tales en la Constitución ecuatoriana–. En tanto que relación de común unión –de “comunidad”– con los otros y con la naturaleza, lo “espiritual” tiene de entrada una dimensión ético-política: como lo señala Mamani (2011), la noción de *suma qamaña* posee “una connotación moral, filosófica, ética, estética”, según la cual las personas son invitadas a compartir su “riqueza material” y su “riqueza espiritual” con los demás (Mamani, 2011, pp. 68-70) de manera que no haya “ni miserables ni poderosos” (Mamani, 2011, p. 74). Por “riqueza espiritual” Mamani entiende una manera de mantenerse profundamente

---

12 Ver el *Acuerdo de los Pueblos* establecido durante la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, en Cochabamba (Bolivia, 9-22 de abril de 2010), en respuesta al Acuerdo de Copenhague de diciembre de 2009. Entre otros puntos, el texto asevera lo siguiente: “El sistema capitalista nos ha impuesto una lógica de competencia, progreso y crecimiento ilimitado. Este régimen de producción y consumo busca la ganancia sin límites, separando al ser humano de la naturaleza, estableciendo una lógica de dominación sobre ésta, convirtiendo todo en mercancía: el agua, la tierra, el genoma humano, las culturas ancestrales, la biodiversidad, la justicia, la ética, los derechos de los pueblos, la muerte y la vida misma [...] Bajo el capitalismo, la Madre Tierra se convierte en fuente sólo de materias primas y los seres humanos en medios de producción y consumidores, en personas que valen por lo que tienen y no por lo que son [...] Queremos forjar un nuevo sistema que restablezca la armonía con la naturaleza y entre los seres humanos. Sólo puede haber equilibrio con la naturaleza si existe equidad entre los seres humanos [...]” (CMPCC, 2010).

vinculado a la “intersubjetividad entre los hombres-mujeres, en el seno de una relación equilibrada con la naturaleza” (Mamani, 2011, p. 69). El término *qamaña* significa literalmente, según Mamani, “vivir” (Mamani, 2011, p. 68). Albó (2011) precisa no obstante que “vivir” no tiene aquí el significado de *to live* en Inglés –que en aymara se dice *jaka-ña*– sino más bien la de *to dwell*: “habitar, morar”, y agrega que *qamaña* es asimismo el nombre que se le da a un sitio abrigado y protegido de los vientos, construido con piedras dispuestas de manera semicircular, y destinado a los pastores que pueden así velar por su rebaño durante su descanso. En sus diferentes niveles de significación, *qamaña* indica el hecho de “vivir, morar, descansar, cobijarse y velar por los otros”. Esta connotación ética del término se extiende, de manera no explícita según Albó, a la “convivencia con la naturaleza, la Madre Tierra o Pacha Mama” (Albó, 2011, pp. 133-135).

La reivindicación de lo “espiritual” en el *sumak kawsay / suma qamaña* apunta por consiguiente a descentrar al Capital como centro de la vida y a construir un nuevo modelo de civilización fundado sobre algo que no es ni tangible ni cuantificable: la calidad de la relación interhumana y de la relación humana con la naturaleza. Lo “espiritual” no es tampoco un “mundo” que sería distinto de los mundos “biofísicos” y “humanos” (Escobar, 2010), sino más bien nuestra relación originaria con el *bios* y la *physis*, con el ser y el no ser. En un vocabulario filosófico “occidental” podría corresponder asimismo a aquella “interpenetración intensiva” evocada por Benjamin (2011) a propósito de lo poético, en la cual “nunca se puede captar los elementos en estado puro, sino solo la estructura relacional en donde la identidad de la esencia singular es función de una cadena infinita de series” (Benjamin, 2011, p. 104). La “sustancia” de lo “espiritual” es el ser-en-relación y, más precisamente, un modo de relación en el cual se construye una común unión con el otro, los otros, el todo de la experiencia. En los discursos sobre el *sumak kawsay / suma qamaña* este significado central de lo “espiritual” que sustenta la crítica cultural del capitalismo es a veces explícito –en particular entre los autores “indígenas” o que se auto-identifican como tales– y se expresa en los lenguajes de saberes múltiples donde se entremezclan creencias sobre el Todo y normatividades ético-sociales; y es otras veces implícito –en general entre los autores “no indígenas”– en los lenguajes de la ética y la filosofía llamada “occidental”.

