

Sumak kawsay y buen vivir, ¿dispositivos del desarrollo? Ética ambiental y gobierno global

David Cortez



© 2021 FLACSO Ecuador

Marzo de 2021

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-558-8 (pdf)

<https://doi.org/10.46546/2021-13savia>

FLACSO Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador

Tel.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803

www.flacso.edu.ec

Cortez, David

Sumak kawsay y buen vivir, ¿dispositivos del desarrollo? Ética ambiental y gobierno global/ David Cortez. Quito : FLACSO Ecuador, 2021

xv, 211 páginas. - (Serie Savia)

Bibliografía: p. 191-210

ISBN: 9789978675588 (pdf)

<https://doi.org/10.46546/2021-13savia>

DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL ; DESARROLLO SOSTENIBLE ; ANTROPOLOGÍA ; CULTURA ; MEDIO AMBIENTE ; GENEALOGÍA ; INTERCULTURALIDAD ; BUEN VIVIR ; SUMAK KAWSAY ; ECUADOR

338.9 - CDD

Editorial  FLACSO
Ecuador

A Heike

Índice de contenidos

Prólogo	VII
Agradecimientos	XIII
Abreviaturas	xv
Introducción	1
El <i>sumak kawsay</i> y el <i>buen vivir</i> como dispositivos	2
Pregunta, hipótesis y argumentación	11
Las fuentes	12
Sobre el método	15
Estructura	16
PRIMERA PARTE. DISPOSITIVO	
Capítulo 1. El dispositivo según Michel Foucault	19
El dispositivo, la biopolítica y la gubernamentalidad de Foucault	21
Debates contemporáneos sobre la noción de dispositivo	27
Para una analítica de los dispositivos <i>sumak kawsay</i> y <i>buen vivir</i>	38
Capítulo 2. Genealogías del <i>sumak kawsay</i> y el <i>buen vivir</i>	41
El liberalismo conservador	43
La exaltación de la cultura ancestral	44
Las alternativas al desarrollo y el posdesarrollo	45
El debate ambiental y la ecología política	46
La crítica de la ideología y los discursos	47
Los estudios culturales, poscoloniales y decoloniales	48
La teología de la inculturación y de la interculturalidad	51
Los estudios de género	51

Capítulo 3. El método para una analítica del dispositivo	55
La noción de genealogía	56
Los campos saber, poder y subjetividad	60
El dispositivo como análisis de situaciones estratégicas complejas	63
El debate regional sobre el método	68
Sugerencias metodológicas	72

Capítulo 4. Genealogía del bienestar moderno según Michel Foucault	75
Las nociones de felicidad y bienestar en <i>Seguridad, territorio y población</i>	76
La felicidad como fin de la razón de Estado	78
La felicidad y el bienestar como ámbito de la policía	79
Aspectos o competencias del bienestar	81
El “mejor vivir” y el <i>sumak kawsay</i>	84

SEGUNDA PARTE. PODER

Capítulo 5. Subjetividad, multiculturalidad e interculturalidad	88
Identidad, cultura e interculturalidad	91
Defensa del medio ambiente y <i>sumak kawsay</i>	95
<i>Sumak kawsay</i> : un campo de reconfiguraciones disciplinarias	98
La crisis del paradigma multicultural y el <i>sumak kawsay</i>	100

Capítulo 6. Gobierno global, sostenibilidad y <i>sumak kawsay</i>	104
Crítica al desarrollo sostenible desde el <i>sumak kawsay</i>	106
Surgimiento del desarrollo humano y sostenible y el <i>sumak kawsay</i>	108
La “gobernanza global” del desarrollo y el <i>sumak kawsay</i>	114
¿ <i>Sumak kawsay</i> , dispositivo global del desarrollo?	118

Capítulo 7. La pastoral del buen vivir (<i>sumac causai</i>) indígena	120
La traducción de la paz bíblica al <i>sumac causai</i> indígena	122
Inculturación del Evangelio en poblaciones indígenas	125
Acoplamiento entre humanismo cristiano, ecología y desarrollo	128
Elaboración de una ética ambiental global para el desarrollo	130
El entramado naturaleza, humanidad y trascendencia	132

TERCERA PARTE. SABER

Capítulo 8. La economía del desarrollo (humano)	134
Kant y la “vida buena” contemporánea	136
La felicidad aristotélica	138
<i>Sumak kawsay</i> , <i>buen vivir</i> y desarrollo humano	140
<i>Sumak kawsay</i> , más allá del desarrollo humano	144
Capítulo 9. La antropología amazónica	146
Norman Whitten: <i>sacha runa</i>	149
Philippe Descola: el <i>shiir waras</i> achuar	150
Elke Mader: el <i>pénker pujústin</i> shuar	152
Chase Smith y Wray: el orden moral amazónico	153
Carlos Viteri Gualinga: el <i>sumak kawsay</i>	157
La antropología amazónica y el <i>sumak kawsay</i>	160
Capítulo 10. La filosofía intercultural andina	162
Movimiento de historia de las ideas en Ecuador	165
Filosofía y Teología de la Liberación	166
Antropología	169
Marxismo y socialismo	171
Interculturalidad	173
Epistemología	176
Estudios culturales	178
La filosofía andina emergente	181
Conclusiones	183
Tesis, argumento y método	183
Políticas de la diferencia, resistencia y reconocimiento	186
Políticas del saber, <i>sumak kawsay</i> y teoría crítica	188
Colonialidad, decolonialidad e interculturalidad	189
Referencias	191
Sobre el autor	211

Prólogo

El *buen vivir* desde la utopía indígena

En este contexto, caben algunas precisiones sobre el concepto del Sumak Kawsay. A partir de nuestras vivencias, podemos decir que se trata de un concepto que es la columna vertebral en el sistema comunitario. Es una construcción colectiva a partir de las formas de convivencia de los seres humanos, pero, ante todo, en coexistencia con otros elementos vitales, donde se constituyen las condiciones armónicas entre los seres humanos, la comunidad humana y las otras formas de existencia en el seno de la Madre Naturaleza. Desde nuestra comprensión, la vida es posible, en tanto existe la relación y la interacción de todos los elementos vitales.

—Luis Macas Ambuludi, líder indígena

A poco de terminada la Asamblea Constituyente de Montecristi en 2008 cuando ya me había reintegrado a mis actividades académicas, recibí la visita de una estudiante. Su interés era evidente. Motivada por la incorporación en el texto constituyente del *buen vivir* o *sumak kawsay* quería realizar su tesis sobre el tema. Dado que no había bibliografía suficiente en los archivos académicos, particularmente en las revistas indexadas, esa posibilidad era incierta, según alguno de sus profesores. De allí para acá mucho debate se ha acumulado y la situación ha cambiado, al menos en lo que a la disponibilidad de información académica se refiere.

Al contrario, hoy proliferan estudios, artículos y tesis sobre esta cuestión dentro y fuera de Ecuador, lo cual demuestra que el interés de las personas dedicadas a estas investigaciones ha aumentado. En la lista de estas personas dedicadas a analizar el *buen vivir* o *sumak kawsay* destaca David Cortez.

Desde que se abrió la puerta a este debate, David entendió que se trataba de un concepto en disputa. De tal manera que la discusión estaba tironeada según los intereses de cada uno de los actores sociales, inmersos en un proceso caracterizado por la heterogeneidad. Pronto avizoró que unos impulsan el *buen vivir* como una alternativa al desarrollo al surgir de opciones distantes de la matriz occidental y que otros encuentran allí elementos de una nueva teoría del desarrollo. Oportunamente comprendió el riesgo que se cernía sobre el *buen vivir* o *sumak kawsay* en camino de ser transformado en un dispositivo de poder, es decir, un dispositivo de desarrollo, inclusive de alcance global, como de hecho sucedió. De esto trata este libro.

Cortez despliega un análisis meticuloso y profundo, enmarcado en un vigoroso andamiaje teórico centrado en el concepto de dispositivo, y traza un antes y un después al tener como referente la aprobación constitucional del concepto del *buen vivir*. Aunque el grueso de su análisis genealógico se concentra en la parte final del siglo XX, demuestra que la cuestión del *buen vivir* o *sumak kawsay* tiene una larga historia previa al proceso constituyente, así deja al descubierto las miserias y limitaciones de los enfoques académicos tradicionales, incapaces de asumir visiones que superen la colonialidad. De tal forma se abre un amplio campo a la discusión, al complejizar el debate con nuevos y sugerentes interrogantes sobre la genealogía y las consecuencias del *buen vivir*. Las visiones y aproximaciones, como se lee en el libro, son múltiples.

En lo que sí podemos encontrar una amplia coincidencia es en que el *buen vivir* o *sumak kawsay* sintetizan una propuesta que surge desde la periferia de países considerados como la periferia del sistema mundo, es decir, la “periferia de la periferia”. Y no solo eso: emerge de grupos históricamente marginados, lo que no quiere decir que las influencias foráneas estén ausentes. Si bien se presenta utilizando un vocabulario propio de pueblos otrora totalmente marginados, a los que se les negó la capacidad para hacer sus propias propuestas, no es menos cierto que el *sumak kawsay* o *buen vivir* está inmerso en una compleja lógica; sobre esta algunas personas pretenden ejercer su capacidad de apropiación múltiple, con el fin de subordinarlos, mientras otras esperan emplear estos conceptos como una palanca para alentar acciones radicales de cambio.

Cortez, en estas potentes líneas, presenta todo un complejo entramado de actores que participan activa y explícitamente, inclusive ya desde la década de los ochenta y más aún en tiempo reciente: actores que participan en la configuración de un campo de debates muy diverso y hasta complejo, en el que se explica la emergencia de las nociones de *sumak kawsay* o *buen vivir*. Estos debates ahora, por cierto, son cada vez más intensos e intrincados. Resulta aleccionadora la aproximación de Cortez a las diversas lecturas que se han hecho y se hacen desde las posiciones liberales-conservadoras o progresistas-conservadoras, las cuales defiende –cada una a su manera– la civilización occidental, hasta una aproximación teológica de la interculturación e interculturalidad con enorme influencia de la Iglesia. Incluyen en ese ancho cauce la exaltación de la cultura ancestral y su esencialismo, la crítica de la ideología, el debate ecologista, tanto como los estudios postdesarrollistas y postcoloniales.

Todas estas aproximaciones cargan con diversos rezagos eurocéntricos, propios de un esfuerzo de análisis –enraizado más en el mundo de la academia– que difícilmente se puede liberar de las epistemologías de la modernidad. A esta, en esencia, le cuestionan las narrativas más profundas del *buen vivir* o *sumak kawsay*. Este es un punto que le preocupa al autor cuando se pregunta cuál es el régimen de saber y poder que emergió en el marco del entramado complejo de discursos y actores sociales que participaron, y participan, en la formulación contemporánea de las nociones de *sumak kawsay* o *buen vivir*, como ejercicio de crítica, de búsqueda de alternativas y de superación del discurso del desarrollo convencional. Este ejercicio, a mi juicio, sintetiza la verdadera potencialidad transformadora de este concepto (que de ninguna manera puede ser asumido como un mandato global único e indiscutible).

A partir de la lectura de este libro, también se puede profundizar y ampliar el camino para elaborar reconfiguraciones disciplinarias que alienten el diálogo de conocimientos y saberes, al tiempo que se enraíza la transdisciplinariedad para vislumbrar otras formas de hacer academia. Solo el tiempo nos dirá si se puede llegar a hablar de un discurso “filosófico” de carácter andino, como ejercicio de interculturalidad epistémica capaz de cuestionar el carácter colonial de los paradigmas occidentales, al tiempo que se generan otras formas de vida y conocimiento.

Es evidente que en este ámbito se tensan dos conceptos: alternativas de desarrollo y alternativas al desarrollo, discusión que cobró fuerza con el debate constituyente que posicionó los temas del *buen vivir* antes ignorados en la sociedad blanco-mestiza, y también poco conocida en amplios segmentos del mundo indígena. Cortez recomienda que el análisis debe darse considerando la emergencia histórica del concepto enmarcado por una multiplicidad de estrategias de resistencias y contraofensivas. Al mismo tiempo, el concepto es subsumido en una tendencia de carácter global, que procura aprovecharse de estas visiones, con potencial alternativo, para consolidar su posición dominante: el desarrollo como destino final y único, o la incorporación mañosa y descontextualizada de varios temas del *buen vivir* en la llamada “economía verde”, con la que se quiere oxigenar al capitalismo, ratifica lo dicho.

En este terreno pantanoso y de enfrentamiento de múltiples intereses resultan reveladoras las reflexiones contenidas en este texto. Recordemos que, en Ecuador, como sucedió también en Bolivia, el *buen vivir* (o vivir bien) fue transformado en un dispositivo de poder y en una herramienta para la propaganda gubernamental. Más allá de algunas sonoras declaraciones iniciales, no hubo el más mínimo interés por entender y, menos aún, desarrollar el potencial que tienen aquellas prácticas vivenciales de resistencia al colonialismo y sus secuelas que influyen en la vida de varias comunidades indígenas, que no han sido totalmente absorbidas por la modernidad capitalista.

Esta constatación descarta de entrada que el mundo indígena –en términos amplios– no haya sufrido la Conquista, en tanto proceso de explotación y represión de la larga noche colonial, que se proyecta hasta nuestros días republicanos. La influencia colonial y capitalista está presente de múltiples formas en ese mundo, lo cual obliga a abandonar las aproximaciones románticas a dicha realidad. Crecientes segmentos de la población indígena han sido absorbidos por la lógica de la monetarización propia del mercado capitalista, han sido aculturizados. Y, por cierto, en la medida en que se ahonda la migración del campo a la ciudad, el desarraigo de los indígenas y las indígenas urbanos se profundiza, lo que les distancia de sus tradicionales comunidades, aunque aún perviven girones de comunidad en diversos espacios urbanos.

Es interesante reconocer que, a nivel comunitario, en muchas partes de la región andina y amazónica, el *sumak kawsay* (o *alli kawsay*) es una expresión poco utilizada para describir un estilo y estado de vida. Más bien, con frecuencia, el *sumak kawsay* o *buen vivir* asoma como un enunciado de vida con elementos cualitativos: bondad, tranquilidad, amor, felicidad; y materiales: casa, dinero.

La cosmovisión del *buen vivir* y *sumak kawsay*, motivo de las reflexiones de Cortez, despojada de romanticismos, requiere –para comprenderla adecuadamente– de la historia y del presente de los pueblos indígenas. Así, tal proceso se sustenta en el principio de continuidad histórica de dichas comunidades y de sus memorias. El pasado y el futuro se funden en un presente de reconstrucción y construcción de estas alternativas. Se es, en tanto opción de futuro, y se será, en tanto reconocimiento del pasado viviendo bien en el presente. Al menos así se podrían entender las luchas que este proceso encierra.

Con el estudio de este libro, que esperamos ayude a elevar y ampliar el debate dentro y, sobre todo, fuera de la academia, podremos confirmar si la comunidad indígena –la *indigenidad*, como la entendía Aníbal Quijano, sin idealizarla y en términos amplios– tiene un proyecto colectivo de futuro con una clara continuidad desde su pasado. Estas utopías andinas y amazónicas –*sumak kawsay*, *sacha runa*, *shiiir waras-pénjer pujústin*, *sumak kausai*, *kawsak sacha*– tienen el reto de plasmarse en el discurso, en los proyectos políticos y en prácticas sociales y culturales, inclusive económicas.

Pero atención, estas visiones serán excluyentes en tanto se nieguen los aportes de otros grupos sociales, también periféricos y marginados de la modernidad, lo cual limitaría el potencial movilizador de amplio espectro que pueden tener los buenos convivires. En este punto es evidente que hay otros riesgos, pues algunos grupos podrían reclamar un *buen vivir* despojado de su esencia indígena, como opción para proteger en sus territorios el “buen vivir”, o para asegurarlo ampliando sus zonas de influencia. Una mirada a las constelaciones de poder sociales también nos permitiría comprender que, si no abordamos el tema del poder, no podremos dar las respuestas necesarias. Este es un tema que debe ser analizado con detenimiento. Las alternativas deben provocar un cambio de las estructuras y constelaciones de poder, radicalizando la democracia en toda la sociedad.

Todas estas inquietudes afloran en la pregunta clave de esta obra, que ubica la cuestión en un momento de emergencia de los pueblos indígenas como sujetos políticos portadores de su propia visión de mundo, de crisis del neoliberalismo y de disputa de las posibles salidas. Todo esto ocurre en medio de un mundo abocado a una crisis multifacética, de rasgos y contenidos cada vez más complicados que avizoran claros límites civilizatorios.

Lo que interesa ahora es conocer sobre todo el origen y, más aún, la procedencia del *buen vivir* o *sumak kawsay*, teniendo presente el momento de su emergencia. Con su trabajo genealógico, el autor transita por el mundo de las subjetividades en este juego azaroso e inclusive sorprendente de las dominaciones y las resistencias, marcado por notables confusiones e inclusive aberraciones. Surge, por ejemplo, una duda sobre cuál fue el aporte de la paz bíblica al “sumac causai” indígena y las recientes intuiciones papales sobre la casa-común; también resulta preocupante el intento por aprovecharse, desde organismos internacionales, de estas visiones y experiencias propias de comunidades con una larga memoria. Por cierto, no dejan de sorprender algunos enredos en este escenario cuando quienes –asumiéndose como conocedores en la materia– llegan a afirmaciones descabelladas al decir que el *sumak kawsay* aceptaría el extractivismo, pero el *buen vivir* no lo haría...

Para organizar el debate, nada mejor que estudiar este aporte de David Cortez. Esto demanda un ejercicio de aprendizaje con base en el respeto de las diversas posiciones, la complementariedad de las críticas y la relacionalidad de propuestas alternativas en diversas partes del planeta: respeto, complementariedad y relacionalidad, elementos esenciales en el *buen vivir* o *sumak kawsay*.

Alberto Acosta

Economista ecuatoriano. Profesor universitario.

Presidente de la Asamblea Constituyente de Montecristi (2007-2008)

Agradecimientos

Está claro que una obra así no solo es un mérito personal. Es el resultado de esfuerzos colectivos en los que han participado colegas, estudiantes, familiares, amigos. Pido disculpas porque dos páginas no alcanzan para dejar constancia explícita de mi agradecimiento con otras personas.

Al *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland* (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, ICALA), a su directora, Profesora Dra. Margit Eckholt, por apoyar el proyecto “Buen vivir como dispositivo de gobierno” con una beca posdoctoral en Alemania, en el año 2017, en la Goethe-Universität Frankfurt am Main. De esta universidad agradezco especialmente al Prof. Dr. Thomas Lemke, *Fachbereich Gesellschaftswissenschaften*, por su asesoría, conversaciones, intercambio y sugerencias. Sobre la base de esta investigación fue posible escribir este libro.

A FLACSO Ecuador, especialmente a mis colegas del Departamento de Antropología, Historia y Humanidades por su apoyo mediante conversaciones, opiniones, comentarios, ideas, materiales: Mercedes Prieto, Eduardo Kingman, Michael Uzendoski, Alfredo Santillán, Fernando García, Mireya Salgado, Patricia Bermúdez, Ana Lucía Ferraz, Alicia Torres y Víctor Bretón; a Marcia Suárez y Lorena Rosero por asistirme en los más pequeños detalles del día a día; a colegas de otros departamentos de FLACSO con quienes compartí proyectos conjuntos, los cuales contribuyeron a enriquecer el presente: Cristina Cielo, Cristina Vega, Daniela Celleri y Jorge Vásquez; al personal de la Editorial

FLACSO, por su profesionalismo y dedicación en la edición de la obra: María Cuvi, Nadesha Montalvo, Antonio Mena, Luis Alfredo Briceño y Bárbara Sáez.

A mis colegas, por las conversaciones, reflexiones, apoyos, debates: especialmente a Alberto Acosta por apoyarme con sus valiosos comentarios a lo largo de estos años, en particular, en la fase final de redacción de la obra, así como también por la elaboración del prólogo; de igual modo a Marco Córdova, excoordinador de investigación de FLACSO Ecuador, por las importantes sugerencias hechas para la estructura general de la publicación; a Luis Fernando Villegas, docente de la Universidad Central del Ecuador, por la detenida lectura y comentarios hechos al manuscrito de la obra; a Hans-Jürgen Burchardt y Stefan Peters de la Universidad de Kassel, a Catherine Walsh de la Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador y a Bárbara Göbel del Instituto Iberoamericano de Berlín, no solo por haber compartido su conocimiento, materiales y bibliografía, sino, sobre todo, por compartir este camino de actividades comunes, sueños, búsquedas y recreación de alternativas.

A mis estudiantes de maestría, en especial a quienes me asistieron directamente en el trabajo de archivo como parte de sus actividades de becaría en FLACSO: Joel Rojas, Martín Varese, Mareike Munsonius, Harry Soria y Ana Isabel Meneses. A mis estudiantes de doctorado con quienes hemos compartido cursos, informaciones, archivos, hallazgos, debates; especialmente a Benjamín Inuca quien falleció tempranamente, a Michelle Báez y a Tannia Rodríguez.

A las amigas y amigos de *Achik Yaku* con quienes en Íntag compartimos el sueño y la realidad de que es posible otro mundo en comunidad, vivir en armonía con uno mismo, los demás y la naturaleza.

A Esteban Ortiz González SDB por su apoyo para la solicitud del proyecto y a Lauren Fernández SVD por ponerme a disposición la documentación del Centro Bíblico Verbo Divino en Quito, así como también a la comunidad Militantes por la Vida, con quienes compartimos nuestras utopías y luchas por un mundo diferente.

Y, de modo muy especial, a mi familia: Heike, Samuel y Elián.

David Cortez

Quito, septiembre de 2020

Abreviaturas

FUA	Área Urbana Funcional
AMAZANGA	Proyecto Amazanga
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
BM	Banco Mundial
CISA	Consejo Indio de Sud América
CISDA	Congreso Iberoamericano sobre Desarrollo y Ambiente
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
COICA	Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
COMUNIDEC	COMUNIDEC Fundación de Desarrollo
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONFENIAE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana
FEINE	Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador
FENOCIN	Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras
ONG	Organización no gubernamental
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OPIP	Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

Introducción

Las primeras investigaciones genealógicas datan el surgimiento y difusión de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, en Ecuador, alrededor del año 2000 (Cortez 2010; Cortez y Wagner 2010). En estudios recientes (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán 2019), los orígenes de estas nociones se remiten al proyecto Amazanga, el cual fue gestado por la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP) (Viteri et al. 1992). En otras investigaciones se estima que, mucho antes de que las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* irrumpieran en el año 2000 (Gudynas 2011; Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán 2015), ambas se avizoraban en los estudios etnográficos que se emprendieron desde la década de los ochenta, sobre las poblaciones indígenas de la región amazónica (Descola [1986] 1989; Mader [1996] 1999; Chase Smith y Wray 1996).