Lo espiritual “explícito” ha podido ser asimilado a un “Pachamamismo” por ciertos autores que parten de supuestos epistémicos de tipo posi-

tivista, no exentos de contenidos eurocéntricos. El término *pachamamismo*, que puede designar inicialmente ciertas formas culturalistas de ideologización y por ende de simplificación de modos de espiritualidad de las culturas indígenas, es utilizado por esos autores para rechazar en general la dimensión espiritual como tal –privando así al anticapitalismo de la base epistémica-cultural del ser-en-relación–. Lo espiritual “implícito” de la ética moderna anticapitalista se relaciona con las dimensiones de la alteridad y de lo posible que constituyen la base de esta ética, cuyo sentido ha sido explicitado de manera suficientemente clara por Levinas: “La vida espiritual es esencialmente vida moral y su lugar de predilección es lo económico” (Levinas, 1976, p. 87). No cabe oponer lo espiritual y lo moral, como tampoco lo espiritual y lo económico, porque lo espiritual se despliega en lo económico, esto es, en la relación ética con los otros. Se trata aquí de una concepción de lo espiritual en la que, como lo sugiere Vega, pueden cruzarse las perspectivas del *sumak kawsay / suma qamaña* y de la teología latinoamericana de la liberación: “la teología de la liberación ha desarrollado [...] una espiritualidad del ser y del compartir [...] del sujeto humano concreto” (Vega, 2012, p. 131), un sujeto definido en situación y esencialmente ligado a los otros. Lo “espiritual” de la ética se verifica en el acoger al otro en cuanto otro, es decir, en cuanto alteridad que trasciende nuestro punto de vista establecido sobre el mundo. La ética es descentramiento del Mismo auto-instituido en referente absoluto de la “verdad”. En esta perspectiva, Escobar acierta al decir que:

[...] la emergencia del pachamámico /relacional [representa] un desafío frontal al régimen moderno de verdad [...] Y es precisamente esto lo que está en juego con la emergencia de lo pachamámico /relacional: un desafío frontal al régimen moderno de verdad, frente al cual todo lo moderno –y quizás particularmente en sus versiones académicas, de cualquier lado del espectro político– se estremece; rompe la historia usual del conocimiento. (Escobar, 2010, p. 14)

Más allá de las derivas de “pachamamismo”, la comprensión de la naturaleza como Pachamama trasmite una pretensión a la verdad que abre un campo de posibles que el régimen moderno de verdad ha tradicionalmente excluido como no-saber.

## 7. Los dos aportes del *sumak kawsay* / *suma qamaña*

Contra esta exclusión que es a la vez epistémica y política (formas colonial y poscolonial de dominación), el principal aporte de las nociones de *sumak kawsay* / *suma qamaña* es tal vez el de indicar que una “política que asevere que muchos mundos son posibles –una política para el *pluri-verso*– requiere de epistemologías que acepten que muchos conocimientos son posibles” (Escobar, 2010, p. 15).