Tales investigaciones son insuficientes para exponer el rico y complejo debate anterior al año 2000. Existen registros históricos anteriores a 1992 que dan cuenta del apareamiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. Aparte de los actores tradicionales a los que se vinculan estas nociones, es decir, intelectuales y dirigentes de organizaciones indígenas, un entramado más amplio de actores participó en la configuración de un campo de debates durante las décadas de los ochenta y los noventa. Sin esta participación es imposible entender el posterior curso de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, en Ecuador. Además, en las investigaciones existentes no se profundiza en la emergencia e inscripción de dichas nociones en las reconfiguraciones discursivas que se produjeron

durante la gestión de la vida política local y nacional, las cuales se dieron en el marco de un complejo entramado de debates de carácter global.

Al partir de los trabajos disponibles considero que todavía está pendiente explorar la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, no solo a nivel local, sino también regional y global. ¿Qué otros registros existen sobre ambas nociones, aparte de los ya conocidos? ¿Qué entramado de actores participaron en dicho debate? ¿De qué manera contribuyeron en la configuración de lo que, posteriormente, se conoce como *sumak kawsay* y *buen vivir*? ¿Qué reconfiguraciones de poder y saber acompañan la emergencia de dichas nociones en Ecuador? ¿Cuál es la nueva economía del saber que hizo posible la emergencia histórica de esas nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* a fines del siglo XX? En este libro propongo explorar dicha emergencia a partir del análisis de dispositivos propuesto por Michel Foucault. Planteo que la emergencia histórica de esas nociones se puede abordar desde una perspectiva genealógica con referencia a la subjetividad, el saber y el poder, en el contexto de reconfiguraciones políticas que se produjeron en los últimos años del siglo XX, con el surgimiento de un patrón de poder de carácter global.

¿Es posible investigar sin incurrir en una paradoja la emergencia histórica de los discursos *sumak kawsay* y *buen vivir*, los cuales fueron presentados como alternativas al pensamiento europeo-occidental, a partir de un legado analítico que se supone ha sido cuestionado en el momento mismo del apareamiento de ambas nociones? En mi opinión, el surgimiento de propuestas alternativas a la modernidad y a la contemporaneidad europeas constituye un campo de posibilidades teóricas y políticas; pueden darse por el intercambio entre prácticas y saberes alternativos y aportes críticos vinculados a legados moderno-occidentales como, por ejemplo, la analítica de dispositivos que fue implementada por Michel Foucault.

El *sumak kawsay* y el *buen vivir* como dispositivos

¿Qué se ha trabajado en la región respecto a considerar las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* desde la perspectiva foucaultiana del gobierno como dispositivo?

Las investigaciones que se pueden encontrar son variadas y dispersas. Las más antiguas corresponden a lo que actualmente se conoce como el debate en torno al posdesarrollo (Escobar 1985, 2010; Ziai 2014). Para el caso ecuatoriano, se puede considerar el trabajo de Andrés Guerrero (2010), respecto a la administración de poblaciones indígenas, como un precursor de la aplicación de Foucault en la investigación histórica. Eduardo Restrepo (2013), sin llegar a un uso explícito de la noción de dispositivo, se refirió a las políticas y tecnologías de la diferencia para el caso de las poblaciones afrocolombianas. Específicamente, la referencia explícita a la noción de dispositivo para el análisis de los discursos *sumak kawsay* y *buen vivir* apareció en los trabajos de Cortez (2014b) y Mella (2015). A continuación presento el detalle de estos aportes.

Quizás fue Arturo Escobar el primero en plantear el análisis del discurso del desarrollo con base en la noción de dispositivo. Recurriendo a la versión inglesa de las obras de Foucault, usó el término *apparatus* para referirse al término *dispositiv* de la versión original en francés (Escobar 1985, 383, 388, 394, 397). Desde un principio, este autor introdujo la noción del “dispositivo del desarrollo” (Escobar 1985, 383, 388), para concebir una mirada otra desde el “tercer mundo”. De acuerdo con esto, Escobar emprendió la tarea de hacer explícitas una “multiplicidad de estrategias de resistencia y contraofensivas localizadas” que surgieron críticamente como nuevos “esquemas de politización”, ante la difusión global del discurso del desarrollo (Escobar 1985, 381). Se trataría de nuevas formas de politización de la cultura, del uso del pasado, de las tradiciones nacionales y locales que se resisten a los procesos de disciplinamiento y de normalización presentes en el discurso del desarrollo (1985, 383). Este autor argumentaba que tales procesos ocurrían ante un tipo de poder totalizador del mundo “desarrollado” y su progresiva tendencia a articularse en estructuras de carácter global (Escobar 1985, 375). Estas tesis iniciales las desarrollará en *La invención del Tercer Mundo* ([1996] 2007), trabajo en el que aparece la noción de dispositivo, definido como “un mecanismo abstracto que enlaza enunciados y visibilidades, lo visible y lo expresable” (Escobar [1996] 2007, 297). En su análisis el enfoque de dispositivo le servirá para explorar la “mirada del desarrollo”.

En 2010, Escobar se refirió al uso de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* en los planes nacionales de desarrollo elaborados por el Estado

ecuatoriano y sus instituciones. Se centró, principalmente, en el análisis del discurso del desarrollo, y en los diferentes usos implicados en la institucionalización de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. A partir del Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 (SENPLADES 2007), analizó los conceptos sobre el desarrollo humano, las capacidades individuales y la calidad de vida provenientes de Amartya Sen y Martha Nussbaum. Escobar concluyó que estas lecturas reproducen una narrativa económica y política incompatible con la noción *sumak kawsay*, la cual surgió precisamente como crítica a los paradigmas liberales de Sen, Nussbaum y a los planes de desarrollo. En consecuencia, estaríamos ante una subordinación y debilitamiento de esta perspectiva ya que, pese a su crítica al discurso del desarrollo, recrea un discurso desarrollista o neodesarrollista.

A pesar de los aportes que pueden observarse en el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 –como la revalorización de la naturaleza–, Escobar considera que la visión integral contenida en el plan sobre las relaciones entre naturaleza, sociedad y cultura; la justicia social e intergeneracional; las diferencias culturales, de género e interculturalidad; la soberanía alimentaria; el control de los recursos y el agua, es contradictoria con las nociones que instrumentalizan el uso y el control de los “recursos estratégicos” (Escobar 2010, 49). Estas últimas se enmarcarían en una visión macrodesarrollista incompatible con la percepción que tienen del *sumak kawsay* las organizaciones indígenas y sus representantes.

Tal visión del Estado sobre la naturaleza relativizaría el criterio de sostenibilidad ecológica, con el fin de implementar proyectos de explotación de los recursos naturales. Además, esta interpretación depende de una visión individualista que persiste como trasfondo en los conceptos de desarrollo humano y el enfoque de capacidades (Escobar 2010, 50-51). Es decir, en la práctica se lleva a cabo una política de extracción de recursos. De esta manera, el carácter crítico y alternativo de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, expresado en los debates constitucionales y en el texto final de la Constitución ecuatoriana de 2008, se debilitaría al subordinarse al paradigma del desarrollo convencional. Este sería el trasfondo de los conflictos del Estado con el movimiento indígena y otras organizaciones. Escobar muestra dicha discrepancia como la razón de fondo de las tensiones protagonizadas por el Estado y el movimiento indígena.

Los análisis sobre la emergencia del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, que recurren explícitamente al enfoque del dispositivo elaborado por Foucault, se inscriben en el debate sobre el posdesarrollo (*post-development*). En efecto, Ziai (2014) se remite al trabajo de Escobar (1985) para presentar cinco rasgos característicos de esta discusión, los cuales constituyen la matriz de donde surgen las nociones de *sumak kawsay* y *buen vivir*. El primero es buscar una alternativa al desarrollo que no es igual a pretender un desarrollo alternativo. Se trata de la superación del paradigma del desarrollo convencional. El segundo rasgo demanda revalorizar las culturas y los saberes locales –lo cual implicaría una defensa de las diferencias culturales–. El tercero implica tomar distancia crítica respecto a los discursos científicos oficiales o establecidos con el fin de rechazar su pretensión de ser considerados la única forma de conocimiento válida. El cuarto rasgo propone defender y promover los movimientos de base locales y plurales. El quinto critica el crecimiento económico que está basado en el modelo del *homo oeconomicus* y del saber económico como ciencia (Ziai 2014, 2).

En Ecuador son los estudios de Andrés Guerrero un importante antecedente del uso de conceptos foucaultianos para el análisis histórico relativo a las poblaciones indígenas. Para este autor, después de la independencia del imperio español, la práctica estatal de “administración de poblaciones” (Guerrero 2010, 167) o la “administración étnica” de poblaciones indígenas fue el mecanismo requerido para la construcción asimétrica de ciudadanía. En dicho proceso Guerrero distingue dos etapas. En la primera, que va de 1830 a 1857, el Estado republicano administró a la población indígena como hecho público, con ligeras variaciones del modelo colonial. En la segunda etapa –la cual se extendería hasta bien entrado el siglo XX–, luego de que la condición de tributarios fuera eliminada y que la ciudadanía fuera universal, la relación entre el Estado y las poblaciones indígenas cambió. La administración de la población indígena se conformó en un organismo multiforme y heterogéneo, más como una práctica que como una política de Estado; fue asumida por los poderes regionales y privados, quienes mantuvieron el predominio con respecto a las instituciones estatales. Estas prácticas contrastaban con lo que sucede con los procedimientos comunes de la ciudadanía, los cuales son de carácter individual y relativos a la soberanía (Guerrero 2010, 247).

La administración de poblaciones estableció una red de administración étnica conformada por las haciendas y la iglesia parroquial, los concejos municipales y los funcionarios del Estado. Dicha red operó atravesada por las diferenciaciones raciales y los vínculos personales (Guerrero 2010, 103-104). Las prácticas de administración ubicaron a la población indígena en un orden de “indiscernibilidad” para el sistema ciudadano, ya que esta población fue colocada “en una arista que recorre el plano de las prácticas estatales y cotidianas de dominación étnica (lo político) y el de los principios (jurídicos) de igualdad” (Guerrero 2010, 248).

Eduardo Restrepo (2013, 149), sin llegar a usar la noción foucaultiana de dispositivo, abordó las políticas y tecnologías de la diferencia para el caso de las poblaciones afrocolombianas. En su opinión, la idea de que estas se llegaran a considerar como un grupo étnico, con prácticas tradicionales de producción, un territorio, una cultura, una relación armónica con la naturaleza y una identidad, resultó de un complejo proceso de imaginación y negociación en ámbitos académicos y políticos a nivel nacional, regional y local. Adicionalmente, planteó que la noción de “formaciones nacionales de identidad” (Restrepo 2013, 150) permitiría analizar cómo son apropiados algunos procesos globales, como el multiculturalismo y las diferencias culturales, hasta impactar de manera diferente en cada contexto nacional. De esta manera, afirma el autor que “en cada formación nacional de alteridad se introduce una inflexión de estos procesos globales haciéndoles inscripciones y apropiaciones que se amoldan a las particulares configuraciones previas y a las específicas sedimentaciones de la alteridad” (150). Dicha alteridad sería gestionada por políticas de la diferencia que no se limitan al gobierno ni a las instituciones estatales (158). A su vez, los movimientos sociales, las organizaciones no gubernamentales (ONG) harían parte de un complejo escenario en el cual se gestan políticas de la diferencia, a lo cual habría que añadir a la comunidad académica, el conocimiento experto y los imaginarios de la población en general (159).

Restrepo recalca que las políticas de la diferencia no se refieren a las medidas implementadas por un gobierno u otro actor, sino, más bien, “a las conceptualizaciones y posiciones que permiten visibilizar-constituir ciertas diferencias en una aglomeración poblacional determinada” (2013, 159). Simultáneamente, este proceso solo ocurriría al invisibilizar

e imposibilita la existencia de otras diferencias culturales. Las políticas de la diferencia se referirían a la articulación entre lo que hace pensable la diferencia y lo que hace posibles ciertas posiciones en torno a la diferencia (159). Además, este autor aclara que la diferencia no estaría afuera de las políticas de la diferencia, sino que forma parte del entramado de aquellas políticas.

De esta manera, Eduardo Restrepo no entiende la diferencia como un hecho natural o una diferencia cultural esencial, sino como un producto histórico. En su opinión, esto no debe llevarnos a pensar que la diferencia es una invención sin ningún asidero o consecuencia en la materialidad del mundo. Se trataría, en síntesis, de una particular operación sobre la materialidad de una población y no un atributo de esta (Restrepo 2013, 159). Las tecnologías de las diferencias, en cambio, se referirían a los procedimientos que se emplean para el modelamiento de sectores poblacionales establecidos mediante las políticas de la diferencia, que producirían efectos de reforzamiento, transformación o borramiento de las diferencias (160).

El grupo de trabajo de estudios de modernidad-colonialidad recurrió a Foucault para sustentar la tesis del “giro decolonial” en el contexto latinoamericano. Una de las nociones a la que recurrieron algunos autores es justamente la de dispositivo. Con base en la tesis de Aníbal Quijano (1992) sobre la “colonialidad del poder”, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) plantearon poner en diálogo la analítica foucaultiana, el “pensamiento heterárquico” (Kontopoulos 1993) y las teorías de la complejidad. Según estos autores:

Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, 18).

Recurrir a la noción del dispositivo foucaultiano apunta a una perspectiva analítica del poder en contextos coloniales y decoloniales: “la articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, 14) o “sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red” (18). Se trata de un

análisis histórico de la condición colonial de las sociedades modernas con el que se pretende, entre otras cosas, hacer frente al déficit analítico de las lecturas marxistas ortodoxas. En la condición actual del capitalismo global no existirían lógicas autónomas ni tampoco diferentes temporalidades, en el marco de un “sistema-mundo de larga duración” como sugieren esas lecturas. Por esta razón, como afirman Castro-Gómez y Grosfoguel: “En el momento en que los múltiples dispositivos de poder son considerados como sistemas complejos vinculados en red, la idea de una lógica ‘en última instancia’ y del dominio autónomo de unos dispositivos sobre otros desaparece” (2007, 18). El programa del “giro decolonial” establece las bases para entablar un diálogo explícito entre las tesis de la “colonialidad del poder” y la perspectiva analítica del dispositivo de Foucault. Basándose en esta propuesta, otros autores y autoras dieron un paso más en el análisis de los dispositivos coloniales hasta considerar la colonialidad de la naturaleza y el medio ambiente. Tal fue el caso de Cajigas Rotundo (2007, 165) cuando propuso analizar la “colonialidad de las naturalezas” o “biocolonialidad del poder”.

Sierra (2012) recurre explícitamente a categorías de Foucault cuando plantea analizar el caso de los gobiernos progresistas en América Latina, sobre todo del caso ecuatoriano con el gobierno de la denominada revolución ciudadana. En su opinión, esta se inscribe en función de un programa de racionalización económica cuyo campo de intervención sería la totalidad de la vida social, es decir, lo que Foucault plantea analizar como la *Vitalpolitik* (Foucault [2004] 2007, 278) o política de la vida que el autor entiende como modelo económico-político específico de sociedades neoliberales. En este caso, se recurre a varias tesis foucaultianas sin que exista un análisis particular de la noción de dispositivo.

En el año 2013 emprendí una reflexión explícita sobre el *buen vivir* concebido como dispositivo de gobierno en una ponencia presentada en el Sexto Congreso Iberoamericano sobre Desarrollo y Ambiente (CISDA) (Cortez 2014b). Para aquella ocasión formulé y presenté cinco consideraciones iniciales: el *buen vivir* puede ser considerado como política pública, como régimen de gobierno de sociedades específicamente capitalistas, como tecnología política inscrita en regímenes de carácter global, como gestión de formas de ciudadanía y subjetividad y, finalmente, como política de conocimiento. La primera consideración

se refiere a la institucionalización del *buen vivir* como “razón pública” por parte del Estado (Cortez 2014b, 137); propuse analizar las prácticas políticas implicadas en el ejercicio o gestión del “régimen del *buen vivir*” (Asamblea Nacional del Ecuador 2008), el cual se incorporó en la Constitución ecuatoriana de 2008. Con la segunda consideración planteé que implementar el *buen vivir* no implica la ruptura con el régimen capitalista ni tampoco el inicio de un orden postcapitalista. En la tercera, con base en la tesis de Negri (2013), sugerí que el análisis de la especificidad histórica del capitalismo debe atender a un momento en el cual la gestión política de la vida opera en un entramado global (Cortez 2014b, 138). Una cuarta forma en la que consideré al *buen vivir* fue como gestión política de la ciudadanía, debido a la intervención implicada en el diseño de subjetividades en las sociedades de consumo. Una quinta consideración fue analizar el *buen vivir* como un despliegue de políticas de conocimiento destinadas a la recomposición del saber, en un momento de reconfiguraciones de las sociedades capitalistas de fines del siglo XX (Cortez 2014b, 139).

Pablo Mella (2015, 270-284) también ha planteado analizar el desarrollo como dispositivo y, en este contexto, elaboró una genealogía del paradigma del *buen vivir* como alternativa al desarrollo. Basándose en la interpretación que hizo Agamben de la noción de dispositivo propuso cuatro tesis para el debate (169). La primera es que el dispositivo del desarrollo tiene una finalidad heurística, porque atiende a dinámicas sociales que están ocultas en otros modos de representación de prácticas colectivas, en un contexto histórico concreto (254). La segunda destaca que la noción de dispositivo contempla no solo su dimensión discursiva, en tanto “un todo heterogéneo” (255), sino, también, la presencia de instituciones que ponen a circular dichos discursos: “es la red que tejen y retejen los actores hegemónicos de un momento histórico entre estos elementos tan diversos” (256). La tercera se refiere al hecho de que todo dispositivo está condicionado por el tipo de saber que produce. La cuarta retoma planteamientos de Arturo Escobar y considera al desarrollo como un dispositivo en el marco del pensamiento decolonial; por lo tanto, “el desarrollo como dispositivo crea un espacio para visualizar como ‘sujeto’ a una población que ha sido sometida colonialmente y que aún lleva las marcas culturales e institucionales de ese proceso colonial”

(Mella 2015, 257). Sobre esta base conceptual, Mella plantea que el surgimiento del paradigma del *buen vivir* responde al debate contemporáneo sobre políticas públicas como alternativa a la concepción neoliberal del desarrollo en América Latina. En su opinión, el Estado, paradójicamente, desconoce y desautoriza las transformaciones culturales y los logros políticos de los mismos pueblos indígenas sobre los cuales se inspiran los discursos del *buen vivir* (Mella 2015, 270-271).

El trabajo de Pincheira (2013) también resulta interesante porque retoma los *governmentality studies* (estudios de gubernamentalidad) del ámbito anglosajón, para investigar sobre las políticas de la felicidad en el contexto de la sociedad chilena. El autor analiza cómo el motivo de la felicidad ha sido capitalizado por la empresa *Coca-Cola* y muestra cómo este motivo se extiende a una noción de gobierno de la subjetividad –el sí mismo– que es totalmente compatible con un régimen económico global de carácter neoliberal. Esas nociones sobre la felicidad contrastan con los planteamientos del *sumak kawsay* y el *buen vivir* porque, por lo menos en el discurso, sus propuestas sugieren justamente toda una crítica a los términos del mercado y a los programas neoliberales que se implementaron en Latinoamérica en la década de los noventa. En términos generales, las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* surgieron en la región como un amplio discurso caracterizado, entre otros aspectos, por su crítica al sustento liberal contenido en la propuesta político antropológica del régimen de desarrollo convencional, es decir van mucho más allá de los enfoques centrados en la subjetividad o –menos aún– restringidos a un programa psicológico con repercusiones sociales.

En resumen, a pesar de los aportes existentes, el análisis histórico y genealógico de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* todavía no ha sido planteado a profundidad recurriendo explícitamente a la noción de dispositivo de Foucault. Esto conlleva a valorar las posibilidades analíticas que esta noción pueda ofrecer para estudiar la emergencia histórica de las propuestas del *sumak kawsay* y el *buen vivir* en la sociedad ecuatoriana. El estado del arte que acabo de bosquejar muestra que está pendiente una aproximación histórica en la que se reconstruya la emergencia de ambas nociones como el resultado de un proceso complejo de reconfiguración de la gestión política de la vida, que inscriba su construcción local y regional en el marco de la instauración de entramados globales de poder.

Pregunta, hipótesis y argumentación

¿Cuál es la contribución de la noción de dispositivo de Michel Foucault para un análisis de la emergencia de las nociones de *sumak kawsay* y *buen vivir* en la sociedad ecuatoriana de fines del siglo XX?

Considero que se puede recurrir a la noción de dispositivo para analizar la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* en la sociedad ecuatoriana de fines del siglo XX, en un momento de reconfiguraciones e inserción en un complejo entramado de gobierno de carácter global. Esta es la tesis central que trato en este libro. Planteo que se trata de reconfiguraciones globales del mismo dispositivo del desarrollo, ante la crisis desatada por la aplicación de programas neoliberales en Latinoamérica. En este contexto, la aparición de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* ocurrió en un momento de la historia ecuatoriana, en la que se disputaban alternativas políticas, epistémicas y de formas de vida. Así, recurrir al dispositivo de Foucault nos puede brindar elementos para pensar su emergencia en el marco de situaciones estratégicas complejas, de la crisis experimentada por la aplicación de programas neoliberales y la búsqueda de posibles salidas. En este libro propongo aprovechar de Foucault su perspectiva analítica de los dispositivos de poder para elaborar una genealogía de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. Esta perspectiva se operativiza en un complejo campo de prácticas que se representan a partir de la triada saber, poder y subjetividad.