Relacionado con lo anterior, el otro aporte fundamental del *sumak kawsay* / *suma qamaña* concierne a la comprensión de la crisis contemporánea que afecta a nuestro planeta. Al igual que otros pensamientos que han aparecido en el mundo desde el último cuarto de siglo, la perspectiva del *sumak kawsay* / *suma qamaña* supone la conciencia de que la crisis actual no es solo de orden económico, ecológico o político, sino también, y más radicalmente, de orden “civilizatorio” o cultural y afecta por ende los modos de vida y la manera de entender la vida humana en el mundo. Sin embargo, a diferencia de muchos discursos contemporáneos sobre la “crisis de la civilización”, el *sumak kawsay* / *suma qamaña* propone una descripción relativamente precisa del modelo “civilizatorio” que está en crisis, así como un nombre para designarlo: el *capitalismo* como visión del mundo, o más precisamente, como ideología –los términos “Occidente” y “Modernidad”, presentes en ciertos textos culturalistas, remiten en lo fundamental, como lo hemos visto, al Occidente y Modernidad *capitalistas*–. El *sumak kawsay* / *suma qamaña* no se reduce por consiguiente al aumento del bienestar material de los pueblos por medio de políticas públicas de “desarrollo sostenible”, planificación y redistribución de la riqueza: supone asimismo otras maneras de vivir y consumir que implican la creación de otras formas de socialidad y de relación con la naturaleza, y por consiguiente, otros modos de comprensión de la condición humana y otros pensares de lo real. En breve, supone un *cambio civilizatorio*. En la perspectiva del *sumak kawsay* / *suma qamaña* la crisis contemporánea es la del modelo “civilizatorio” capitalista, lo cual significa que no habrá salida posible del capitalismo (privado o de Estado) sin una transformación cultural que conlleve una nueva relación con lo “material” y lo “espiritual”. Así, a pesar de los intentos de recuperación por parte de los Estados o de ciertas Organizaciones no Gubernamentales internacionales, la perspectiva del *sumak kawsay* / *suma qamaña*, en sus dos variantes “culturalista” e “interculturalista”, opera una crítica cultural del capitalismo.



## Reconocimientos

El presente texto se inscribe en la perspectiva del proyecto de Crítica Cultural del Capitalismo, que el autor adelanta desde el año 2003.



## Alfredo Gómez-Muller

Profesor de Estudios Latinoamericanos y Filosofía en la Universidad de Tours. Profesor visitante de varias universidades latinoamericanas. Miembro de los grupos de investigación Teoría Política Contemporánea (TEOPOCO, Universidad Nacional de Colombia) e Interacciones Culturales y Discursivas (ICD, Universidad de Tours).

## Referencias

- Acosta, A. (2012). *Buen Vivir Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya Yala.
- Albó, X. (2011). Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En I. Farah y L. Vasapollo (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 133-144). La Paz: CIDES-UMSA; La Sapienza; OXFAM.
- Almeida, I., Arrobo, N., y Ojeda, L. (Eds.). (2005). *Autonomía indígena: frente al Estado nación y la globalización neoliberal*. Quito: Abya Yala.
- Altmann, P. (2013). El *Sumak kawsay* en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *Indiana*, (30), 283-299.
- Ascarrunz, B. (2011). El Vivir Bien como sentido y orientación de políticas públicas. En I. Farah y L. Vasapollo (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 423-437). La Paz: CIDES-UMSA; La Sapienza; OXFAM.
- Benjamin, W. (2011). Deux poèmes de Friedrich Hölderlin. En M. de Gandillac, R. Roichlitz et P. Rusch (Trads.), *Œuvres I* [collection Folio Essais]. Paris: Gallimard.
- Bretón, V., Cortez, D. y García, F. (2014). En busca del sumac kawsay. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 18(48), 9-24.
- Casas, M. (2011). Una Mirada económica hacia el Vivir Bien. En I. Farah y L. Vasapollo (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 331-344). La Paz: CIDES-UMSA; La Sapienza; OXFAM.
- Choquehuanca, D. (2010, 8 de febrero). El Buen Vivir/*Suma qamaña*. 25 postulados para entender el Buen Vivir. *La Razón*. Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=100068>