En este marco retomaré trabajos latinoamericanos que exploraron el dispositivo del desarrollo a partir del legado analítico de Foucault (Escobar 1985; [1996] 2007), para argumentar que la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* están insertas en un campo de debates mucho más complejo. De esta manera, podré dialogar con las tesis decoloniales (Escobar 1985; Walsh 2009; Grosfoguel 2006) y el debate sobre los contextos poscoloniales y el posdesarrollo (Ziai 2006, 2007, 2014). Argumentaré que la emergencia del *sumak kawsay* y el *buen vivir* se inscribe en el orden de transformaciones que se produjeron en la gestión del gobierno a nivel local y global, para lo cual recurriré a estudios sobre Foucault que se inscriben en el ámbito contemporáneo de la teoría crítica de la sociedad (Lemke 2012; Saar 2007). De este modo, podré analizar dicha emergencia vinculada a algunas reformulaciones

operadas en el paradigma del desarrollo convencional, es decir, más allá de su inscripción en las oposiciones heredadas del liberalismo clásico: inmanencia-trascendencia, naturaleza-cultura e individuo-sociedad.

Considero que la perspectiva analítica de los dispositivos es una ocasión para plantear una genealogía de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, a partir del debate sobre la inserción de poblaciones originarias en proyectos de modernidad y modernización en la región. En este marco, se pone en juego un proceso de reconfiguración de las relaciones entre actores políticos e instituciones vinculadas a la construcción de discursos del desarrollo en momentos previos al surgimiento explícito de las nociones investigadas. Esto conlleva un trabajo histórico de exploración de registros en los que no se ha investigado a fondo su emergencia, a través de tecnologías políticas del reconocimiento y la diferencia (Restrepo 2013).

Tal es el caso, por ejemplo, de los discursos del desarrollo y las Iglesias en Latinoamérica. En este sentido, con las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* se puede acceder al debate sobre racionalidades históricas de largo alcance, en la medida en que se recrean prácticas anticoloniales que adquieren vigencia y legitimidad en la contemporaneidad, y articulan prácticas de resistencia ante la colonialidad del poder (Quijano 2000, 2011) inherente al discurso del desarrollo. Por ello es que se recurre analíticamente a un complejo de relaciones en las que se intenta la recreación de formas de subjetividad, de saberes y de otro tipo de relación con el medio ambiente. Es decir, históricamente hablando, los discursos *sumak kawsay* y *buen vivir* pueden ser la ocasión para analizar las transformaciones operadas en la sociedad ecuatoriana, en las dos últimas décadas del siglo XX, respecto al antiguo problema de la gestión e inclusión política de las poblaciones originarias en el Estado-nación ecuatoriano en el marco contemporáneo de relaciones globales.

Las fuentes

En la genealogía que propongo, las fuentes siguen un criterio cronológico con el fin de ordenar los materiales producidos sobre las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. La irrupción de una literatura especializada sobre ambas nociones –y otros términos análogos– se dio en la región andina

desde aproximadamente el año 2000. Anteriormente, se puede constatar la existencia de diversos aportes provenientes de la filosofía, la teología, la antropología y la economía. A pesar de su cercanía con los temas que en la actualidad se asocian a los discursos *sumak kawsay* y *buen vivir*, no aparecían de forma explícita. También, una literatura sobre estos términos surgió a propósito de los debates constituyentes, la cual se extendió hasta la aprobación definitiva de las nuevas constituciones políticas de Ecuador en 2008, y de Bolivia en 2009. Finalmente, se puede hablar de un momento posconstitucional caracterizado por una profusión y difusión de los debates en torno a ambos términos. Una vez iniciado el siglo XXI, se cuenta con varios estudios donde se data la irrupción de la noción *sumak kawsay* en la década de los noventa (Viteri Gualinga 2003b; Altmann 2014; Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán 2015).

Hasta el momento, en Latinoamérica no se dispone de un análisis de crónicas coloniales que se ocupe del *sumak kawsay* u otros términos análogos. En los diccionarios más antiguos de lenguas originarias solo se puede verificar un uso separado de los términos, los cuales sirvieron para construir otros vocablos. Por ejemplo, en el diccionario de la lengua aymara, de Ludovico Bertonio (1612), se presenta *camaña* o *tuphuña* como una medida relacionada con tareas agrícolas. Algunos autores contemporáneos asocian el término a tareas como criar, mantener y hacer el bien (De Lucca 1983). Más recientemente, se tradujo como “vivir bien” o “armonía de la vida” (Yampara, Choque y Torres 2001). Ha ocurrido algo similar respecto a los términos kichwa *kawsay* (vida) y *sumak* (plenitud, perfección, belleza), cuya expresión castellana *buen vivir* correspondería a la tradición del *kawsay* (Universidad Intercultural Amawtay Wasi 2004, 168).

Antes del año 2000, existen estudios etnográficos centrados en la región amazónica ecuatoriana que se refieren al *buen vivir* indígena (Descola [1986] 1989; Mader [1996] 1999). También, en estudios filosóficos, se puede constatar el surgimiento de una literatura especializada en temas de “filosofía indígena” sin referirse explícitamente a la noción *sumak kawsay* (Moreno Romero 1983; Terán 1997) o “andina” (Estermann 1998). Lo mismo se puede decir con respecto a aportes teológicos que veían en la relación “mística” de los indígenas con la tierra un fundamento para su “liberación” (Proaño 1988). En aquella época,

intelectuales indígenas que publicaron sobre una “cosmovisión indígena” (Taxo [1992] 1999; Guaña 1992), una “visión cósmica” (Tatzo y Rodríguez 1998) en los Andes, sobre un “saber andino” o acerca de una “ciencia ancestral” (Rodríguez 1999), tampoco se refirieron explícitamente al *sumak kawsay* o al *buen vivir*. Igualmente ocurre con respecto a discursos ambientalistas o “ecológicos” que, desde posiciones humanistas, reivindicaban no solo un uso de la ciencia y la técnica con criterios de sostenibilidad ambiental, sino también la recuperación de saberes y prácticas con antiguas “raíces psico-históricas culturales” (Serrano 1999, 33) que pudieran empalmar con una perspectiva ecológica.

Antes de la redacción de las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), se puede observar en la región la irrupción de una literatura especializada sobre *sumak kawsay* y *buen vivir* (Yampara, Choque y Torres 2001; Viteri Gualinga 2003b; Medina 2001, 2006). Esta literatura ya anticipaba el surgimiento constitucional de ambas nociones en Ecuador, y del “vivir bien” y el *suma qamaña*, en Bolivia. En Ecuador, esta literatura acentuó el carácter “alternativo” (Acosta 2008) contenido en dichas nociones, frente a la hegemonía histórica de un discurso del desarrollo convencional propio del Occidente moderno-capitalista. Uno de los rasgos de aquella literatura era una radical toma de distancia con respecto a este discurso del desarrollo, el cual se caracterizaba por una perspectiva antropocéntrica asociada a un sistema de oposiciones o “cesuras” (Dávalos [2008] 2014) de la vida humana, en relación con la naturaleza, la historia y la cultura. De acuerdo con esta interpretación se planteó que la emergencia del *sumak kawsay* y el *buen vivir* representa una verdadera “ruptura discursiva”, en medio de la crisis que Latinoamérica experimentaba respecto a los resultados de la aplicación de proyectos de modernidad económica (capitalista), política (liberal) y cultural (civilizatoria) (Cortez 2010; Cortez y Wagner 2010). Estos análisis, con todo, ya distante de aquellos acontecimientos, solo muestran, en parte, el complejo entramado discursivo y político en el que surgieron ambas nociones.

Para el trabajo de archivo, me centré en los discursos del desarrollo que fueron elaborados por instituciones como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), sobre todo en lo relacionado con sus informes de desarrollo humano que se iniciaron en el año 1990. Desde el

punto de vista histórico fueron importantes, por un lado, la *Revista de historia de las ideas* de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y también el repositorio de tesis de varias universidades; por el otro, las traducciones de la Biblia al kichwa que se hicieron para evangelizar en varias regiones de Ecuador. En cuanto a los registros producidos por intelectuales y organizaciones indígenas, las fuentes fueron diversas.

Sobre el método

Entiendo la perspectiva metódica del dispositivo como la racionalidad política subyacente a la red heterogénea de prácticas involucradas en la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* inscritas en un entramado representado por subjetividad, saber y poder. Esto supone, por lo tanto, la necesidad de acercarnos a ambas nociones, no solo en su condición discursiva sino, sobre todo, en tanto ejercicio de relaciones de poder o formas de gobierno, las cuales dan como resultado constelaciones o tejidos de poder. En este sentido, me atengo a la propuesta de Foucault de considerar su noción de poder como núcleo de la perspectiva analítica del dispositivo en orden a explorar “situaciones estratégicas complejas” (Foucault [1976] 2014, 113).

En concreto, recurriendo a la noción de dispositivo organizaré el trabajo de tal forma que las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* sean interpretadas desde tres campos de representación de prácticas históricas: la subjetividad, el saber y el poder. Con esto, pretendo analizar el surgimiento de discursos relacionados con ambas nociones, como materia de disputas protagonizadas por distintos actores. De esta manera, no entenderé las propuestas del *sumak kawsay* y el *buen vivir* como meros discursos resultantes de reglas anónimas, o como un ejercicio de macro poderes que ejercen relaciones de dominio sin posibilidad alguna de encarar dinámicas de resistencia. De aquí que, en concreto, busco el surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* en las prácticas vinculadas a las agendas políticas de actores, por ejemplo, las organizaciones indígenas y afros, el Estado, las organizaciones internacionales de cooperación al desarrollo y las Iglesias. Esta es la razón por la que no hablo de “el” *sumak kawsay* y “el” *buen vivir*, sino siempre en referencia

a una constelación específica de poder en la que se pueden ubicar formas de agencia entrelazadas con saberes.

Así, pues, el entramado de subjetividades y relaciones de poder, además, tiene que ser mostrado en su dinámica conjunta de producción de conocimiento o saberes. Entonces, se requiere abordar el problema de la construcción disciplinaria de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, focalizando su emergencia en campos de saber tales como la filosofía andina, la antropología amazónica y la economía del desarrollo, en el contexto ecuatoriano. Con esto pretendo analizar las posibles transformaciones del saber disciplinario que han acompañado a la emergencia de discursos sobre el *sumak kawsay* y el *buen vivir* por parte de los actores sociales. En ninguno de los campos de análisis de las subjetividades y de los saberes disciplinarios se puede desarrollar un trabajo genealógico sobre las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* al margen del problema de la dominación, la resistencia y la construcción histórica de libertad.

Estructura

En la primera parte dialogaré con las nociones foucaultianas de biopolítica y gubernamentalidad poniéndolas en relación con la noción de dispositivo. En el capítulo uno presentaré el debate contemporáneo sobre la noción de dispositivo desde Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y Thomas Lemke. En el capítulo dos elaboraré un estado del arte de las investigaciones genealógicas sobre los discursos *sumak kawsay* y *buen vivir*, con el fin de justificar la genealogía de ambas nociones basada en el dispositivo foucaultiano. En el capítulo tres esclareceré el sentido del método discutiendo los conceptos de la genealogía, el discurso y el poder. Con base en estas categorías elaboraré sugerencias metodológicas para el análisis de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. En el capítulo cuatro, a través de estos aspectos conceptuales y metodológicos, volveré sobre la obra Foucault con el fin de acceder al análisis de las nociones de felicidad y bienestar presentes en su genealogía de las sociedades moderno-contemporáneas.

En la segunda parte del libro me centro en el dispositivo del desarrollo. Abordaré tres accesos genealógicos con el fin de explorar el

surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* en la sociedad ecuatoriana de finales del siglo XX. En el capítulo cinco, con el primer acceso, analizaré las transformaciones operadas en el concepto de cultura, sin las cuales no hubiera sido posible la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, desde el punto de vista de la identidad, el saber y la interculturalidad. Todo esto sobre un trasfondo de críticas a los proyectos políticos de carácter multicultural. En el capítulo seis, según el segundo acceso, investigaré esta emergencia como parte del debate de las nociones de desarrollo humano y sostenible, en el marco de políticas del reconocimiento de la diferencia y de la emergencia de un patrón de poder de carácter global que opera a partir de una ética ambiental. En el capítulo siete, con el tercer acceso, analizaré esta emergencia en registros de instituciones y discursos pastorales, los cuales contribuyeron a configurar un discurso del desarrollo de carácter humanista y ambiental antes de la década de los noventa.

En la tercera parte del libro me centro en analizar la economía del saber o la emergencia disciplinaria de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, en Ecuador, a fines del siglo XX. En el capítulo ocho mostraré cómo ambas nociones se incorporan a la configuración disciplinaria de la economía del desarrollo (humano) y la transforman en el marco de un debate con las nociones de felicidad y vida buena de la tradición aristotélica. En el capítulo nueve exploraré el surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, en los estudios de antropología amazónica de Norman Whitten, Phillippe Descola, Elke Mader y Carlos Viteri Gualinga. Finalmente, en el capítulo diez analizaré el surgimiento de una cierta racionalidad intercultural que sirvió de base para la emergencia de la filosofía andina en Ecuador.

PRIMERA PARTE
DISPOSITIVO

Capítulo 1

El dispositivo según Michel Foucault

El problema que abordo en este capítulo es cómo podría asumirse la propuesta del dispositivo foucaultiano en una genealogía de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, en Ecuador. Por un lado, exploraré la tesis de que el dispositivo alude a formas de gestión política de la vida. Por el otro, si sería posible entender las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* como modalidades de gobierno. Lo específico de estas sería su articulación en red, es decir, como formas de gestión de carácter relacional o como un haz de relaciones inmanentes en el cual se anudan un conjunto de elementos heterogéneos. Argumentaré que la perspectiva relacional del dispositivo, por lo tanto, se concentra en el conjunto de efectos que constituyen un sistema o sistemas de relaciones, las mismas que responden a una urgencia o que se accionan como dispositivos en los momentos de crisis y de reconfiguraciones relevantes para una sociedad específica (Foucault [1977] 1985, 128-130). De aquí que un enfoque de dispositivo puede tener importancia para analizar, históricamente, la sociedad ecuatoriana contemporánea y otras sociedades latinoamericanas en las que han surgido nociones análogas al *sumak kawsay* y al *buen vivir*.

Argumento que la perspectiva genealógica, de inspiración nietzscheana y foucaultiana, es una modalidad adecuada de trabajo histórico para dar cuenta del surgimiento de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir*. Eso se debe a que el dispositivo es un instrumento genealógico que permite analizar la racionalidad gubernamental de la que son parte las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, junto con el entramado

de saberes y poderes vinculados a la implementación de la narrativa moderno-contemporánea del desarrollo. Los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir*, por lo tanto, aparecerán representados en un conjunto de relaciones que no está definido por un contenido sustancial o esencial, sino por el entrecruzamiento de efectos múltiples generados por la intervención de conjuntos de distintos órdenes: Estados, subjetividades, saberes, ambiente, entre otros. El discurso del desarrollo resulta de la confluencia heterogénea de formas de gestión política o racionalidades de gobierno que no son ajenas a la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. En la medida en que el dispositivo no pretende dar cuenta del contenido de un objeto, ni tampoco de la capacidad sintética de alguna forma de autorrepresentación, hacer explícitas las racionalidades políticas será su campo de intervención específico o, más exactamente, el conjunto de condiciones que hacen posible el surgimiento o articulación *a priori* de los discursos *sumak kawsay* y *buen vivir*.

Este trabajo genealógico supone una perspectiva filosófica que se inspira, básicamente, en los aportes de Nietzsche y Foucault. El análisis del dispositivo se remonta a una tradición filosófica heredera del programa moderno ilustrado de la construcción de libertad histórica. De ahí que, en última instancia, el debate sobre la emergencia del *sumak kawsay* y *buen vivir* como dispositivos solo puede darse en torno al análisis de la gestión y producción de los modos de libertad. Con ello, dejo sentada la tesis de que la genealogía de estos dispositivos forma parte de una crítica de la razón política, la cual no se puede explicar al margen de la recreación de formas de autodeterminación.

Probablemente, la especificidad de un análisis de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir*, desde Latinoamérica, radica en que su genealogía explora el marco colonial de los discursos contemporáneos del desarrollo. Propongo analizarlos en aquellos regímenes políticos que desbordan los marcos convencionales de la nación, sin que por ello pierda de vista que su construcción atraviesa la capilaridad de los cuerpos, los lenguajes y las subjetividades. Lo que está en juego, por lo tanto, es la posibilidad de acercarse al *sumak kawsay* y el *buen vivir* para conocer su rol en las transformaciones de la vida política de hoy. Esta lectura posibilita conectar un análisis de los dos dispositivos con las tradiciones del pensamiento crítico latinoamericano y de otras regiones del planeta.

Iniciaré este capítulo con una presentación de la noción de dispositivo en la obra de Foucault, en diálogo con las nociones de gubernamentalidad y biopolítica, ya que constituyen un campo específico de debates en un momento de su trabajo. En un segundo acápite, presentaré y analizaré algunas aproximaciones sobre el dispositivo con el fin de perfilar un marco conceptual mínimo. Apoyándome en este marco bosquejaré los posibles contenidos de la pregunta por el dispositivo foucaultiano, como un acceso al debate sobre el *sumak kawsay* y el *buen vivir*. En un tercer acápite, explicitaré un campo problemático de indagación que me permita argumentar la posibilidad de este acceso en los debates latinoamericanos.

El dispositivo, la biopolítica y la gubernamentalidad de Foucault

El objetivo de este acápite es establecer el sentido del concepto de dispositivo en relación con el apareamiento de las nociones de biopolítica y gubernamentalidad en la obra de Foucault. También intentaré explicitar este sentido a partir de una perspectiva genealógica del *sumak kawsay* y el *buen vivir*. Considero que el dispositivo foucaultiano se puede asumir como una perspectiva de análisis focalizada en el surgimiento de formas de gobierno. Con esta Foucault amplió sus nociones de poder, al recurrir a un análisis en el orden de las disciplinas, de la biopolítica y del gobierno. La especificidad radica en que realiza una genealogía del ejercicio del poder en las sociedades modernas.

El dispositivo

El término dispositivo aparece en los trabajos genealógicos de Foucault. A diferencia de su época anterior, en la que sus estudios abordaban la episteme como categoría central para el análisis de discursos, el dispositivo le permitió trabajar las relaciones entre lo discursivo y lo no discursivo. La noción de dispositivo le permitirá investigar, genealógicamente, las relaciones de poder que se gestionan mediante los dispositivos (Castro 2011, 113). Lo característico de estos es su diversidad, por ello existen dispositivos disciplinarios, carcelarios, dispositivos de poder, de

saber, de sexualidad, de subjetividad, de verdad, entre otros. Foucault nunca definió de forma sistemática al dispositivo, salvo en una entrevista en la que comentó:

Aquello sobre lo que trato de reparar con este nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos. [...]. Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...]. He dicho que el dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento, pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [que son] sostenidas por ellos (Foucault [1977] 1985, 128-130).

El dispositivo en las investigaciones de Foucault puede ser caracterizado a través de cinco sentidos (Castro 2011). El primero se refiere a una red de relaciones que se podría establecer entre elementos heterogéneos: discursos, instituciones, arquitectura, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, lo dicho y lo no dicho. El segundo alude a la posible naturaleza del nexo entre los elementos heterogéneos; a manera de ejemplo, el dispositivo podría gestionarse como un programa de una institución para justificar y ocultar una práctica, o como una forma de racionalidad de dicha práctica, la cual sería una interpretación *a posteriori*. El tercer sentido posibilita responder ante una práctica con lo que se cumple una función estratégica de control y sujeción de experiencias como la locura. En un cuarto sentido, el dispositivo se puede definir a partir de su génesis, distinguiendo dos momentos: el objetivo estratégico y la constitución del dispositivo. El quinto sentido aparece cuando el dispositivo se ha

constituido y “tiene lugar un proceso de sobredeterminación funcional: cada efecto, positivo o negativo, querido o no querido, entra en resonancia o contradicción con los otros y exige un reajuste” (Castro 2011, 114). De acuerdo con este autor, en el proceso de configuración de dispositivos se observa un permanente completarse estratégico. Un ejemplo de ello es la prisión, la cual se constituyó sin haber existido un plan o sujeto previo que la concibiera (114).

El campo de ejercicio de los dispositivos tiene la capacidad de ampliarse y diversificarse, por lo tanto, puede darse sobre la población entendida en términos de la gestión política de los seres humanos en tanto especie o, más concretamente, como población. Foucault denomina “biopolítica” a este campo de intervención, el cual supone una configuración de determinados dispositivos.

La biopolítica

Este término aparece en varios momentos en la obra de Foucault. Al parecer, lo utilizó por primera vez en una de las conferencias sobre medicina social que dictó en la Universidad del Estado de Río de Janeiro, en 1974. Foucault planteó allí que el poder no se ejercería únicamente a través de la conciencia o ideología, sino que la política también supondría un campo de intervención específico en el cuerpo y con el cuerpo. Históricamente hablando, el intento de control de los individuos en las sociedades capitalistas ha supuesto un nivel de intervención sobre la corporalidad; por lo tanto, la biopolítica se refiere a un conjunto de dispositivos de gobierno destinados a posibilitar la gestión política de la vida de una población. A diferencia de la anatomía política, que es un dispositivo político centrado en el disciplinamiento a partir de la corporalidad de los individuos, la biopolítica tiene a la población como campo específico de gestión. En sus lecciones de 1979, Foucault comentó: “entendí por [biopolítica] la forma en que se ha intentado desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de vivientes constituidos en población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas” ([2004] 2007, 359).

De acuerdo con este autor, la biopolítica incorporó modalidades específicas de hacer política, una verdadera revolución sobre cómo

gestionarla. Esta forma de gestión de la población conllevó transformaciones políticas que incorporaron técnicas, conocimientos, instituciones y procedimientos diversos, por ejemplo, las estadísticas o los grandes organismos administrativos, económicos y políticos que regulan la vida de una población. Por lo tanto, hablamos de una aplicación o concreción de la biopolítica en un vasto entramado de intervenciones. Este puede ser abordado desde la óptica de los dispositivos, en tanto formas de gestión de la vida social como la salud, la natalidad, las razas, entre otras.

Una lectura global de la obra de Foucault permite distinguir cuatro sentidos del término biopolítica (Castro 2008). En el primero la biopolítica aparece ligada al surgimiento de una suerte de medicina social en la época moderna. En el segundo Foucault se refiere a las transformaciones políticas operadas desde la confrontación entre razas, hasta el racismo del Estado contemporáneo. En el tercer sentido, la biopolítica es relacionada con la soberanía, como una de las posibilidades del derecho soberano de hacer morir o dejar vivir. El cuarto sentido de biopolítica está ligado a la gubernamentalidad liberal o, también, neoliberal.

Estos cuatro sentidos de la biopolítica, según Foucault, deben ser precisados con tres observaciones adicionales. La primera es la inexistencia de un concepto homogéneo o único sobre el término biopolítica; la segunda es que no parece existir en sus investigaciones una teoría general de la biopolítica –a lo sumo estamos ante una perspectiva histórica y metodológica–; la tercera es que una perspectiva histórica de carácter biopolítica no designa un momento de superación de prácticas políticas centradas en la soberanía o el disciplinamiento; más bien, se percibe un entrelazamiento entre ellas.

La gubernamentalidad

Con la elaboración de esta noción Foucault amplió el campo de referencia del dispositivo a entramados de poder disciplinarios, biopolíticos y de gobierno. Así, en palabras del autor:

Por ‘gubernamentalidad’ entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja,

de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por ‘gubernamentalidad’ entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes (Foucault [2004] 2006, 136).

Por lo tanto, con el concepto de gubernamentalidad, Foucault mantiene la noción de dispositivo –referida, en este caso, a la gestión biopolítica de la población mediante la economía política–. La perspectiva de la gubernamentalidad reajusta y amplía la preeminencia histórica del poder como gobierno en Occidente. El gobierno como ejercicio de poder se apoyará en técnicas y saberes de gobierno. Con esta ampliación, en términos generales, la noción de dispositivo se puede entender como un recurso para analizar las formas de gestión política aplicables y combinables en el orden de las disciplinas (individuos), la biopolítica (población) y el gobierno, sin que este se refiera al Estado exclusivamente, sino también a un conjunto complejo y heterogéneo de intervenciones.

Hasta aquí me he acercado a la noción de dispositivo en la obra del autor y desde la selección de las lecturas contemporáneas más relevantes, sin hacer referencia a los discursos del *sumak kawsay* y el *buen vivir*. Ahora, sin considerar otra mediación, haré un primer acercamiento entre la noción de dispositivo y las nociones investigadas. Luego pasaré a proponer dos accesos más que consideran tanto los debates sobre la noción de dispositivo como los debates específicos generados en Latinoamérica, a propósito de las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir*.

Las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* son susceptibles de ser consideradas como una red entretrejida por elementos heterogéneos. La red o conjunto de relaciones que se dan entre dichos elementos heterogéneos no nos debe hacer perder de vista que se trata de relaciones prácticas, de acciones protagonizadas por seres humanos históricamente situados. La noción de dispositivo presupone esta dimensión práctica que, sin embargo, no nos remite a un orden de subjetividad de carácter trascendental menos

aún a un orden de sentido –de carácter teológico– que sirva de base o fundamento de algún tipo de presupuesto antropológico. Una primera acepción para enfocar el *sumak kawsay* y el *buen vivir* como dispositivos, por lo tanto, se encuentra en el sentido de la red de relaciones que articula el conjunto heterogéneo de prácticas que implica su apareamiento. Significa, en este contexto, que el tratamiento de ambos dispositivos no está referido a universales sino a un entramado de prácticas de distinto orden.

Una segunda acepción se relaciona con su naturaleza o carácter, si entendemos esta red como un conjunto portador de una cierta racionalidad. Entonces, la emergencia de los discursos del *sumak kawsay* y *buen vivir* comportan un cierto orden, una cierta lógica; como objeto de un análisis histórico de carácter genealógico esta lógica no alude a un tipo de consciencia o ideología. Para expresarlo en los términos utilizados por Foucault (antes del concepto de dispositivo) se puede representar como un *a priori* histórico. Así, bosquejo una segunda acepción sobre las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. Lo específico del análisis de ambos dispositivos será la racionalidad o el orden inherente a la red de elementos heterogéneos que los constituyen.

Foucault se refiere, en una tercera acepción, al análisis de dispositivos como un método que permite explorar respuestas estratégicas frente a situaciones de emergencia. Es decir, que las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* se pueden analizar como forma de gestión de situaciones abocadas a rápidos cambios en contextos de crisis. Los dispositivos responden a y, a la vez, son el resultado de contextos que requirieron una intervención política emergente, representan procesos en los momentos de transformación, ya que abordan el juego que se da en el cambio de posiciones y funciones de las prácticas. De esta manera ambos dispositivos pueden tener un sentido práctico de intervención estratégica en los momentos de rápidas transformaciones. Este aspecto se puede analizar en los debates durante la redacción de la Constitución ecuatoriana del año 2008, si son presentados como salidas o búsqueda de alternativas a los modelos de desarrollo, los marcos políticos y los paradigmas de civilización vigentes en la modernidad política ecuatoriana (Acosta y Martínez 2009; Cortez y Wagner 2010).

Una cuarta acepción del análisis del dispositivo está representada por el conjunto de relaciones que articulan las prácticas implicadas en la

constitución de subjetividades, saberes y poderes. Las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* expresan, sobre todo en el contexto latinoamericano, prácticas vinculadas a actores políticos indígenas y afroamericanos de las regiones andina y amazónica. En contexto, estas nociones se asocian con un tipo de saber holístico cuya característica general es una forma de vida armónica entre los seres humanos y la naturaleza. En el primer sentido, sin recurrir al concepto de dispositivo, los estudios culturales y poscoloniales han llamado la atención sobre los discursos *sumak kawsay* y *buen vivir*, como prácticas de resistencia y configuración de identidad (Walsh 2001). Además, ambas nociones se usan con respecto a la gestión de gobierno, es decir, con referencia al régimen de gobierno o, en términos generales, como modo de gobierno que apuesta al desarrollo donde las relaciones entre sociedad y naturaleza logren un cierto equilibrio. En este sentido, en la Constitución ecuatoriana de 2008 y en los planes nacionales de desarrollo del Estado ecuatoriano se habla, sobre todo, de *buen vivir* como régimen de gobierno (SENPLADES 2009, 2013, 2017). Es decir, se trata de la intervención estatal en un orden económico como una forma de gestión política.

Debates contemporáneos sobre la noción de dispositivo

En este apartado presento algunas aproximaciones a la noción de dispositivo que me permitan problematizarla y elaborar posibles accesos a su sentido. Una primera aproximación destaca, sobre todo, la posibilidad de acceder al dispositivo como una perspectiva filosófica (Deleuze [1989] 1990); una segunda revela, más bien, su configuración en tanto modalidad de gobierno de los seres humanos (Agamben 2011); la tercera muestra una perspectiva de conocimiento que toma distancia crítica respecto a los análisis de carácter ideológico (Bussolini 2010); la cuarta debate, críticamente, con visiones psicologizantes desde una perspectiva relacional que considera el dispositivo como gestión gubernamental (Greco y Stenner 2013); la quinta muestra el dispositivo como parte de la analítica del “gobierno de las cosas” planteado por Foucault (Lemke s.f; 2018).

En la aproximación de Deleuze ([1986] 1987) la noción de dispositivo se representa como la transformación que se operó cuando la mirada

de Foucault, que estaba centrada en el archivo, se movió a otra que aparece como cartografía. La primera correspondería al acceso epistémico de las investigaciones arqueológicas de Foucault, mientras que la otra, que no excluye a la primera, se muestra como el análisis de la red de relaciones de fuerzas.

Para Deleuze, Foucault se inscribe en la perspectiva de análisis de Nietzsche por su uso de nociones como “agenciamiento” o “dispositivo”, a diferencia de las tradiciones psicoanalítica de la represión y las nociones marxistas sobre la ideología ([1989] 1990, 55). Por ejemplo, el dispositivo panóptico no muestra únicamente una articulación o intercambio entre un mecanismo de poder y una función, sino que, sobre todo, sería “una manera de hacer funcionar relaciones de poder”. Así, una cartografía o “mapa de las relaciones de fuerzas” muestra los agenciamientos concretos para los cuales Foucault reserva el nombre de “dispositivos” (Deleuze [1986] 1987, 63). El espacio específico de ejercicio o ejecución de un dispositivo –puesto que solo es posible mediante actos– sería el “no lugar” o “intersticio” en el que se procede desde una síntesis de lo visible y lo enunciable. De tal manera se superó el dualismo presente en las investigaciones epistémicas de Foucault para encaminarse hacia una “teoría de las multiplicidades” (Deleuze [1986] 1987, 65).

Según Deleuze, vale la pena considerar la noción foucaultiana de dispositivo más allá de su aplicación como una modalidad de historia, sociología histórica o un planteamiento político ([1989] 1990). De ahí resulta fundamental que este autor se haya planteado un análisis del dispositivo foucaultiano como un problema filosófico. Su aporte a la explicación del sentido del dispositivo foucaultiano hay que entenderlo como un intento de presentación de una “filosofía del dispositivo” (158). En opinión de Deleuze, el dispositivo nos pone ante un “conjunto multilineal”, aludiendo explícitamente a la triada subjetividad, poder y saber en las investigaciones de Foucault, cuya característica es articular una suerte de “cadenas de variables relaciones entre sí” (155). Deleuze llamaba la atención sobre la maleabilidad característica del dispositivo foucaultiano, para lo cual recurre a la figura de la línea o, más exactamente y en coherencia con la naturaleza del dispositivo, a líneas y curvas que solo se pueden imaginar en permanente pluralidad.

Para analizar la noción foucaultiana de dispositivo, Deleuze recurrió a un lenguaje visual. Este surgió de las posibles combinaciones entre líneas y curvas. Este autor distinguió cuatro aspectos o dimensiones a tener en cuenta: las curvas de visibilidad, las curvas de enunciación, las líneas de fuerza y las líneas de objetivación o subjetivación. El primer aspecto trata de los regímenes de luz; el segundo de la explicitación del régimen implicado en la enunciación; el tercero aborda la dimensión del poder, ya que el dispositivo lo muestra en multiplicidad de posibilidades; el cuarto aspecto se refiere a la dimensión subjetiva implicada en el ejercicio de un dispositivo. Al considerar las cuatro dimensiones, se observa que en su análisis Deleuze pretende articular realidades tanto discursivas como no discursivas en el dispositivo. Así, queda vinculada la dimensión enunciativa o arqueológica del análisis de discurso de las investigaciones anteriores de Foucault con la dimensión genealógica del análisis de las relaciones de poder. A partir de esta caracterización del dispositivo, Deleuze formula dos consecuencias o presupuestos a tener en cuenta en una filosofía del dispositivo. La primera se refiere al rechazo de explicaciones de carácter universal –con lo cual retoma la veta crítica frente a las tradiciones racionalistas– y la segunda que toma como campo específico de análisis del dispositivo a la novedad y a la creatividad históricas. Deleuze cita explícitamente algunas tesis de Nietzsche para referirse a otras formas posibles en la configuración de las relaciones entre subjetividad e historia (Deleuze [1989] 1990, 160).

¿Qué puede ser de interés para un análisis del *sumak kawsay* y del *buen vivir* como dispositivos, a propósito de las reflexiones de Deleuze? Considero que es la vinculación entre filosofía, vida e historia que retoma este autor de la tradición nietzscheana. Esta vinculación adquiere relevancia para el sustento de una genealogía de dispositivos referidos a formas de vida que hacen de la pluralidad y la creatividad, el medio en que se gesta el entramado de subjetividad, saber y poder. De acuerdo con esto, el análisis de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* se centra en la explicitación de los sistemas de racionalidad inherentes a las prácticas de libertad o de lógicas de recreación de libertad histórica. Entonces, se puede afirmar que el análisis de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir* tiene por objeto la explicitación de la racionalidad política existente en la articulación de prácticas históricas.

También es importante la interpretación que propuso Agamben (2011), sobre todo porque el proyecto de una genealogía del dispositivo en Foucault lo remonta a sus posibles orígenes cristianos. Esto nos puede brindar elementos para analizar los momentos previos a las nociones contemporáneas de *sumak kawsay* y de *buen vivir*. A mi criterio, estos elementos permiten hablar de una cierta continuidad de las transformaciones que se pueden rastrear recurriendo a la noción del dispositivo: el surgimiento de la subjetividad no se puede desvincular del aporte cristiano al gobierno de las almas o, como lo plantea Foucault, del poder pastoral presente en la configuración de la subjetividad moderna. Agamben se refiere al poder pastoral como parte de su genealogía del dispositivo foucaultiano.

En el análisis de Agamben, la genealogía del dispositivo foucaultiano muestra que este se elaboró en un debate con el concepto de positividad que Hypolitte investigó para el caso de Hegel. Foucault recurrió a la noción de positividad en *La arqueología del saber*, en un sentido parecido al de dispositivo. De acuerdo con Agamben, si se entiende a la positividad hegeliana como una racionalidad histórica, es decir, un conjunto de instituciones, subjetivaciones y reglas en las que se concretan las relaciones de poder, entonces estaríamos ante una racionalidad histórica que, sin embargo, a diferencia de Hegel, no busca representar procesos sintéticos, sino más bien “el conflicto que los opone” (Agamben 2011, 253). De esta manera el dispositivo asume el carácter de una historia crítica frente a los universales o, si se quiere, frente a la propuesta hegeliana de racionalidad histórica.

Con el dispositivo estamos ante una crítica de la razón histórica, diferente a la del programa de historia de las ideas del cual Foucault se distancia. Por mi parte, asumiré que en la historia de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir* exploraré, más bien, el elemento histórico caracterizado por el conflicto y la confrontación (Inuca Lechón 2017a), en lugar de investigar sobre la idea de una racionalidad fundante o universalmente válida para las luchas históricas. Esto se empalma con el espíritu crítico de las prácticas y los discursos de resistencia que acompañan la emergencia de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir*, como propuestas alternativas al régimen dominante.

Pero Agamben no se limitó a indagar los orígenes modernos del dispositivo foucaultiano. Su tesis es que este puede remitirse al sentido

inicial cristiano de la providencia. Este autor argumenta que los padres de la iglesia habrían usado la versión latina de *dispositio* para referirse al contenido del término griego *oikonomía*, el cual conservó el sentido de un gobierno salvífico del mundo y de la historia de los seres humanos. Agamben explica que el término griego *oikonomía* significa, en la lectura cristiana, la encarnación del Hijo, y una economía de la redención y de la salud (Agamben 2011, 255). Los orígenes cristianos de la noción de dispositivo están vinculados a una economía de la salvación o gobierno del mundo en el cual, según el mensaje cristiano, los seres humanos constituyen su centro y consumación en un tiempo final.

Un punto adicional en esta discusión es el referido a la dinámica existente entre el dispositivo y la subjetivación. Agamben parte del presupuesto antropológico de que el dispositivo está anclado en el proceso básico de hominización. En la lectura de este autor, el hecho histórico de los procesos de subjetivación no se puede separar de la emergencia del dispositivo. Es decir, toda experiencia de subjetivación supone una contraparte de desujektivación que se forja en los procesos de resistencia a la dominación. El predominio de este proceso es la característica esencial de los dispositivos contemporáneos, especialmente en las sociedades capitalistas. Agamben afirma que en este tiempo estamos ante una “máquina de gobierno” (Agamben 2011, 261), la cual produce subjetivaciones y desujektivaciones.

Otro aporte es el de Bussolini (2010), quien explora filosófica y etimológicamente las variaciones que experimenta la traducción del término dispositivo en sus versiones francesa, italiana e inglesa. Según este autor, la traducción del término francés *dispositif* al inglés *apparatus* debería ser replanteada con el fin de conservar el camino trazado por Foucault en sus investigaciones. Para ello, destaca que este tomó distancia del “aparato” como lo había planteado Althusser. Bussolini también retoma el sentido de la *oikonomía* que Agamben considera haber mostrado en su genealogía del dispositivo.

También es relevante el análisis del dispositivo que plantean los denominados “estudios de felicidad”. Así, por ejemplo, Greco y Stenner (2013) plantean analizar el “dispositivo felicidad” para abordar las relaciones entre subjetividad y economía, en el marco de las investigaciones conocidas como “*governmentality studies*”. Los autores critican la bifurcación existente en los discursos sobre felicidad y bienestar que han sido

investigados por la “*happiness agenda*”. Tal situación sería especialmente evidente en los discursos de felicidad y bienestar que se cubren de un manto cientificista, individualista y biologista. Para problematizar dicha bifurcación, Greco y Stenner recurren a los aportes de Canguilhem, Deleuze, Spinoza y Nietzsche, con el fin de explicar el sentido de la noción de felicidad a partir de una normatividad o racionalidad “inmanente” a sus nociones de salud y placer. En su opinión, algunas tesis de estos autores refieren una forma de vitalismo, cuyo enfoque prioriza el análisis de la relacionabilidad y el proceso implicados en la noción de dispositivo. A diferencia de las lecturas de inspiración neoliberal que, más bien, destacan la definición de las entidades y sus propiedades, los autores proponen interpretar el sentido de la noción de felicidad como “juego inmanente de relaciones”, con lo cual pretenden desmontar la antigua racionalidad occidental que ha entendido la naturaleza humana desde una bifurcación fundamental.

Además, resulta de gran interés el intento de Greco y Stenner por mostrar la influencia de Nietzsche en la noción del dispositivo de Foucault. A partir de un párrafo de su *Genealogía de la moral*, los autores explican que tanto para Nietzsche como para Foucault, una ley, una penalidad o los discursos sobre la felicidad y el bienestar, no se pueden considerar como portadores de un significado y propósitos inherentes. En realidad, su sentido y función surgen de su integración en un “sistema de fines” que, en última instancia, de acuerdo con Nietzsche respondería a la “voluntad de poder”; con esto se mostraría la influencia de este autor en la elaboración de la noción foucaultiana de dispositivo:

Desde la perspectiva de Nietzsche, el sistema de fines se organiza e interpreta desde lo que él denomina “voluntad de poder”. De modo que podemos considerar la idea de Nietzsche sobre el “sistema de fines” como un dispositivo en el sentido de un artefacto que ordena y focaliza la disposición de los elementos heterogéneos, “disponiéndolos” hacia un tipo de necesidad urgente, percibida desde la perspectiva de la voluntad de poder (Greco y Stenner 2013, 3).

Thomas Lemke (1997) también ha analizado la noción de dispositivo de Foucault en su trabajo sobre la gubernamentalidad moderna, una crítica de la razón política y, más recientemente, en un documento de

trabajo inédito donde realiza un balance de los estudios sobre la noción de dispositivo (Lemke s.f.; 2018). En el primer texto relativo a la crítica de la razón política se refiere, brevemente, a la novedad de la noción de dispositivo en relación con otras como *episteme*, *enoncé* y *discours*. Se trataría de un concepto general que, por una parte, contempla elementos no discursivos y, por la otra, también considera la perspectiva estratégica de las relaciones de fuerzas. De esta manera, sería un análisis más general que el contenido en la noción de *episteme*, en el que se destaca el elemento de la heterogeneidad resaltada por Foucault cuando se refiere, explícitamente, a la noción de dispositivo (en la nota a pie de página n: 49 de Lemke 1997, 95). En su segundo documento, Lemke asocia el dispositivo a una redefinición de las nociones políticas presentes en la tesis foucaultiana del “gobierno de las cosas”. La gestión política de la vida se plantea más allá del antropocentrismo reinante, por lo cual recurre a la noción foucaultiana de “medio”.

En su documento de trabajo, Lemke analiza los diversos significados de la noción francófona de dispositivo y la contrasta con los usos de las nociones *apparatus* (*appareil*) y *assemble* (*agencement*). Según este autor, el dispositivo de Foucault está anclado en su analítica del gobierno, por lo cual se focaliza en la agencia de los poderes y los procesos vitales (s.f., 1-2, 11; 2018, 33-34). Lo específico de la analítica de dispositivos es la articulación de tres dimensiones. Una es ontológica, que se refiere al aspecto de la red caracterizada por su heterogeneidad y materialidad, en la que convergen elementos discursivos y no discursivos, así como también sujetos y objetos. Otra es la dimensión tecnológica que se puede inferir del uso diverso del dispositivo, de sus propósitos variados y funciones múltiples. La tercera es una dimensión estratégica o política, que se activa cuando los dispositivos responden a una urgencia.

Con estas tres dimensiones, Lemke explora la combinación de argumentos provenientes de la analítica del gobierno de Foucault y los así denominados estudios de ciencia y tecnología. Argumenta que la síntesis teórica resultante aporta a una teoría materialista de la política. La especificidad de esta teoría consiste en una analítica del gobierno “más allá” del gobierno de los seres humanos. Foucault habría denominado a este tipo de gobierno como el “gobierno de las cosas” (Lemke s.f., 11; 2018, 49). Se trata de un enfoque que cuestiona las interpretaciones

de la vida política que se circunscriben al dominio exclusivo de la vida humana, caracterizada por conflictos de intereses o la búsqueda de decisiones comunes. Más allá del antropocentrismo reinante en la filosofía política moderna, este enfoque vuelve posible una argumentación “poshumana” (Lemke s.f., 14; 2018, 53), la cual concibe a la naturaleza y, por ende, las relaciones entre seres humanos y naturaleza, sin referencia a contenidos estáticos (Lemke s.f., 17; 2018, 58).

El “gobierno de las cosas” considera el enjambre de relaciones entre los seres humanos y las cosas; relaciones que pueden incluir aspectos tanto naturales como artificiales; también aspectos físicos y morales (Lemke 2015, 5). Lemke analiza la clase de Foucault del 12 de febrero de 1978, en la cual el autor anota que lo sustancial del gobierno no tendría que ver con el uso o trato que se haga del territorio, “sino con una suerte de complejo constituido por los hombres y las cosas” (Foucault [2004] 2006, 122). Lemke cita en extenso al mismo Foucault para mostrar lo que es el gobierno de las cosas:

Significa además que esas cosas de las que el gobierno debe encargarse son, señala La Perrière: los hombres, pero en sus relaciones, en sus lazos, en sus imbricaciones con esas cosas que son las riquezas, los recursos, los artículos de subsistencia y el territorio, claro, en sus fronteras, con sus cualidades, su clima, su sequía, su fertilidad. Los hombres en sus relaciones con esas otras cosas que son las costumbres, los hábitos, las maneras de actuar o pensar. Y, por último, los hombres en sus relaciones con esas otras cosas que pueden ser los accidentes o los infortunios, como el hambre, las epidemias, la muerte (Foucault [2004] 2006, 122, citado en Lemke 2015, 9).