- CMPCC, Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra. (2010). *Acuerdo de los pueblos*. Recuperado de <https://cmpcc.wordpress.com/acuerdo-de-los-pueblos/>
- CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. (1994). *Proyecto político de la CONAIE 1994*. Recuperado de <https://www.yachana.org/earchivo/conaie/proyectopolitico.pdf>
- CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. (2001). *Proyecto político*. Recuperado de <http://www.llacta.org/organiz/coms/com862.htm>
- CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente*. Recuperado de <https://www.yachana.org/earchivo/conaie/ConaiePropuestaAsamblea.pdf>
- CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. (2012). *Proyecto político de la CONAIE 2012*. Recuperado de <https://conaie.org/2015/07/21/proyecto-politico-conaie-2012/>
- Constitución de la República del Ecuador [Const.]. (2008). 3a Ed. Lexis
- Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia [Const.]. (2009). 1a Ed. CJ
- Crespo, C. (2013, octubre 21). ¿Suma qamaña? No, gracias. A propósito del libro *Suma qamaña* y Desarrollo. El T'inkhu necesario. *Bolpress*. Recuperado de <http://www.bolpress.net/art.php?Cod=2013102104>
- Escobar, A. (2010, mayo 25). ¿“Pachamámicos” versus “Modérnicos”? *Política y economía, CLASES D3E*. Recuperado de <http://www.politicayeconomia.com/2010/05/¿pachamamicos-versus-modernicos/#more-227>
- Gudynas, E. (2009). *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito: Abya Yala.
- Huanacuni, F. (2010). Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario. *América Latina en Movimiento*, 34(452), 17-22. Recuperado de <http://www.alainet.org/sites/default/files/alai452w.pdf>
- Levinas, E. (1976). *Difficile liberté*. París: Albin Michel.
- Macas, L. (2010). *Sumak kawsay: La vida en plenitud*. *América Latina en Movimiento*, 34(452), 14-16. Recuperado de <http://www.alainet.org/sites/default/files/alai452w.pdf>
- Macpherson, C. (2004). *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke* (trad. française M. Fuchs). París: Gallimard.
- Mamani, P. (2011). Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”. En I. Farah y L. Vasapollo (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 65-76). La Paz: CIDES-UMSA; La Sapienza; OXFAM.
- Marx, K. (2005). *Philosophie*. París: Gallimard.

- Medina, J. (2011). Acerca del *Suma qamaña*. En I. Farah y L. Vasapollo. (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 39-64). La Paz: CIDES-UMSA; La Sapienza; OXFAM.
- Oviedo, A. (2014, junio 4). Ruptura de dos paradigmas: Una lectura de la Izquierda desde la Filosofía Tetrádica Andina [Entrada de blog]. Recuperado de <https://lalineadefuego.info/2014/06/04/ruptura-de-dos-paradigmas-i-una-lectura-de-la-izquierda-desde-la-filosofia-tetrica-por-andina-atawallpa-oviedo-freire/>
- Pacari, N. (1984). Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano. *Antropología. Cuadernos de Investigación*, 2(3), 138-149. Recuperado de <https://issuu.com/docspuce/docs/cuaderno-de-investigacion-antropologia-3>
- Puente, R. (2011). Vivir Bien y descolonización. En I. Farah y L. Vasapollo (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 345-366). La Paz: CIDES-UMSA; La Sapienza; OXFAM.
- Rengifo, G. (2002). *Allin Kawsay. El bienestar en la concepción andino amazónica*. Lima: PRATEC.
- Rivera, S. (2016). Violence et interculturalité. Paradoxes de l'ethnicité dans la Bolivie d'aujourd'hui. En A. Gomez-Muller (Ed.), *Le postcolonial en Amérique latine. Débats contemporains* (pp. 41-62). Paris: Kimé.
- SENPLADES, Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo. (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir*. Recuperado de <http://www.planificacion.gob.ec/plan-nacional-para-el-buen-vivir-2009-2013/>
- Spedding, A. (2010). 'Suma qamaña' ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir 'vivir bien?'). *Fe y Pueblo*, 2(17), pp. 4-39.
- Vega, F. (2012). Teología de la Liberación y Buen Vivir. En A. Guillén y M. Phélan (Eds.), *Construyendo el Buen Vivir* (pp. 114-132). Cuenca: Pydlos.
- Viteri, C. (2002). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis*, (3), 1-7. Recuperado de <http://polis.revues.org/7678>
- Viteri, C. (2003). *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo* (Disertación de Licenciatura sin publicar). Universidad Politécnica Salesiana, Quito.
- Yampara, S. (2016). *Suma Qama Qamaña. Paradigma cosmo-biótico Tiwanakuta. Crítica al sistema mercantil capitalista*. La Paz: Qamañ Pacha.