Lemke llama la atención sobre tres aspectos presentes en el texto de Foucault. En primer lugar, en esta manera de concebir el gobierno, no se parte de una interacción entre dos entidades estables y fijas que compondrían el orden de lo humano y de las cosas, sino que, continúa Lemke, se trata de un análisis de carácter relacional en el que la misma relación estaría determinada por el arte del gobierno. Entonces, sería la misma relación política la que define aquello a ser considerado sujeto u objeto, humano o no humano (Lemke 2015, 9). En este contexto, además, Lemke introduce el concepto de “medio” para profundizar en

el orden político emergente, según lo presentado por Foucault en su lección del 11 de enero de 1978. Allí Foucault ([2004] 2006, 40-41) señaló que el “medio” (*milieu*) “es lo necesario para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro”. La especificidad de dicha acción la define como “circulación”: “El medio será entonces el ámbito en el cual ocurre la circulación” (42). Se trata de un ámbito configurado por la circulación de elementos heterogéneos:

Es un conjunto de datos naturales, ríos, pantanos, colinas, y un conjunto de datos artificiales, aglomeración de individuos, aglomeración de casas, etc. El medio es una cantidad de efectos masivos que afectan a quienes residen en él. Es un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es efecto de un lado se convertirá en causa de otro lado (Foucault [2004] 2006, 42).

De acuerdo con Lemke, el medio permite concebir la agencia sin entenderla como una propiedad exclusivamente humana; más bien, la agencia se origina en relación con entidades humanas y no humanas. Por lo tanto, el medio articula la relación entre lo natural y lo artificial, sin presuponer una distinción sistemática entre ellos (Lemke 2015, 11).

El segundo aspecto sobre el cual Lemke llama la atención en el texto de Foucault es el sentido del orden político, luego del desvanecimiento de las distinciones entre la esfera de lo humano y de las cosas. A partir del colapso de las fronteras políticas estables entre los seres humanos y las cosas, sería posible sostener que los seres humanos se gobiernan como si fueran “cosas”. A diferencia de la soberanía centrada en la voluntad individual y los sujetos de la ley, la nueva concepción del gobierno trabaja en la gestión empírica de la vida política desde el punto de vista de sus fenómenos geofísicos (clima, provisión de agua, situación geográfica, etc.) y datos bio-demográficos (tasas de nacimiento y decesos, salud, esperanza de vida, producción de riquezas, etc.) (Lemke 2015, 10-11).

El tercer aspecto mencionado por Foucault, acerca del “gobierno de las cosas”, tiene que ver con su ejercicio o intervención, no tanto sobre los sujetos políticos, sino más bien sobre la estructuración del posible campo de acción de los otros. En este sentido, el poder se ejerce más

“indirectamente” desde la gestión del entramado configurado por seres humanos y cosas. Este “naturalismo gubernamental” opera en un ámbito en el que se coproduce el ejercicio del gobierno.

El análisis de Lemke aporta un instrumental analítico que cubre el déficit ecológico presente en lecturas políticas que, a pesar de pronunciarse a favor de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, conservan un sesgo antropocéntrico. Esto supone una ocasión para pensar el problema del gobierno más allá de la ruptura ontológica representada por la dicotomía naturaleza-política. El “gobierno de las cosas” implica que la vida humana, en particular, la vida política, no se puede realizar al margen de insertarse o relacionarse con su “medio”. Recurrir a la noción de dispositivo implica un análisis de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* como parte de un entramado articulado por los seres humanos y su entorno natural.

Finalmente, quisiera presentar las reflexiones del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez para mostrar cómo las nociones de dispositivo y poder de Foucault pueden ser asumidas en el marco de un debate en torno al aporte de Nietzsche y Gramsci. Castro-Gómez (2015) sostiene que habría una ontología del poder en Foucault que se puede remitir a las tesis sobre la voluntad de poder de Nietzsche. Además, plantea que sobre la base de esta ontología no necesitamos recurrir a la figura de un sujeto trascendental para conceptualizar la dimensión ontológica del antagonismo, el cual debe ser entendido como el medio constitutivo de la vida histórico-social. Este autor propone que es necesario moverse más allá de Foucault para dar cuenta de la dimensión política del antagonismo, para lo cual realiza una lectura de Nietzsche inspirada por las tesis de Gramsci. Esto se puede considerar como el sustento nietzscheano del análisis del dispositivo de Foucault, el cual le permite hacer frente a la crítica del pensador esloveno Slavoj Žižek frente al surgimiento, entre otros acontecimientos, de narrativas provenientes de los sectores indígenas que reivindican formas de vida en armonía con la naturaleza.

Castro-Gómez se interesa en la noción de voluntad de poder contenida en los fragmentos escritos por Nietzsche en la década de 1880. Para ello recurre, sobre todo, a las lecturas que elaboraron autores francófonos y alemanes, entre los que destacan Deleuze y Müller. Luego de su detallada y comentada exposición de los fragmentos de Nietzsche,

Castro-Gómez (2015, 229-230) apuntala la tesis de que la voluntad de poder sería para el autor alemán, sobre todo, un concepto “relacional”, porque opera sobre la base de “antagonismos”, en última instancia ocurren porque forman parte de la “dinámica propia de la vida misma” (230). Según esta tesis, Foucault entiende el poder como una “matriz general de antagonismos” (235). Por esta razón, asegura Castro-Gómez, “de la mano de Nietzsche, Foucault trabaja con una concepción ‘agonística’ del poder según la cual, el enfrentamiento de las fuerzas es *constitutivo* de la experiencia humana como tal y no podrá ser jamás erradicado” (238). Sobre este trasfondo, guiado esta vez por Gramsci, sostiene que la especificidad de la intervención de las relaciones agónicas sería la hegemonía:

no se trata que una de las fuerzas se imponga sobre las otras para dominarlas, sino que sea capaz de estructurar su campo posible de acción, es decir, de ejercer una hegemonía sobre ellas. Pues lo que caracteriza a la hegemonía no es el ejercicio de la fuerza, sino del gobierno (Castro-Gómez 2015, 239).

De acuerdo con esto, consideraré el dispositivo de Foucault según la comprensión que tiene Castro-Gómez de la noción foucaultiana del poder, el cual –a su juicio– es dinámico, agonístico, relacional y hegemónico. Esta noción del poder no excluye los puntos nodales sobre los cuales se podría hablar de grandes concentraciones de poder que, sin embargo, no obedecen a las relaciones de sobredeterminación de alguna esfera de la vida social sobre las demás:

Foucault los llama *dispositivos*, entendidos como un ensamblaje de técnicas, discursos y procedimientos que operan, en algún momento específico, como *a priori* de las prácticas. Pero debemos entender que tal concentración es *efecto* del juego múltiple de relaciones de fuerzas y no un elemento que sobredetermine el campo de las relaciones mismas (Castro-Gómez 2015, nota 37, 242).

Para una analítica de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir*

Teniendo como trasfondo la complejidad y diversidad de aportes presentados, en este acápite final esbozo las líneas de una perspectiva filosófica en la que se puede inscribir el trabajo histórico sobre las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. Lo fundamental de esta perspectiva consiste en que se anota dentro de una tradición de modernidad que dialoga y recrea el sentido crítico de la teoría por referencia a la práctica de subjetividades históricas. Esta perspectiva filosófica, a su vez, debe servir de base para las consideraciones de orden metodológico.

En primer lugar, estas lecturas sobre el dispositivo foucaultiano pertenecen a una perspectiva filosófica que lo conecta a tradiciones de pensamiento que afirman la vida como principio y realidad fundamental. A su vez, estas lecturas sostienen que la vida solo se entenderá en permanente cambio y como diversidad. Se trata de un principio de carácter dinámico que alude, en varias formulaciones, a configuraciones de poder en la que confluyen fuerzas o conjuntos de relaciones caracterizadas por el antagonismo y la lucha. De aquí que varios de los comentarios se remitan a Spinoza y Nietzsche, entre otros, para sustentar el tipo de relaciones posibles que se pueden identificar entre vida y poder. Este trasfondo filosófico sirve de base para una justificación inmanente o relacional de lo que Foucault asumió como análisis de los dispositivos de poder. De acuerdo con esto, una aproximación al análisis del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, como dispositivos, supone una perspectiva holística y relacional implícita en su emergencia histórica. Adicionalmente, a nivel filosófico se requiere una aproximación de carácter intercultural para dar cuenta de la diversidad, las transformaciones y la recreación implicadas en el surgimiento de esas nociones.

En segundo lugar, también se puede asumir, como aspecto común de las lecturas presentadas, una perspectiva histórica en la que la vida, la historia y la subjetividad se amalgaman o permean, lo que implica una toma de distancia respecto a las tradiciones del racionalismo moderno-contemporáneo. En un análisis de los dispositivos, el ámbito de la subjetividad se sustenta en las tradiciones de la modernidad que destacan los vínculos entre vida e historia. Recurrir al dispositivo inscribe la producción histórica de libertad en una narrativa que, según lo expuesto

sobre Deleuze, muestra sus posibilidades en la superposición de líneas y curvas que deconstruyen la interrelación entre subjetividades, saberes y poderes. Estos tres aspectos se pueden considerar como concreciones de la imbricación fundamental existente entre vida e historia. Por esta razón, un análisis del *sumak kawsay* y el *buen vivir* como dispositivos comporta una representación alejada de universalismos. Así se puede mostrar su emergencia vinculada a prácticas que responden a los procesos de afirmación y recreación de la vida por parte de sujetos históricamente dados. Por lo tanto, una analítica de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir* tendrá que hacerse cargo de la explicación de las racionalidades vinculadas a prácticas de libertad o de las racionalidades, inherentes a la recreación de libertad histórica.

En tercer lugar, quiero destacar el aporte de Agamben para una genealogía de la noción de dispositivo, y respecto de sus orígenes premodernos y cristianos. En el fondo, este aporte permite recurrir a la noción de dispositivo para explicar el surgimiento de la racionalidad política moderna. En este marco, el análisis se vuelve relevante para una genealogía del *sumak kawsay* y el *buen vivir* como dispositivos, porque la búsqueda armonía entre naturaleza y seres humanos ya se contemplaba en la temporalidad de las reflexiones cristianas, y aludía a una forma de gobierno general. En vista de ello, se puede explorar el surgimiento contemporáneo del *sumak kawsay* y el *buen vivir* como una forma de gobierno del tiempo de los seres humanos, en su relación con el cosmos y la trascendencia. Queda abierta la pregunta sobre el surgimiento de ambas nociones como formas de gobierno de carácter pastoral. Vale preguntarse sobre una genealogía pastoral de las formas de racionalidad política en la modernidad ecuatoriana. Esto puede mostrar el trasfondo cristiano de la emergencia del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, en tanto propuestas políticas y de desarrollo.

En cuarto lugar, el dispositivo, en cuanto entramado complejo de relaciones, se distancia de las representaciones ideológicas de las dinámicas sociales en el sentido de la discontinuidad o novedad, que no puede ser abordada en términos de la determinación o sobredeterminación de una esfera de la vida social sobre otra. De aquí que la dinámica social concebida como aparato o mero instrumento de efectos no tiene cabida en un enfoque de dispositivos, pues este prioriza la novedad y la contingencia

de las luchas sociales en configuraciones múltiples. Un acceso analítico de este tipo tenderá a dispersar un campo de fuerzas, mostrará sus antagonismos y lo diferenciará de los análisis que supeditan el poder a estar concentrado en una institución como el Estado (Althusser), o un repliegue de las dinámicas meramente culturales (*governmentality studies*). En este marco, se puede destacar que una lectura ideológica de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* tiene el gran inconveniente de homogeneizar e invisibilizar una serie de efectos que acompañan su surgimiento. A diferencia de esto, leerlos como dispositivos permitiría abordarlos en tanto prácticas vinculadas a un conjunto complejo de fenómenos no focalizados en una sola esfera de la vida social, lo cual posibilita la descripción de los efectos múltiples de poder, si es que son abordados como prácticas discursivas que responden a las dinámicas de red.

En quinto lugar, mediante el análisis de los dispositivos se puede interpretar amplios procesos implicados en la configuración de las sociedades modernas. Esto nos permite abandonar la representación de las dinámicas sociales abocadas a grandes racionalidades, para concentrarnos en la localidad de las prácticas, sin que renunciemos a mostrar sus relaciones con las dinámicas de largo alcance. Para ello no se opera únicamente con una redefinición de los espacios de la política, sino que se procede a desmontar temporalidades de la historia confeccionadas teleológicamente. En este sentido, la construcción de sociedades democráticas se explora en la paradójica convivencia de la colonialidad y la modernidad, del individuo y de la sociedad, la universalidad y el patriarcado. En este marco, los estudios de gubernamentalidad se pueden considerar como un aporte para pensar dispositivos de la modernidad que brinden explicaciones sobre la inserción del *sumak kawsay* y el *buen vivir* en el entramado global de dispositivos, como el desarrollo, y la creación de modos de gobierno adecuados a la formación de un tipo de gobernabilidad global.

Capítulo 2

Genealogías del *sumak kawsay* y el *buen vivir*

Tan pronto como las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* se inscribieron en la Constitución ecuatoriana de 2008 –la primera tomada de las tradiciones andino-amazónicas kichwa y la segunda como una traducción de esta expresión– se inició un debate con respecto a su aparición histórica. Las investigaciones sobre la emergencia de ambas nociones se multiplicaron con el paso del tiempo y, en la actualidad, se evidencia una falta de consenso, además de que es necesario profundizar sobre la variedad de lecturas respecto a sus orígenes (Cortez y Wagner 2010; Oviedo Freire 2011; Sánchez Parga 2011; Bretón, Cortez y García 2014).

El objetivo de este capítulo es elaborar un estado del arte sobre el surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* en Ecuador, desde una perspectiva genealógica que recurre a un enfoque histórico inspirado en Nietzsche y Foucault. Utilizaré la noción foucaultiana de dispositivo para centrar el surgimiento de dichas nociones en el entramado articulado por subjetividad, saber y poder. Lo específico de un trabajo genealógico es el descentramiento de la representación histórica respecto al origen de los discursos, las identidades, los poderes y los saberes involucrados en el surgimiento de ambas nociones. Este descentramiento se traduce en una imposibilidad metodológica y conceptual de reducir el apareamiento de ambas nociones a un solo momento o dimensión, a un único saber o a un actor exclusivo. De este modo *sumak kawsay* y *buen vivir* se entienden como prácticas configuradas en el marco del entramado complejo en el cual la subjetividad, el saber y el poder

pueden ser abordados como dispositivos o modalidades del ejercicio real de gobierno.

Varias publicaciones se han ocupado de sistematizar las posiciones sobre el problema histórico del *sumak kawsay* y el *buen vivir*. Estas se han centrado en los orígenes de ambas nociones, y en los actores y los procesos políticos implicados en su emergencia contemporánea (Cortez y Wagner 2010; Le Quang y Vercoutère 2013; Cubillo-Guevara y Hidalgo-Capitán 2015; Cubillo-Guevara et al. 2018; SENPLADES 2013; Inuca Lechón 2017a, 2017b). En este capítulo dialogaré con algunos abordajes desde el punto de vista genealógico. Esto significa que me enfocaré en el debate sobre la gestión política de la vida para discutir, con algunos aportes, el entramado articulado por los campos analíticos, subjetividad, saber y poder. Ahí donde se afirme un punto de origen, procederé a problematizarlo y plantearé su emergencia en el marco de una diversidad protagonizada por un entramado complejo de actores, a través de preguntas sobre el régimen de poder y saber asociado a su surgimiento. Seguramente habrá muchas más posiciones; sin embargo, en este capítulo abordaré un espectro que no representará a las argumentaciones monolíticas, sino que admitirá transformaciones, entrecruzamientos, solapamientos y contradicciones.

Tomando en cuenta la variedad de lecturas que intentan explicar el surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, las agrupé en ocho. Estas obedecen a la noción de la lectura de Nietzsche, cuya perspectiva o producción de sentidos responde a una dinámica en la que se juegan condiciones vitales sujetas a situaciones estratégicas. Cada lectura supone una perspectiva interpretativa junto con una mirada de conjunto. Se crea, así, un sistema de relaciones de prácticas heterogéneas, en las que intervienen discursos, subjetividades, instituciones y saberes. El orden o racionalidad alcanzada en dicha mirada radica en su articulación o conjunto estratégico de tipo red. La mirada no está sujeta a una idea o concepto, sino a relaciones estratégicas hegemónicas, de confrontación, de lucha y de resistencia. En consecuencia, la relación entre lecturas puede ser permeable, contradictoria y paradójica.

Así, pues, partiendo de las lecturas liberales, de carácter conservador y neoconservador, avanzaré hacia las lecturas indigenistas o, según la expresión de Viola Recasens (2014), “pachamamistas”, para exponer

su fundamental déficit histórico. En tercer lugar, abordaré las lecturas que considero conveniente denominar como críticas, ya que surgen de un trabajo de deconstrucción y elaboración de alternativas al desarrollo convencional, el marco de emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. La siguiente lectura, en cuarto lugar, surge desde los aportes del ambientalismo o, más concretamente, de la así denominada ecología política. Una quinta lectura, en cambio, propone considerar estas nociones enmarcadas por un análisis de la construcción de ideologías. Además, he identificado aportes que se mueven en el campo discursivo de los así llamados estudios poscoloniales y decoloniales, porque se centran en la articulación de subjetividades y prácticas de resistencia. Una séptima lectura, la he documentado desde aportes provenientes de la denominada teología intercultural como acceso para explicar genealógicamente el surgimiento de las nociones investigadas. Finalmente, cierro la presentación de lecturas genealógicas de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* con un acceso de género.

El liberalismo conservador

El surgimiento contemporáneo del *sumak kawsay* y el *buen vivir* se ha explicado como una forma de retroceso o involución histórica provocados por abandonar los valores de la civilización occidental y cristiana. En este sentido, algunos discursos liberales de carácter conservador han sostenido que la reciente aparición de ambas nociones en Ecuador estaría relacionada con un retorno a estadios iniciales de la civilización como el paganismo y la adoración a la naturaleza, lo cual negaría la existencia y jerarquía del dios cristiano. Estos discursos conservadores reactualizan matrices positivistas que se encuentran presentes en la instauración de los Estados nacionales latinoamericanos durante el siglo XIX; tales discursos reproducen una matriz de poder de carácter colonial y neocolonial que ha llegado hasta nuestros días.

Con base en esas afirmaciones conservadoras se reactualizan los discursos coloniales y neocoloniales, sobre todo cuando se pretende presentar la emergencia de diferencias culturales como negación de la civilización occidental y cristiana, en las sociedades contemporáneas

(Cortez 2010, 12-13). De esta manera, el saber otro contenido en las nociones como *sumak kawsay* –y en los sujetos políticos asociados a este– es representado como un rechazo a los valores democráticos de las tradiciones liberales y como un atentado contra la integridad del Estado y la convivencia democrática (Peñaherrera 2008). Paradójicamente, sin que se equiparen a las posiciones conservadoras, aunque sí reproduzcan una cierta visión de la historia con rezagos neocoloniales, encontramos que algunas posiciones progresistas consideran el surgimiento de las narrativas del *sumak kawsay* y el *buen vivir* como expresiones románticas o infantiles que entorpecerían el avance de los procesos de modernización, sobre todo cuando critican a los proyectos neo-extractivistas (Svampa 2011, 209).

La exaltación de la cultura ancestral

En una segunda lectura, las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* se relacionan con la existencia ancestral y contemporánea de comunidades y poblaciones indígenas latinoamericanas que nos han legado un modo de vida caracterizado por sostener relaciones armónicas entre los seres humanos y de estos con su entorno natural (Viteri Gualinga 1993, 2003b; Macas 2011). En una de sus variantes, se asocia el *sumak kawsay* a un saber “arquetípico” (Oviedo Freire 2011) que se habría mantenido relativamente al margen de los procesos históricos de la Conquista, la Colonia y la fundación de las repúblicas latinoamericanas; tal posición ha sido criticada por su falta de sentido histórico y su esencialismo (Bretón 2013; Bretón, Cortez y García 2014).

En algunas ocasiones, estas lecturas se combinan con una exaltación de la dimensión cultural de los sujetos ancestrales indígenas, quienes serían portadores históricos de un *sumak kawsay* “genuino” (Cubillo-Guevara y Hidalgo-Capitán 2015). Esto reproduce un discurso del *sumak kawsay* –y también del *buen vivir*– que no explica por completo la inserción y los condicionamientos en sus contextos históricos, sociales y políticos. En mi opinión, el problema central de cierto rezago esencialista y culturalista radica en que no exploran el apareamiento del *sumak kawsay* y el *buen vivir* contemporáneos como resultado de los mismos

procesos de expansión de la modernidad y de Occidente que pretenden criticar. La configuración de diferencias u otredades históricas reclamadas no acontece en un ámbito de exterioridad histórica desarrollado al margen de los procesos de modernización de las sociedades latinoamericanas. El surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* es inexplicable si no se consideran parte de la compleja dinámica histórica de la modernidad, la modernización y la globalización.

Existe otro tipo de lectura en un trabajo genealógico mediante la cual se reconstruye el surgimiento de las nociones *alli kawsay* y *sumak kawsay*, sin dejar de reivindicar la diferencia cultural e histórica protagonizada por el movimiento indígena como sujeto político: considerada parte de un proceso histórico y social generador de convergencia y confrontación (*tinkuy*) (Inuca Lechón 2017a). De esta manera, los procesos de reconfiguración identitaria corren a la par de las prácticas de resistencia, desde el rescate de las tradiciones ancestrales como el *sumak kawsay*. Se trata de lecturas en perspectiva intercultural que entran en diálogo con tradiciones críticas de la modernidad occidental. Aquí, por ejemplo, se encuentra una posibilidad de diálogo de las nociones de resistencia y poder de Foucault con las tradiciones no occidentales.

Las alternativas al desarrollo y al posdesarrollo

En una tercera lectura el surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* se asocia a la búsqueda de alternativas o como una oportunidad para imaginar otros mundos de parte de una diversidad de actores sociales, ante el fracaso de la modernidad desarrollista (Acosta 2012). En particular, estas propuestas responden a la crisis de los paradigmas del desarrollo centrados en las tesis del crecimiento que están presentes en las propuestas neoliberales implementadas, en Latinoamérica, en la década final del siglo XX (Dávalos [2008] 2014). Estas posiciones presentan varios enfoques. Algunos, por ejemplo, según una perspectiva hermenéutica destacan el protagonismo de individuos y colectivos indígenas, y caracterizan las nociones de *sumak kawsay* y *buen vivir* como un “fenómeno social” (Cubillo Guevara y Hidalgo Capitán 2015) que obedece a procesos de autorepresentación de formas de vida propias. En

lecturas vinculadas a la sociología histórica, se argumenta que dichos términos expresan las transformaciones operadas en la sociedad ecuatoriana, producto del empoderamiento de actores de la sociedad civil, en particular de las organizaciones indígenas (Altmann 2013). En otras lecturas se destaca el carácter colectivo implicado en la formulación de propuestas del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, lo cual se implementa para la construcción crítica de alternativas y el diseño de utopías por parte de múltiples actores sociales (Acosta 2012; Giraldo 2014).

En mi opinión, estas lecturas no siempre profundizan en los complejos debates que se efectúa entre los mismos sujetos del desarrollo que se quiere superar, por ejemplo, los Estados y las organizaciones de cooperación al desarrollo (Escobar 2010). En realidad, es difícil separar el surgimiento de los discursos *sumak kawsay* y *buen vivir* de una red de actores que participan en un complejo entramado de poderes donde la misma alternativa ha sido subsumida o cooptada sin llegar realmente a representar una alternativa (Cortez 2014b; Mella 2015). Esta última afirmación, sin embargo, no significa que las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* no sean expresión legítima de propuestas que, efectivamente, se remiten a actores políticos alternativos. Se trata de una agenda de trabajo en la que se propone analizar el surgimiento de ambas nociones como parte de reconfiguraciones producidas al instaurarse el patrón de poder global contenido en la noción convencional de desarrollo (Escobar 1985; Ziai 2014).

El debate ambiental y la ecología política

En el cuarto grupo de lecturas encontramos los debates formulados por el ambientalismo, en particular, por la ecología política. En esta perspectiva se argumenta que la crisis ecológica sirvió como escenario global para el diálogo entre las tradiciones indígenas y las posiciones provenientes del ecologismo occidental. Una tesis que resume dichas posiciones sería la del “giro biocéntrico” (Gudynas 2009, 41), el cual consiste en el reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza, el particular protagonismo de las poblaciones ancestrales vinculadas vitalmente a zonas que se encuentran amenazadas por políticas y programas neoliberales y, más recientemente, por las políticas extractivistas y neoextractivistas (Svampa

2011; Acosta 2011). Esta posición presenta una variante cuando la formulan funcionarios e intelectuales al servicio del Estado, quienes reconocen el aporte de lecturas ancestrales del *sumak kawsay*, aunque se distancien de este (Ramírez Gallegos 2012, 27), al apostar por el ecosocialismo (Le Quang y Vercoutère 2013) o por el “socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano” (Ramírez Gallegos 2010).

Tales lecturas contextualizan el surgimiento contemporáneo de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* en los debates internacionales que llevaron a la formulación de propuestas globales, las cuales posicionaron el problema ambiental como tema central del desarrollo en la academia, las agencias internacionales, y en organismos globales como la ONU y los Estados. El surgimiento del *sumak kawsay* y el *buen vivir* se subsume en una especie de legado universal de la humanidad, cuya mejor formulación se alcanzaría –como suponen algunas tesis– con el renacimiento contemporáneo de la vida buena occidental de la tradición aristotélica clásica y contemporánea (Ramírez Gallegos 2012). En mi opinión, estas lecturas no han logrado explicitar por completo –desde un punto de vista histórico y político– que las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* surgieron como respuesta crítica a la inclusión de los debates ambientales en las propuestas del desarrollo sostenible. A inicios de la década de los noventa, sin embargo, tal respuesta crítica no se basó en un cuestionamiento de la noción de crecimiento implícito en el discurso del desarrollo (Bretón, Cortez y García 2014; Cortez 2016).

La crítica de la ideología y los discursos

Un quinto grupo de lecturas lo identifiqué alrededor de la tesis que plantea analizar *sumak kawsay* y *buen vivir* desde la dimensión ideológica implicada en el apareamiento de ambas nociones (Caria y Domínguez 2014). Esta tesis se basa en las herencias del marxismo, el psicoanálisis y el cognitivismo para representar *sumak kawsay* y *buen vivir* como una falsa conciencia, con efectos de movilización e instauración de un discurso hegemónico y, además, como un mecanismo de reducción de la complejidad social. Estas lecturas abordan las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* como “significante vacío” o “punto nodal” (Caria y Domínguez 2014,

159; Ortiz Lemos 2013), en función del control y dominio sociales. El surgimiento de ambas nociones, por lo tanto, se puede explicar como una “tradición inventada” (Sánchez Parga 2011, 37; Viola Recasens 2011, 259), razón por la cual no sería posible encontrar registros disciplinarios anteriores a la época de su supuesta construcción, alrededor del año 2000. Ortiz Lemos plantea que se trataría de “significantes vacíos” (Lacau 2005), a los que se recurre en regímenes populistas para manipular la opinión pública y controlar a la sociedad civil (Ortiz Lemos 2013, 169). Un resultado de su implementación es la pérdida de la capacidad crítica frente al sistema capitalista por parte de los actores sociales y, finalmente, la inmovilidad y continuidad de un régimen que no permite escapatoria alguna (Sánchez Parga 2011). En este mismo sentido se inscriben investigaciones recientes, en las cuales se intenta una sistematización y una estructuración diacrónica de algunos discursos latinoamericanos, con una perspectiva epistemológica posestructuralista (Cubillo-Guevara et al. 2018, 9).

A pesar de que estas lecturas son históricamente inexactas, puesto que en las investigaciones actuales incluso se han encontrado registros sobre las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* a inicios de la segunda mitad del siglo XX (Inuca Lechón 2015, 2016), en parte tienen razón con respecto al uso ideológico de dichas nociones. Con todo, estas lecturas no logran explicar, satisfactoriamente, los orígenes de los términos en relación con los procesos de resistencia, de negociación y recreación en una modernización global. El énfasis en los aspectos nacionales y de clase, implicados en el surgimiento del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, no logra explicar su inserción en relaciones de poder mundiales (Cortez 2014b; Mella 2015). En este sentido, la emergencia pública de ambos discursos está directamente vinculada a los debates propuestos y promovidos por los organismos internacionales durante la última década del siglo XX (UICN, PNUMA y WWF 1991a).

Los estudios culturales, poscoloniales y decoloniales

Existen otras lecturas de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* basadas en un enfoque intercultural (Universidad Intercultural Amawtay Wasi

2004; Estermann 2010; Inuca Lechón 2015). Se trata de una propuesta crítica que retoma y recrea el acumulado histórico de las poblaciones originarias –sobre todo las indígenas y afroamericanas–, a partir de sus luchas de resistencia y liberación en contextos de colonialidad y neocolonialidad (Macas 2011). *Sumak kawsay* y *buen vivir* –por lo tanto– serían la expresión de una perspectiva intercultural de carácter anticolonial y decolonial (Walsh 2009; Altmann 2014) que, por principio, se elabora como un planteamiento crítico frente a los rezagos economicistas, culturalistas y esencialistas presentes en el trabajo histórico. Los accesos genealógicos y decoloniales –como matrices de lectura del *sumak kawsay* y el *buen vivir*– pueden compartir el proyecto genealógico de explicar la construcción social implicada en las relaciones entre saber, poder y subjetividad. Todas las lecturas decoloniales que recurren a Foucault, llaman la atención sobre el carácter eurocéntrico de su narrativa histórica, sin que esto sea un obstáculo para retomar su analítica del poder y explicar la configuración de la condición colonial, inherente al sistema mundo capitalista (Castro-Gómez 2007).

Quijano (2000) acuñó la expresión “colonialidad del poder” para mostrar la articulación histórica del capitalismo como relación económica y social, en función de la invención de razas (blancos, indios, mestizos y negros, entre otras) en el tiempo de la Conquista y la Colonia americanas. El proceso se extendió a la producción de regímenes eurocéntricos de saber o colonialidad epistémica, así como también a la configuración de órdenes de subjetividad y ciudadanía, durante la fundación de los Estados naciones latinoamericanos y que siguen vigentes hasta nuestros días. Nelson Maldonado (2007) ha propuesto ampliar y profundizar el análisis de este orden colonial a los ámbitos genético, existencial e histórico, para lo cual acuñó el término “colonialidad del ser”. En este sentido, la colonialidad sería una experiencia que involucra la posibilidad misma de producción de sentido. Por su parte, al analizar el caso ecuatoriano, Walsh (2009) ha propuesto usar la noción para asumir la restitución de las relaciones entre los seres humanos y su entorno, cuya ruptura se inició con la Conquista, y hacerlo desde una perspectiva decolonial. En su opinión, se intentaría ir más allá de descolonizar para dismantelar patrones de no existencia, de deshumanización e inferiorización, de prácticas estructurales e institucionales de

racialización y subalternización, las cuales han impuesto conocimientos, lógicas y sistemas de vida.

Estas posiciones decoloniales parten de la tesis de la colonialidad del poder de Anibal Quijano, en la que las poblaciones indígenas y africanas se encuentran articuladas en estructuras raciales a las jerarquías del sistema mundo. Basándose en estas posiciones, Cajigas Rotundo (2007) ha propuesto ampliar el análisis a lo que denomina “colonialidad de las naturalezas” o, simplemente, “biocolonialidad del poder”. Con ello se refiere a la constitución colonial –de larga duración– de la actual producción de discursos sobre la naturaleza, en el marco del capitalismo postfordista de la época de la globalización. Los discursos ambientales del desarrollo sostenible y la economía verde, por ejemplo, corresponderían al tipo de regímenes biopolíticos posmodernos que pretenden controlar la vida humana y no humana. La producción de discursos ambientales se origina como “tecnologías biopolíticas” de gobierno en la época del “ecocapitalismo” (Cajigas Rotundo 2007, 175). En este contexto, además, el autor plantea que surgen políticas del conocimiento y de la diversidad ambiental, como dispositivos capaces de tener un alcance nacional y regional, propios de la biocolonialidad del poder (Cajigas Rotundo 2007, 180).

Si se trata de los inicios de un planteamiento anticolonial y decolonial, en la perspectiva del materialismo histórico, necesariamente hay que remitirse al legado de Mariátegui. En su análisis histórico daba cuenta de las transformaciones operadas en las sociedades originarias andinas durante la Colonia, y de sus repercusiones hasta las sociedades contemporáneas en los Andes (Mariátegui [1928] 1971). La impronta de Mariátegui fue un referente político y teórico cuya presencia se puede percibir, no solo a principios del nuevo siglo, a propósito de los debates sobre la renovación del socialismo en Ecuador (Sandoval Peralta 2005). Las propuestas del *sumak kawsay* y el *buen vivir* surgen, también, en la elaboración de programas de carácter socialista en ese país (Cortez 2013). Por ejemplo, la continuación de este debate son las propuestas contemporáneas de interpretación del discurso ético subyacente a la noción del *sumak kawsay*, como “teoría política del socialismo o comunismo originario” (Salamanca Serrano 2011, 26) y como “teoría de la organización socialista revolucionaria” (Salamanca Serrano 2011, 30).

También en esta perspectiva de fundir legados ancestrales y tradiciones críticas, Santos (2010) presentaba la propuesta del “socialismo del buen vivir” en medio de los debates sobre las reformas constitucionales.

La teología de la inculturación y de la interculturalidad

Otra lectura que es materia de análisis histórico y genealógico, para indagar sobre la emergencia contemporánea de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, la ofrece la reflexión teológica e instituciones vinculadas como las Iglesias. En lo que se puede presentar como el giro ecológico experimentado por la reflexión teológica, la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* aparece vinculada a procesos de evangelización que, en realidad, pueden ser asociados a un antiguo legado ecológico presente en el pensamiento semita-cristiano (Francisco 2015). La reactualización de las tradiciones semitas y cristianas se dinamizó por la preocupación sobre la crisis ambiental de inicios de la década de los noventa (Kessler 1990). Esta perspectiva teológica empezó a adquirir una particular expresión en los debates latinoamericanos en torno a la inculturación del evangelio (CELAM 1992) en las “culturas autóctonas” (Conferencia Episcopal Ecuatoriana 1991, 52). No es casual que las poblaciones ancestrales sean vistas como formas de vida que pueden conciliarse con las tareas de evangelización de la cultura, cuyo enfoque intercultural se basa en una teología de la creación (Kessler 1995). La emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* en la contemporaneidad no hubiera sido posible sin un intenso trabajo de evangelización con una perspectiva intercultural. Fue este trabajo el que dinamizó el encuentro o diálogo con el legado ancestral de poblaciones originarias a través de esta teología.

Los estudios de género

Algunos trabajos sobre las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* también llamaron la atención sobre la necesaria y fundamental perspectiva de género en la genealogía de estas nociones (Cortez y Wagner 2010, 187-190). En tal sentido, se representa las relaciones de género a partir de los principios

ancestrales de la reciprocidad y la complementaridad como base filosófica de un orden social que no se puede compatibilizar fácilmente con los principios modernos de la igualdad y la equidad de género. Además, se interpreta el sentido femenino del cuidado de la vida y la crianza en las tradiciones indígenas, como base para una economía organizada por las relaciones de reciprocidad y solidaridad, en contraste crítico con las relaciones de género de las sociedades capitalistas (Enríquez Salas 2008). Con todo, el análisis histórico y etnográfico muestra que, más allá de los aspectos filosóficos y programáticos, se pueden observar relaciones asimétricas que no han logrado superar las estructuras patriarcales (Vega Ugalde 2014).

Los primeros trabajos que surgieron sobre la genealogía del *sumak kawsay* y el *buen vivir* (Cortez 2010; Cortez y Wagner 2010) tienen el acierto de plantear el problema histórico de su surgimiento, directamente referido a una constelación de actores implicados en la búsqueda de alternativas al desarrollo convencional, en la sociedad ecuatoriana y en Latinoamérica, en tiempos de crisis. Estas son investigaciones cuya debilidad de no abordar el problema de la genealogía del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, a partir de los usos que se hacen de dichos discursos, no en su carácter utópico y emancipatorio, sino considerando su contenido práctico que, paradójicamente, como ya lo señalé, reproduce las categorías de la misma matriz de desarrollo que pretenden criticar (Escobar 2010). Esta última perspectiva de trabajo parte de una circunstancia histórica que permite analizar la institucionalización e implementación del *sumak kawsay* y el *buen vivir* como tema de política “pública” (Manosalvas Vaca 2014, 2015) y de dispositivos de gobierno, en entramados de poder de carácter local y global (Cortez 2014a; Mella 2015).

En varias de las lecturas presentadas se comparte el supuesto de que el surgimiento contemporáneo del *sumak kawsay* y el *buen vivir* coincide con la elaboración de propuestas de varios actores sociales que critican el paradigma de desarrollo convencional, buscan una alternativa y, a excepción de las lecturas liberal-conservadoras, pretenden superarlo. Así, esta es la pregunta más general que debe asumir una genealogía de las nociones investigadas: ¿Cuál es el régimen de saber y poder, que emergió en el marco del entramado complejo de los discursos y actores sociales que participaron en la formulación contemporánea de las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* en la búsqueda de alternativas y superación

del discurso del desarrollo convencional? Esta pregunta contiene varios aspectos que requieren explicación y a partir de los cuales es posible formular preguntas más acotadas.

En la perspectiva genealógica, mi pregunta alude a un entramado de actores que participaron en la elaboración contemporánea de propuestas o narrativas sobre el *sumak kawsay* y el *buen vivir*. A diferencia de ciertas lecturas con cierto rezago esencialista y culturalista, la pregunta por el origen se aborda a partir de un conjunto de actores portadores de aspiraciones, intereses, sentidos y prácticas muy diversas. Además, la pregunta sobre los sujetos o actores de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* no considera únicamente a los sujetos portadores, sino a las prácticas discursivas que posibilitan la constitución de sujetos políticos, en la medida en que van autoafirmándose, redefiniéndose y posicionándose como actores políticos durante su elaboración. En este sentido, la genealogía se entiende como una tarea crítica que permite analizar la articulación de subjetividades históricas en el surgimiento de narrativas sobre el *sumak kawsay* y el *buen vivir*. Esto no supone abandonar la noción de subjetividad como instancia referente de la práctica histórica, sino prevenirnos de un posible déficit histórico presente en las representaciones históricas y sociales de corte antropocéntrico.

Mi pregunta también aborda la emergencia de narrativas sobre *sumak kawsay* y *buen vivir*, en una constelación de relaciones de poder en la que se articulan individuos, instituciones locales, nacionales e internacionales, así como también los Estados. Esto significa que la genealogía de dichas nociones aborda su emergencia como un problema del gobierno de los individuos y las colectividades, en complejos entramados de poder. Esto nos lleva a la consideración de que habrá que investigar el surgimiento contemporáneo de ambas nociones en relación con el diseño de los modos de vida o paradigmas éticos, que respondan al momento histórico caracterizado por la construcción de entramados de poder de carácter global, los cuales han tenido impactos y efectos múltiples en las subjetividades, las sociedades civiles y los Estados, así como también a nivel de sus instituciones. Así, se puede considerar la noción de dispositivo de Foucault como categoría central para el análisis del complejo entramado de poderes que se configura con la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*.

Finalmente, hay que tener en cuenta que con el trabajo genealógico también se indaga las producciones o efectos de saber que acompañan a sujetos históricos mediados por relaciones de poder. En otras palabras, la genealogía investiga, a su vez, las transformaciones que se operan en el orden del saber o saberes, los mismos que acompañan la articulación de actores que se encuentran en disputa por la creación de sentidos sobre el *sumak kawsay* y el *buen vivir*. Una genealogía pretende analizar las dinámicas de saber y poder en las que *sumak kawsay* y *buen vivir* pasaron a formar parte de disciplinas relacionadas con el desarrollo. Según esta afirmación, una genealogía del *sumak kawsay* y el *buen vivir* en Ecuador tiene que dar cuenta de la articulación histórica de por lo menos tres aspectos: subjetividad, saber y poder.

Por lo menos tres son los desafíos que tendré que asumir como parte de mi pregunta central. El primero es el economicismo presente en las tradiciones del pensamiento crítico. Por ello tendré la precaución de no dejar sin explicación el entramado de relaciones que inscriben la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* a los procesos de la economía política contemporánea. Además, considero que un segundo desafío radica en la necesidad de descolonizar o hacer frente al episteme eurocéntrico inherente a la misma noción de dispositivo de Foucault. Este último desafío me lleva al tercero que está vinculado a la necesidad de no perder de vista una perspectiva intercultural, donde el recurso a los conceptos pase por la mediación explícita de horizontes culturales diferenciados. Teniendo en cuenta estos tres desafíos, considero que es posible elaborar una genealogía de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir*, dentro de una perspectiva crítica.

Capítulo 3

El método para una analítica del dispositivo

En este capítulo elaboro el método de una genealogía de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir*. Exploraré la tesis de que el método genealógico se ocupa del complejo haz de relaciones inmanentes al campo de saber-poder, el cual se acciona en el discurso del desarrollo a propósito del surgimiento de las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, en Latinoamérica. Esto supone, sobre todo, que la indagación de dichas nociones emergerá en una tensa y compleja relación en debate con el discurso convencional del desarrollo moderno. La genealogía, por lo tanto, asumirá dichas nociones, en el marco de los debates generados en la implementación del discurso del desarrollo y de las crisis y las resistencias que se han producido en este proceso.

En el método que aplicaré en la elaboración de una genealogía de las mencionadas nociones desde la perspectiva del dispositivo de Foucault, considero: a) el sentido de una perspectiva de trabajo genealógica u orden de conocimiento requerido; b) los campos implicados en un trabajo genealógico entendido como el análisis de los dispositivos: saber, poder y subjetividad; c) la especificidad de una genealogía desde el contexto latinoamericano; d) las recomendaciones o aspectos del procedimiento que habría que tener presente.

Abordar el primer problema requiere centrar el sentido de una genealogía en un trabajo histórico referido a las luchas. Para el segundo problema abordaré la noción de poder como relación de fuerzas, y al dispositivo como analítica de situaciones estratégicas complejas. Para el

tercer problema me basaré en algunas tesis propuestas por Ziai (2006, 2007), con el fin de mostrar que una genealogía de dispositivos del desarrollo –elaborada a partir de ciertas tesis de Foucault–, se puede lograr al articular la analítica de los discursos y del poder en los campos representados por el saber, el poder y la subjetividad. En el cuarto problema, se requiere explicitar la noción de dispositivo considerando la particularidad histórica de los debates latinoamericanos. Finalmente, el método tiene que ser operativizado en los aspectos de los procedimientos que se requirieran en un enfoque genealógico.

Esta perspectiva de trabajo es relativamente nueva, según lo expliqué en la introducción. En este capítulo seguiré de cerca a Aram Ziai (2006, 2007). Quien recurre a nociones foucaultianas para analizar el discurso del desarrollo, sin perder de vista las relaciones existentes entre mecanismos de dominio, tecnologías del yo y procesos de subjetivación. Estas relaciones, a su vez, pueden explicarse según el sentido de algunas formas del ejercicio del gobierno de la época contemporánea (Ziai 2006, 31). En concreto, el autor propone un análisis del dispositivo del desarrollo en el que se explicita el entramado representado por la articulación de discursos, instituciones y prácticas diversas. Dicho procedimiento implica, también, una exposición de la articulación entre subjetividad, saber y acción presente en el dispositivo del desarrollo (Ziai 2007, 32-37).

La noción de genealogía

En este acápite me interesa precisar el alcance que le daré a la noción de genealogía de Foucault. Para empezar, me referiré a su conocida lección del 7 de enero de 1976, en la cual abordó el sentido del trabajo genealógico según un tipo de saberes que los denominó “sometidos”. Además, recurriré a su texto *El sujeto y el poder* –que fue publicado en 1982– para explorar la tesis de que la genealogía es la herramienta adecuada para realizar un trabajo histórico que se justifica desde sus nociones de poder y resistencia. Finalmente, retomaré su trabajo *Nietzsche, la genealogía y la historia* para ampliar el marco analítico de la genealogía mediante las nociones nietzscheanas de origen, procedencia y emergencia.

Un primer elemento que quisiera resaltar sobre la noción de genealogía es su condición de saber atravesado por luchas o enfrentamientos. La particularidad de dicho saber agonístico es su perspectiva temporal que lo define como un saber histórico marcado por las luchas o, también, como una forma de memoria de los enfrentamientos. Se trata del trabajo simultáneo de “redescubrimiento exacto de las luchas y memoria en bruto de los combates” (Foucault [1997] 2000, 22). A esto, además, le subyace una dimensión práctica que hace del trabajo histórico un tipo de saber vinculado a una presencia y a formas de intervención táctica del conocimiento en el tiempo actual. Este trabajo retoma de Nietzsche su perspectiva genealógica, pero también puede ser entendido como un diálogo con la perspectiva crítica del conocimiento de la tradición marxista. La genealogía como un saber práctico –para la acción– es, en sí misma, una práctica o intervención en medio de la confrontación.

El segundo elemento que quisiera destacar de la noción foucaultiana de genealogía es su crítica a la ciencia. Para Foucault, el trabajo genealógico posibilita hacer frente a la “tiranía de los discursos globalizantes”, con el fin de que los saberes sometidos puedan hablar. Estos saberes se caracterizan por ser locales, discontinuos, descalificados y no legitimados por algún tipo de instancia de saber de carácter unitario o sintético. Es interesante notar que Foucault ([1997] 2000, 22) se refiere a la genealogía en plural: las genealogías son precisamente “anti-ciencias”, lo cual no nos debe llevar a la conclusión de que se trata de un simple empirismo o relativismo. En realidad, la propuesta genealógica supone el acoplamiento de los conocimientos eruditos y los saberes sometidos. El sentido de la crítica a la ciencia se concentra, sobre todo, “contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico” (Foucault [1997] 2000, 23).

El tercer elemento sobre el cual quiero llamar la atención es que Foucault considera la genealogía como un tipo de conocimiento histórico que se encuentra vinculado al poder como una “relación de fuerza” ([1997] 2000, 28). Su perspectiva histórica y política supone tomar distancia crítica respecto al trabajo histórico de su época, ya que pretendía alejarse de lo que denominaba una lectura economicista del poder presente, sobre todo, en algunos enfoques liberales y marxistas. En este

marco, la crítica de Foucault se extendió al cientificismo heredado por las corrientes positivistas que se encontraba presente en las ciencias sociales.

Recurriendo al texto *El sujeto y el poder*, quisiera destacar que la noción de poder de Foucault presupone una condición antropológica donde el ejercicio de la libertad humana se actualiza como ejercicio de resistencia al poder. No se pueden separar el ejercicio de la libertad y la resistencia al poder. Más aún, el aspecto medular de las relaciones de poder no es la “servidumbre voluntaria”, sino la “reluctancia de la voluntad” y la “intransigencia de la libertad” (Foucault [1982] 2001, 254). Así, antes que hablar de una especie de “libertad esencial” habría que hablar de una relación agonal, la misma que es “recíproca incitación”, “lucha” y “permanente provocación” (Foucault [1982] 2001, 254).

Una vez que he establecido un conjunto de debates alrededor de la imbricación de las nociones genealogía, lucha y resistencia, me concentro en un texto inicial de Foucault para mostrar la perspectiva del análisis genealógico. Basándome en los mismos tres usos posibles de la historia que Foucault desarrolla en su lectura de Nietzsche –que están contenidos en la diferenciación del origen, la procedencia y la emergencia–, puedo formular un primer intento de explicitación de la noción de genealogía para usar un enfoque analítico de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir*.

La genealogía de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* no tiene que ver con un origen definitivo del cual se hubiera establecido, de una vez por todas, un contenido esencial de las formas de vida a las que se alude hoy con estas nociones. De aquí que un trabajo genealógico tenga como contrapartida las representaciones históricas con definiciones esencialistas basadas en razones teológicas, culturales o ideológicas. Por ello es necesario preguntar por ciertas narrativas platónicas, cristianas y modernas que –probablemente– contribuyeron a la elaboración de las lecturas del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, y que vincularon ambas nociones a una dimensión, un momento o una realidad fundamental –el modelo de historia monumental según Nietzsche– que habría que recordar, reconocer y mantener.

El trabajo genealógico sobre el *sumak kawsay* y el *buen vivir* no pregunta por el origen (*Ursprung*), sino por la procedencia (*Herkunft*). De este modo la indagación por una regularidad histórica, tal es el caso

de las identidades y subjetividades asociadas a ambas nociones, no se remitirán a una totalidad de sentido a partir de la cual se justifican los actores y sus acciones. Por lo tanto, su representación no preguntará por un *continuum* o teleología de la historia, sino, más bien, buscará diversificar las relaciones entre vida e historia, a propósito de los campos abiertos por una representación de la historia que pone en cuestión el antropocentrismo reinante en la tajante separación moderna de naturaleza y cultura. De este modo, se cuestionará el sistema de oposiciones que el cristianismo y la modernidad idealista e historicista crearon para representar la historia: inmanencia-trascendencia, naturaleza-cultura e individuo-sociedad. De aquí que, en la genealogía, más bien se asume la discontinuidad y el descentramiento como criterio de representación histórica de las formas de vida asociadas a las dos nociones.

El trabajo genealógico, además, indaga sobre la emergencia (*Entstehung*) de las subjetividades asociadas al *sumak kawsay* y el *buen vivir* en el juego azaroso de las dominaciones y las resistencias. Su aparecimiento y representación histórica se asocian a las prácticas de confrontación, lucha y resistencias en las que se pugna por la construcción histórica de subjetividades libres. Esto, sin embargo, no significa que la genealogía busque una razón en la historia que se justifique en términos dialécticos. El conocimiento histórico sobre las nociones *sumak kawsay* *buen vivir* buscará, más bien, explicitar la voluntad de saber que posibilita su emergencia histórica en el marco de regímenes de saber-poder o de gobierno. La genealogía, por lo tanto, no puede agotarse en el análisis de una conciencia histórica sujeta, solamente, a la representación de dinámicas de dominación, sino que también debe abordar prácticas de afirmación y resistencia por parte de individuos y colectivos libres.

En resumen, retomando las tres diferenciaciones resaltadas por Foucault, referidas al origen, la procedencia y la emergencia, entenderé la genealogía como el trabajo histórico que pretende la representación de formas de vida no son susceptibles de ser reducidas a metanarrativas históricas homogeneizantes; su afirmación requerirá –más bien– la explicitación de temporalidades vinculadas a la experiencia histórica de otras formas de relación y conocimiento entre los seres humanos y de estos con la naturaleza. Además, se da en una dinámica histórica donde se entrelazan prácticas de dominación, resistencia y afirmación de libertades abocadas

a una tarea permanente de reelaboración. De esta manera, origen, procedencia y emergencia constituyen el marco analítico o conceptual de una genealogía de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*.

Hasta aquí parecería que el método genealógico inscribe el análisis de dispositivos de Foucault en una clara perspectiva nietzscheana que se aleja de Marx. Sin embargo, fue el mismo Foucault quien aclaró que la perspectiva genealógica tenía que relativizar el paradigma de la guerra, que él mismo denomina la “hipótesis Nietzsche”, para representar el poder siguiendo el legado de Marx (Lemke et al. [2004] 2006, 9). Cuando Foucault desarrolla una genealogía recurriendo a la noción de dispositivo presenta un análisis del poder como gobierno que no se reduce ni al consenso contractual ni a la violencia represiva. Su análisis focaliza, más bien, en las formas de autogobierno, “el cómo se estructura y moldea el campo de las posibles acciones de los sujetos” (Lemke et al. [2004] 2006, 12). No se trata, por lo tanto, de un análisis del poder en la línea del liberalismo político, tampoco en la de un análisis economicista de la ideología. Lemke muestra que Foucault, con su análisis del gobierno, en realidad vincula complejamente las tecnologías de constitución del sí mismo –subjetividad– con las tecnologías de dominación; así como también relaciona la emergencia de subjetividades con la formación del Estado. Esto no supone un abandono de la problemática central del poder, sino un replanteamiento y desplazamiento de su acceso analítico que va desde las técnicas de dominación, como lo había desarrollado en sus estudios de las disciplinas, hasta formas de poder que integran tecnologías del yo y, a la vez, intervenciones biopolíticas en el conjunto de la población. La gubernamentalidad se gestiona en medio de la complementaridad y el conflicto que se viven entre técnicas de dominación y tecnologías de autoconstitución de las subjetividades.

Los campos saber, poder y subjetividad

Las nociones de discurso y dispositivo de Foucault se complementan. En este acápite explícito la perspectiva analítica del discurso de Foucault para una genealogía de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir*, en el contexto ecuatoriano, como lo han hecho Cortez y Wagner (2010),

Escobar (2010) y Mella (2015), entre otros. Desde este trasfondo conceptual, el *sumak kawsay* y el *buen vivir* se consideran prácticas cuyas dinámicas se pueden representar en términos de discurso, sin que esto sea incompatible con la noción de dispositivo de Foucault. Además, es necesario considerar, explícitamente, la pregunta sobre el sentido de una genealogía de ambas nociones, en tanto discursos protagonizados por actores sociales. Para ello, retomaré las tesis de Saar (2007), con el fin de argumentar que una genealogía de dichos discursos se puede realizar como un trabajo crítico, en el que se explicitan los procesos de construcción histórica de subjetividades libres.

En este proyecto problematizo las interpretaciones que consideran la existencia de una especie de incompatibilidad metodológica entre los trabajos de Foucault, dedicados al análisis discursivo (arqueología), y sus otras investigaciones dedicadas al análisis de constelaciones de poder (genealogía). A diferencia de estas interpretaciones, sigo la propuesta de Ziai (2006, 11-12) cuando plantea que se puede recurrir a Foucault poniendo a dialogar su analítica del poder y su analítica de los discursos, para el caso de una genealogía de los discursos sobre el desarrollo. Una tesis central del análisis de discurso, según Foucault, es la consideración “constructivista” (Ziai 2006, 11) de que “hablar significa hacer algo” (Foucault [1969] 2002, 351); a partir de esta afirmación, los discursos se pueden considerar como “prácticas [...] que producen en forma sistemática los objetos sobre los cuales hablan” (Foucault [1969] 2002, 81).

Foucault denomina “discurso”, o también “formaciones discursivas”, al grupo de expresiones en el cual se puede constatar una regularidad “en los objetos, los tipos de expresión, los conceptos, los temas decididos” ([1969] 2002, 62). Por eso se refiere a “reglas de formación” de los discursos, “de acuerdo con un tipo de anonimidad uniforme de todos los individuos que hablan en este campo discursivo” (102). Por lo tanto, su coherencia o racionalidad no se buscará en un conjunto de objetos, sino en “el conjunto de reglas que son inmanentes a una praxis y las definen en su especificidad” (76). Foucault se refiere a la arqueología como un análisis de discurso que trabaja sobre “prácticas que obedecen a unas reglas” (233), a diferencia de un trabajo de historia de las ideas en el que se busca explicar razones a través de un sujeto histórico que genera sentido y lo porta en sus prácticas.

Foucault amplió su análisis cuando, en otros trabajos, abordó los “procedimientos de exclusión” de los discursos. La producción de estos obedecería a una lógica de oposiciones de las cuales se procede a la delimitación de objetos, circunstancias y sujetos de los discursos, por ejemplo, las oposiciones representadas por razón y locura, verdad y falsedad, entre otras. Aquí, como lo destaca Ziai (2006, 12), lo decisivo del análisis de Foucault es que la producción de verdades y saberes ocurre por medio de procedimientos condicionados histórica y culturalmente. Estos están marcados por relaciones de poder dentro de las sociedades en las que se producen, de modo que se apoyan en ellas y, a la vez, reproducen otros efectos de poder. La representación histórica del saber y el poder, de acuerdo con Foucault, forman parte del mismo y único análisis. Consiguientemente, no existen relaciones de poder independientes de la constitución de campos de saber correspondientes.

Además, es necesario tener presente a Saar (2007) quien ha planteado que el trabajo genealógico no tiene por qué desentenderse de una perspectiva crítica. La crítica genealógica no hay que tomarla como un procedimiento de aplicación universal, sino como una forma específica de crítica local e inmanente que se concentra en el ámbito de las prácticas que dan forma a la autoconfiguración y subjetivación del yo.

Solo en estos objetos y con esta perspectiva es que se puede mostrar, como en las reflexiones en torno a las discusiones sobre el constructivismo social, la descripción histórica referida a la práctica, la misma que es la operación fundamental de las genealogías, es decir, una historización teórica y de poder con un efecto de negación o rechazo (Saar 2007, 294-295).

Así pues, solo desde las prácticas, las mismas que el yo convierte en su objeto de análisis, es que las genealogías desarrollan su carácter de fuerza subversiva y como identidades críticas.

Ciertamente, *sumak kawsay* y *buen vivir* perfilan un horizonte común de prácticas. En este se destacan la crítica a las consecuencias ambientales y sociales provocadas por el capitalismo en su versión neoliberal, la búsqueda de otras formas de valorar y revalorizar la naturaleza, la redefinición de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, el reconocimiento y rediseño de modos de vida otros que

intentan dejar la esfera del orden cultural y civilizatorio dominante. La claridad de este horizonte común se nutre de propuestas concretas, que nos remiten a actores concretos y sus luchas múltiples, antiguas y nuevas, en el marco de intentos y agendas políticas en construcción (Acosta 2008, 2012). Las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* operan, por lo tanto, desde intervenciones plurales que muestran, incluso, aspectos incompatibles entre uno y otro actor político. Ambas nociones no son lo mismo cuando se las considera a través de actores tan disímiles como el Estado, las organizaciones sociales, los movimientos de mujeres y ambientalistas.

En resumen, me interesa aproximarme a la emergencia histórica de las dos nociones mediante una lectura que dé cuenta de la configuración de estrategias plurales de construcción de espacios de resistencia y alternativas en el contexto de la dominación / opresión experimentadas con la implementación histórica de paradigmas de modernidad, en la época de la articulación histórica de regímenes neoliberales, en particular, en la historia del Estado-nación ecuatoriano. No es de mi interés analizar una visión o sujeto abstracto que sería portador del *buen vivir*, sino la confluencia compleja de prácticas que se sitúan alrededor de estrategias en pugna por dotar de contenidos a las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*.

El dispositivo como análisis de situaciones estratégicas complejas

El dispositivo no es otra cosa que el instrumental analítico requerido para analizar las configuraciones de poder; por esta razón es preciso profundizar qué entiende Foucault por poder. Un acceso conveniente es su analítica del poder en la propuesta metodológica que propone para el caso del dispositivo de la sexualidad. En su primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, Foucault enfocó el tratamiento metodológico de la noción de dispositivo. Sobre esta base pensaremos el *sumak kawsay* y el *buen vivir* a la luz de sus reflexiones sobre el carácter del poder en las sociedades modernas y las recomendaciones del método que se podría seguir para una analítica de los dispositivos enfocados en la presente investigación. Foucault sostiene que el poder se caracteriza

por su omnipresencia, con lo cual no se interesa únicamente por su sentido espacial sino, sobre todo, por su permanente carácter activo o reproductivo:

Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y “el” poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movibilidades, el encañamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada (Foucault [1976] 2014, 113).

La expresión “situación estratégica compleja” define lo fundamental de la comprensión de poder de Foucault. En mi opinión, también es una forma de definir su particular concepto de dispositivo. Sobre la base de estas reflexiones explicitaré aspectos del método, los cuales habría que tener presente para el caso del análisis de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir*.

Una analítica de los dispositivos asumirá las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* como el análisis de situaciones estratégicas complejas. Esto descarta entender las nociones investigadas como una relación de mero sometimiento y sujeción al Estado por medio de instituciones y aparatos de control social. Tampoco se trata de entender las nociones como prácticas sociales accionadas por simples estructuras anónimas o regularidades en las cuales no sería posible rastrear intervención alguna de subjetividades. En este sentido, una analítica de los dispositivos del *sumak kawsay* y el *buen vivir* irá más allá de las políticas de represión y prohibición que se podrían tematizar como parte de un sistema general de dominación. Más bien se trata de explicar *sumak kawsay* y *buen vivir* como parte de una situación estratégica compleja donde se disputa por el efecto de conjunto generado por la intervención social en ámbitos discursivos, subjetivos, materiales y medioambientales.

El enfoque de Foucault en torno al poder concibe la soberanía de un Estado, la forma de una ley o la unidad global de las formas de dominación, como formas terminales que no constituyen un centro articulador de poder, sino que hay que verlas como efectos de los entramados de poder descentrados. Por lo tanto, la analítica de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir* los entiende como parte de una multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias de los campos en que se ejercen, sin ser exteriores a aquéllas, constituyéndolas a ellas mismas; también implica que *sumak kawsay* y *buen vivir* están abocados a la transformación resultante del juego implícito en las luchas y los enfrentamientos, así como también podría ocurrir que se incrementan o invierten. Por lo tanto hay que estar atentos a percibir las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* en una red de fuerzas que se apoyan entre sí, hasta formar cadenas o sistemas o, al contrario, escenarios de aislamiento entre ellas; el dispositivo, como matriz de poder referida al *sumak kawsay* y *buen vivir*, busca explicitar las estrategias en que se concreta el ejercicio del poder soberano, legal o como hegemonías sociales.

Cuando Foucault analizó el dispositivo de la sexualidad propuso cuatro reglas que voy a considerar para el presente estudio: inmanencia, variaciones, condicionamiento y polivalencia. Es importante tener en cuenta que cualquiera de estos ámbitos nunca se dará al margen de la implementación de los otros. La regla de inmanencia resalta la imbricación de los discursos de la sexualidad y los campos del saber y del poder. La regla de las variaciones del poder atiende al hecho de que el análisis del dispositivo de la sexualidad focalizaba el esquema de las modificaciones de fuerza. Mediante estas reglas, Foucault proponía analizar los instantes de las transformaciones del poder que se podían representar usando las distribuciones del poder y las asignaciones del saber sobre la sexualidad. El análisis de los dispositivos aparece aquí como un análisis de las modificaciones de las relaciones estratégicas de poder. Con la regla del doble condicionamiento del poder, Foucault se referirá al poder como una representación estratégica de conjunto que no se puede reducir a representaciones del poder de carácter dicotómico y homogéneo. De esta manera, hablar de sexualidad será abordar una estrategia de conjunto donde las prácticas quedan inscritas en una red de prácticas. Con la regla de la polivalencia táctica de los discursos, Foucault atendía

al carácter inestable de los discursos, porque la sexualidad podría ser analizada como instrumento y efecto del poder, pero también, como práctica de resistencia y punto de partida para las estrategias opuestas.

Con estas reglas como base, me ocupo ahora de la reflexión metodológica en torno a las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. Una aproximación genealógica a esos dispositivos se define como una representación histórica de carácter inmanente respecto a los campos de saber y poder implicados en su aparecimiento. Para aproximarse a estos campos, se requerirá establecer las condiciones de saber y poder que los hicieron posible. Además, el carácter inmanente implica relacionalidad, ya que su punto de análisis no es la entidad de un objeto definido, sino el conjunto articulado de relaciones múltiples en que convergen discursos, saberes y poderes, surgidos con la emergencia de las nociones investigadas. Al respecto, la pregunta que me interesa responder es: ¿Qué tipo de saber y poder se adecúan y dinamizan el aparecimiento de un campo de conocimiento y relaciones cuando emergen las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*?

El análisis de los dos dispositivos se focaliza en las modificaciones de las relaciones estratégicas de poder que acompañan su emergencia. Se trata de analizar el *sumak kawsay* y el *buen vivir* como variaciones de la correlación de fuerzas en un campo de inmanencia donde operan asimétricamente distribuciones de poder y asignaciones de saber. En este marco, el análisis de la emergencia histórica de ambas nociones alude a la gestión política de situaciones estratégicas complejas derivadas de las reconfiguraciones experimentadas ante la crisis del mismo dispositivo del desarrollo. La relacionalidad inscrita en el análisis del dispositivo implica una redefinición de órdenes políticos cuya complejidad se explica más allá del antropocentrismo característico del liberalismo político tradicional. La analítica de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir* es básicamente un análisis estratégico desde el punto de vista de los cambios que se operan en él. Una pregunta central que se puede formular en este contexto es: ¿Qué cambios estratégicos del saber y el poder se operan con el aparecimiento de las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir*?

La lectura de ambas nociones, desde la metáfora de la red alude a racionalidades políticas de carácter inmanente y heterogéneo. Las representaciones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* que se hagan considerando

un carácter dicotómico y homogéneo, solo podrán tener lugar en la medida en que no constituyan la dinámica central de la correlación de poderes aludidos en la metáfora de la red. Una representación de esos dispositivos abandona el campo de las explicaciones dialécticas con el fin de inscribirlos en el ámbito de las diferencias, para lo cual se busca su inserción en el conjunto de la vida social. Esto, a su vez, supone que el *sumak kawsay* y el *buen vivir* no se analizarán como una realidad homogénea desde el punto de vista de su constitución, sino como un entramado, es decir como campo de reproducción del conjunto de relaciones socio-históricas.

La regla de la polivalencia táctica de los discursos permite pensar el *sumak kawsay* y el *buen vivir* como prácticas inestables o plásticas, porque se pueden analizar en tanto operan como instrumentos y efectos del poder y, a la vez, pueden servir para la generación de prácticas de resistencia y para la configuración de estrategias, las cuales dinamizan espacios de crítica sin que sean subsumidos en el sistema que se critica. En este sentido, el *sumak kawsay* y el *buen vivir* pueden ser un campo para pensar las relaciones entre procesos de autoafirmación, resistencia y dominación. Una analítica de ambos dispositivos implica partir de las prácticas locales cuyos protagonistas son sujetos políticos diversos. Estas prácticas están inscritas en amplias dinámicas de reconfiguración del ejercicio del orden político, que se inició con la instauración de los procesos de modernidad. Se trata de una perspectiva espacial y temporal en la cual las prácticas políticas reconfiguran el orden político vigente desde otras miradas.

El dispositivo es un instrumento que permite el abordaje histórico-genealógico de situaciones de crisis. En este sentido, asumiré que las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* se accionan durante una crisis protagonizada por las inconsistencias, límites y redefiniciones del dispositivo del desarrollo contemporáneo, en su fase neoliberal. De aquí que su surgimiento se aborda como el análisis de los dispositivos de gobierno en un momento de la historia ecuatoriana caracterizado por estar inserto en un patrón o entramado de poder de carácter global, en tiempos de crisis. Debido a que el análisis de los dispositivos supone explorar situaciones estratégicas complejas, el análisis del entramado representado por la subjetividad, el saber y el poder requiere abordar el ejercicio concreto

del gobierno a través de las políticas de la identidad y la diferencia, las políticas de la inclusión y la integración y, finalmente, las políticas del saber generadas por el ejercicio del dispositivo del desarrollo. Con todo, una analítica de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir* explora las resistencias, las hegemonías y las luchas en las que se anuncia o, de hecho, se gestan y prueban, la posibilidad y la realidad de otras formas de vida o de nuevas formas de construcción de la libertad. A esto se debe que la resistencia supone un ejercicio crítico y creativo de cara a la recreación de los mundos otros o utopías posibles.

El debate regional sobre el método

Con base en el estado del arte descrito en el segundo capítulo sobre genealogías de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, y considerando las reflexiones ganadas en torno a los aspectos del método en la obra de Foucault, quiero presentar, en este acápite, una síntesis de las distintas genealogías analizadas, con el fin de destacar la perspectiva metodológica que se puede formular para una analítica de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir*.

Con base en el concepto de dispositivo, Foucault desarrolló un trabajo histórico de carácter genealógico. En términos generales, la noción de dispositivo implica un conjunto de relaciones en el que intervienen elementos heterogéneos de orden discursivo y no discursivo, dando como resultado un entramado complejo que se puede analizar en la articulación representada por las subjetividades, los saberes y los poderes implicados en el apareamiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. Desde la perspectiva genealógica de Foucault recorro a su concepto de dispositivo, sin perder de vista que esta noción aparece como ampliación y complemento de su análisis discursivo y epistémico.

En ciertas lecturas esencialistas se pretende explicar el surgimiento de las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* mediante la supuesta existencia de contenidos y experiencias de individuos o grupos que se mantuvieron afuera de los procesos históricos generados por la Colonia, el apareamiento de los Estados nacionales en Latinoamérica o, en general, al margen de la modernidad en las sociedades latinoamericanas. Así,

por ejemplo, se ha asociado la noción del *sumak kawsay* a una especie de conocimiento “arquetípico” (Oviedo Freire 2011), sin considerar en el proceso histórico latinoamericano. A diferencia de esta interpretación, en la que las nociones investigadas se habrían conservado en un ámbito de exterioridad sin grandes transformaciones, la genealogía busca una representación histórica de carácter inmanente, con lo cual el origen de ambas nociones se explica como parte de los procesos históricos. En este sentido, una analítica de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir* se pregunta por el origen de ambas nociones como parte de una historia; forman parte de una red o conjunto de relaciones inmanentes de elementos heterogéneos que no se pueden representar desde una exterioridad, so pena de caer en esencialismos o en un déficit histórico que, a su vez, produce develamiento u ocultamiento.

También existen lecturas culturalistas, que se pueden combinar con posiciones esencialistas, puesto que acentúan la dimensión cultural inherente a los procesos de surgimiento de las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir*. Estas lecturas tienen la debilidad de que no explican históricamente la configuración de las mismas realidades culturales, sus transformaciones y procesos en el marco de lógicas históricas en la que se juegan elementos de orden extracultural, por ejemplo, la economía, la política y la sociedad. Esto se puede encontrar en investigaciones iniciales sobre la historia de dichas *sumak kawsay* y *buen vivir* cuando se las considera la expresión “genuina” (Cubillo-Guevara y Hidalgo-Capitán 2015) de sujetos históricos indígenas. A diferencia de estos enfoques, mediante un análisis de ambos dispositivos es posible preguntar por la inserción y el entramado de los procesos culturales en el conjunto de la vida social. Esto permite obtener una representación histórica que dé cuenta de los efectos sociales múltiples que acompañan el surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*.

Algunas lecturas historicistas pueden plantear la emergencia del *sumak kawsay* y el *buen vivir* por su inserción en una racionalidad histórica vinculada a los procesos de articulación de las subjetividades políticas, históricas o culturales mediante una teleología histórica de carácter racional o consciente. Se trata de una lectura que aparece, por ejemplo, vinculada a los proyectos de historia de las ideas como forma de consciencia que, a partir de la recuperación de un legado o identidad, en un segundo

momento, se justifican como proyectos culturales de carácter nacional.

En cambio, el análisis de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir* considera que el mismo surgimiento de subjetividades es un proceso histórico vinculado a dinámicas sociales que no operan, necesariamente, en una consciencia o sujeto portador del sentido histórico, sino en las prácticas que obedecen a racionalidades *a priori*, que se elaboran en cada contexto y época. Mediante un análisis de esos dispositivos es posible preguntar por los conjuntos de relaciones que explican las condiciones de posibilidad para su surgimiento y los efectos sociales implicados en ello.

También existen lecturas economicistas en el sentido de que buscan explicar el *sumak kawsay* y el *buen vivir* como dinámicas de clase, las cuales se condensan en configuraciones ideológicas de los grupos dominantes. En la perspectiva del análisis genealógico, en cambio, *sumak kawsay* y *buen vivir* no se explican simplemente por la negación implicada en los procesos de dominación, sino, más bien, como otros efectos resultantes de las relaciones de poder caracterizadas por situaciones estratégicas complejas. De esta manera, el análisis de los dispositivos muestra que el *sumak kawsay* y el *buen vivir* forman parte de un entramado de poder y saber en el que convergen procesos de dominación, resistencia y afirmación de subjetividades libres. El análisis de dichos dispositivos parte de su inserción en formaciones históricas caracterizadas por la existencia de relaciones de poder cuya regla es la circulación en entramados con forma de red.

También hay lecturas constructivistas en las cuales se intenta explicar el surgimiento de esas nociones como configuraciones discursivas sujetas a procesos ideológicos. Es el caso, por ejemplo, cuando se habla del apareamiento del *sumak kawsay* y el *buen vivir* con términos como “significantes vacíos” o “tradiciones inventadas” (Sánchez Parga 2011, Ortiz Lemos 2013), los cuales recrean el sistema –sin ponerlo en cuestión en ningún momento– en las condiciones de la globalización. La fuerza de esta lectura radica en que reconoce el carácter discursivo inherente al apareamiento de las nociones; su debilidad, en cambio, es la rápida subsunción de los procesos de resistencia contra el sistema en una mera lógica de clases, sin alternativas al capitalismo. El análisis de dispositivos, en cambio, analiza el complejo entramado de las prácticas de resistencia y enfrentamientos sin desvincularlas de procesos históricos de carácter

global. En este sentido, la genealogía de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* muestra el apareamiento de ambas nociones vinculado a las formas de gestión de gobierno que operan a nivel micro y macro, espacial y temporalmente.

Finalmente, quisiera destacar dos lecturas que surgieron enmarcados por las discusiones poscoloniales y decoloniales. En la primera lectura, un análisis de algunos conceptos de Foucault permitió explicar la configuración del dispositivo del desarrollo en el marco de un análisis global. Es el caso del proyecto genealógico propuesto por Escobar (1985, [1996] 2007), en el cual recurrió al instrumental foucaultiano para mostrar el complejo entramado de poder que supone el dispositivo del desarrollo. Escobar identificó un campo de prácticas de resistencia y búsqueda de alternativas que podrían instaurar un orden más allá del discurso convencional del desarrollo. Una segunda interpretación que recurrió a Foucault utilizó una estrategia de lectura doble. Por un lado, se criticó el déficit histórico y de poder presente en su obra, al no haber puesto en el centro de sus análisis de las sociedades modernas al régimen colonial. Por otro lado, se citó (Castro-Gómez 2007) para retomar su concepción de poder y así superar el posible déficit estructuralista presente en la tesis de la “colonialidad del poder” (Quijano 1992), como experiencia fundante de la modernidad. Por ejemplo, Grosfoguel (2006, 26) propuso explorar legados coloniales mediante el concepto de “heterarquía” del filósofo Kyriakos Kontopoulos (1993) presentando jerarquías múltiples de poder, donde ninguna de ellas se puede subordinar a otra, sin que por ello dejen de estar articuladas mutuamente. Así se haría frente a la exaltación reduccionista del individuo en algunos análisis de corte funcionalista, y al estructuralismo de ciertas teorías decoloniales que entienden el orden colonial como un orden de totalización y uniformidad (Castro Orellana 2014, 237).

Dentro del mismo grupo decolonial se ha llamado la atención sobre el silencio o ausencia de tematización de Foucault con respecto al debate ambiental. A partir de esta observación, Cajigas Rotundo (2007) ha propuesto aplicar los análisis de los regímenes coloniales a la producción contemporánea de los discursos sobre la naturaleza y el ambiente. A su vez, este autor ha elaborado la noción de “biocolonialidad”; comprende un conjunto de dispositivos de control de la naturaleza y la sociedad en

tiempos de la posmodernidad capitalista o ecocapitalista. Al respecto, en opinión de Beltrán Barrera (2019), el autor de la tesis biocolonial no ha formulado un marco teórico o metodológico que incorpore la dimensión biopolítica y que, además, tenga en cuenta la geopolítica y la corropolítica, como se podría deducir de su trabajo. Esto podría lograrse al reelaborar la categoría de biocolonialidad mediante la incorporación de la analítica heterárquica del poder de Grosfoguel y Castro-Gómez, con lo cual se obtendría una propuesta teórico-metodológica de “genealogía decolonial” que explica de mejor manera el nuevo patrón de poder sobre la naturaleza (Beltrán Barrera 2019, 83).

En mi opinión, ciertamente hay un aporte en la perspectiva de apunalar un marco teórico-metodológico que recurre a la noción de dispositivo de Foucault para explicar su concepto de poder heterárquico. Sin embargo, la propuesta no llega hasta el punto de poner la noción de biocolonialidad en el centro de la noción de gubernamentalidad. Se asume la incorporación de la naturaleza como campo de ejercicio de gubernamentalidad, pero no se llega a tematizarla explícitamente. Por lo tanto, queda pendiente el desarrollo de una gubernamentalidad colonial y decolonial.

Sugerencias metodológicas

Hasta aquí he presentado la noción de dispositivo de Foucault en relación con su concepto de poder como situación estratégica compleja. He elaborado una perspectiva metodológica usando sus nociones de discurso y genealogía y, además, sobre la base de los debates latinoamericanos presentados en el estado del arte respecto de las genealogías de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. Considerando esta discusión, voy a sintetizar y resaltar algunas sugerencias metodológicas que pueden servir para el análisis de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir*.

En primer lugar, las nociones que investigo no son el resultado de un contrato social o consenso de carácter liberal. Tampoco representan la dinámica represiva de la ideología de un grupo o clase dominante. Un análisis de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir* muestra su uso tecnológico en tanto formas de gestión política del gobierno, a partir

de la intervención o moldeamiento del campo posible de acción en el que se autoconstituyen las subjetividades. Esto comporta la novedad metodológica de análisis de las prácticas en el campo dinámico de complementaridad, conflicto y resistencia entre las formas de dominación y control, y la configuración y autoconfiguración de subjetividades políticas vinculadas al apareamiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. A diferencia de los análisis que se esfuerzan en mostrar una cierta otroridad política inherente a las nociones analizadas, una analítica de dispositivos muestra que la dinámica de su emergencia no se puede explicar como un discurso alternativo a la implementación de programas neoliberales. No hay simplemente una relación de incompatibilidad. La neoliberalización experimentada en la política de la región no consiste en la mera separación entre el Estado y la economía, sino en el surgimiento de nuevas formas de control político en las que se combinan la autoconstitución de identidades y los mecanismos de dominio que operan en el ámbito de la ética, es decir, en el moldeamiento del campo de acción posible de las mismas subjetividades gobernadas.

En segundo lugar, desde el punto de vista de la apropiación de las herramientas conceptuales presentadas por Foucault, una lectura genealógica de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* asume la noción de dispositivo según la triple perspectiva de análisis desarrollada por Foucault en sus investigaciones: saber, poder y subjetividad. Esto tiene la ventaja y, a la vez, la gran tarea de considerar el *sumak kawsay* y el *buen vivir* como formas complejas de gestión de la política, en tanto modo de gobierno, no solo desde el punto de vista de lo que ocurre en cada uno de los campos mencionados, sino, precisamente, en su articulación y configuración mutua. Esta consideración tiene presente un acceso filosófico y político de carácter relacional e inmanente. En este marco, dichas nociones se pueden analizar relacional e inmanentemente como formas de gobierno o gestión política de la vida.

En tercer lugar, el análisis de dispositivos está centrado en la praxis inherente a los discursos y prácticas de actores históricos involucrados en el apareamiento y configuración de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. La noción del dispositivo se entenderá como un trabajo genealógico en el que se analizan prácticas inmersas en un conjunto complejo de interacciones, en las que se vinculan elementos discursivos y no

discursivos, subjetividades y ambiente. Se trata un conjunto de prácticas a partir de las cuales los actores participan en el dispositivo del desarrollo en términos de dominación, resistencia y búsqueda de alternativas a las consecuencias de su aplicación, en un momento configurado por la implementación de programas neoliberales, en Latinoamérica. El entramado de prácticas puede abarcar un vasto abanico conformado por las instituciones de la sociedad civil, el Estado y, además, por un complejo espectro de organizaciones internacionales.

En cuarto lugar, la noción de dispositivo posibilita representar históricamente el apareamiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* como un análisis de la época u ontología del presente, como diría Foucault. La noción de dispositivo es la ocasión para analizar la emergencia de ambas como análisis de situaciones estratégicas complejas en la contemporaneidad. En concreto, esto significa que la emergencia del *sumak kawsay* y *buen vivir* estará inmersa en un entramado o constelación de poder en el que intervienen prácticas de dominación, luchas de resistencia y el ejercicio real de nuevas formas de libertad o formas de vida asociadas a prácticas alternativas a la dominación ejercida mediante el dispositivo del desarrollo. La particularidad del presente es, justamente, la gubernamentalización de la vida social y natural, más allá de la dicotomía naturaleza-cultura implícita en el régimen político de la modernidad, lo cual ha inscrito la gestión política de la vida en múltiples dispositivos de gobierno de la naturaleza, la subjetividad, el conocimiento y las identidades.

Finalmente, la noción de dispositivo abre posibilidades analíticas a las perspectivas políticas que combaten la colonialidad o neocolonialidad del poder en las sociedades latinoamericanas, como parte de una configuración de poder inherente a la misma modernidad. Una genealogía de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir* es un ejercicio crítico y creativo de búsquedas alternativas y luchas decoloniales que deconstruyen la colonialidad del poder en su compleja imbricación de naturalezas, subjetividades, saberes y poderes. Se trata de percibir y revalorizar otras formas de vivir el espacio y el tiempo para una convivencia otra a partir de las experiencias de lucha representadas por actores múltiples. En este sentido, el análisis de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir* solo es posible como ejercicio crítico de las racionalidades políticas en perspectiva intercultural.

Capítulo 4.

Genealogía del bienestar moderno según Michel Foucault

En este capítulo explico el sentido de las nociones felicidad y bienestar según el uso que les da Foucault. Sobre todo me concentraré en su análisis del bienestar como dispositivo de gobierno en las sociedades modernas. En un principio, esto me restringirá a las lecciones que impartió Foucault en el Colegio de Francia durante el período 1977-1978, las cuales fueron publicadas como *Seguridad, Territorio y Población* (Foucault [2004] 2006). Retomando algunas tesis de estas lecciones obtengo elementos históricos y filosóficos, los cuales me permitan analizar las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* como dispositivos de gobierno.

El problema central de este capítulo versa sobre el bienestar o cómo se llegó a configurar el estilo de vida de las sociedades moderno-capitalistas. Planteo que las nociones de gubernamentalidad y dispositivo aportadas por Foucault ofrecen elementos para aproximarnos genealógicamente al complejo entramado histórico de emergencia de la noción de bienestar. Al respecto, argumento problematizando aportes centrados en el análisis de ideologías y de estructuras.

A diferencia de un enfoque de la noción de bienestar como ideología, el bienestar representado por Foucault no se concibe como mero aparato cuyos movimientos se controlan desde una clase dominante o desde la centralidad de un poder político que se concentra en el Estado. En su análisis incluso este mismo ya es un efecto. El ejercicio político se explica por la intervención de dispositivos de gobierno que operan en varios órdenes de la vida social.

Negri y Hardt llaman la atención sobre el posible reduccionismo funcionalista en la interpretación de los estudios de Foucault cuando el orden cultural queda desvinculado de sus bases materiales (Negri y Hardt 2001). De acuerdo con Negri, se puede hacer frente a un posible déficit analítico de visiones estructuralistas vinculando el orden de la producción y el orden cultural de las sociedades posindustriales cuando se las explica en su configuración biocapitalista (Negri 2013).

En opinión de Negri, los estudios de gubernamentalidad de Foucault se entroncan con la renovación de Marx, que fue llevada a cabo por el grupo de los “operaistas” italianos en las décadas de los setenta y los ochenta. En su reinención del marxismo se trataba de superar la visión economicista del poder que presentaba el concepto de clase obrera como contrapuesto al de fuerza-trabajo. Subjetivando los dos conceptos en la misma relación de trabajo se renovarían el marxismo en términos de “producción de subjetividad” (Negri 2017, 141). Negri sostiene que este complejo entramado de poder y producción (de mercancías, de saberes, de afectos, etc.) sería compatible con el análisis biopolítico de Foucault. Foucault y Marx no se encuentran tan distantes.

Foucault se refiere a la felicidad y al bienestar en el contexto de su análisis de la gubernamentalidad moderna. En su genealogía, ambas nociones emergen con la instauración de la razón de Estado y, además, como un campo de gestión de la policía que da cuenta del surgimiento de la nueva gubernamentalidad. Exploro el sentido de las nociones de felicidad y bienestar a partir de las lecciones de Foucault sobre el Estado moderno, los efectos implicados en ambas nociones al formar parte del dispositivo policiaco y la genealogía de sus orígenes.

Las nociones de felicidad y bienestar en *Seguridad, territorio y población*

Foucault no usa por igual los términos felicidad y bienestar. En *Seguridad, territorio y población*, la noción de felicidad no tiene la carga semántica presente en la antigua noción griega de *eudemonia*, pues ya se ha transformado en un contexto histórico secularizado. Cuando Foucault usa el término bienestar muestra la redefinición acaecida respecto al sentido del

tiempo y espacio instaurada con la llegada de la modernidad y sus efectos políticos correspondientes. En este marco, relacionó el apareamiento de la noción de bienestar con el surgimiento moderno de la razón de Estado y la policía, esta última no asociada, exclusivamente, con las actividades de control y seguridad que tiene en la actualidad. La policía se refería a un entramado complejo en el que interactuaban el Estado, la población y lo que podemos hoy denominar, siguiendo a Weber (1964), la esfera económica.

De acuerdo con la periodización de Foucault, recién a partir de la segunda mitad del siglo XVIII es que se puede hablar propiamente de la gestión de las poblaciones como un marco general del cual emergerá la noción moderna de bienestar. Sin embargo, el análisis que hace Foucault de los términos felicidad y bienestar forma parte de un análisis de un conjunto de prácticas que se dieron desde finales del siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XVII. El uso de estos términos se focaliza en la época del surgimiento de la razón de Estado. En este sentido, los discursos de la felicidad y el bienestar modernos aparecen con la instauración de una razón de Estado de carácter policial. Con la instauración de la modernidad se da paso a un proceso de liberalización del bienestar que puede explicarse en términos de una tecnología de la gestión de las poblaciones.

En las lecciones impartidas en 1978, se puede observar que Foucault utiliza las nociones de dispositivo, tecnología y aparato. El elemento común de estas nociones es que funcionan como instrumentos de análisis histórico-políticos para el caso de las sociedades europeas modernas. A su vez, poseen una particularidad: focalizan las prácticas políticas en un entramado de relaciones o red que contempla elementos de carácter nacional e internacional. De esta manera, Foucault ([2004] 2006, 349) usa la expresión “dispositivos de relaciones” para referirse al entramado articulado por los Estados, el mercado y el cuerpo diplomático de las sociedades modernas. Por ejemplo, cuando resumió su curso de 1978, no usó el término dispositivo y señaló que la “razón de Estado” (349) surgió con la aplicación de dos grandes conjuntos de saber y tecnología políticos: una tecnología diplomático-militar y el conjunto constituido por la policía. Lo interesante es que Foucault describió el dispositivo moderno tomando en cuenta su articulación específica de un saber y una tecnología políticos. Además, indicó que justo en el medio de los

dos conjuntos y como elemento común, se situaría el comercio y la circulación monetaria interestatal (349).

En las mismas lecciones utilizó el término “aparato” (326) para referirse al conjunto representado por la policía. Esto se inscribe en el marco general de su perspectiva histórica de orden genealógico, con lo cual las nociones tecnología y aparato cobran sentido como efectos o ejercicio del dispositivo concebido como red. Al respecto, Foucault se encargó de aclarar, en su última clase del 5 de abril de 1978, que intentaba desarrollar una genealogía del Estado moderno y sus aparatos. Con este intento se separaba de una “ontología circular” (405) en la cual el Estado se autoafirma y crece. Es decir, un análisis que recurra al dispositivo, la tecnología y el aparato posibilitaría elaborar una historia del Estado centrada en las prácticas y las maneras de pensar, lo cual ayudaría a evitar dicotomías entre los micro y macro poderes (409).

La felicidad como fin de la razón de Estado

Un primer elemento para delimitar mi campo de interés se encuentra en la lección impartida por Foucault, el 15 de marzo de 1978. Se refirió al Estado como horizonte de realización y fin de la felicidad: “El fin de la razón de Estado es el Estado mismo, y si hay algo semejante a la perfección, a la dicha, a la felicidad, solo serán las del Estado” (Foucault [2004] 2006, 298). Como se puede observar, la dicha y la felicidad se convierten en un asunto de Estado. En la modernidad, a diferencia de lo que argumentó santo Tomás, el arte de gobernar y reinar no apuntará a un fin extraterrenal o extraestatal. Esto recontextualiza el problema de la felicidad en un tiempo histórico indefinido, a diferencia de la temporalidad cristiana; además, hace del riesgo y el azar su ambiente propio, y ambos pasan a constituir el elemento básico de la vida política. La felicidad moderna estará abocada al seguimiento y a la construcción permanente de condiciones de seguridad ante las crisis, las cuales se volvieron la condición básica de las sociedades cuando perdieron las formas de legitimación dadas por un orden trascendente. En este contexto, la antigua felicidad y el bienestar moderno se convirtieron en un asunto relativo a la seguridad del Estado.

En esta lección resulta interesante que Foucault represente la felicidad como práctica del Estado, más no de la población. Así, con el advenimiento de la razón de Estado, los elementos de la sociedad no eran quienes alcanzaban la prosperidad y la felicidad. Esto explica que el rasgo fundamental del mercantilismo era una “felicidad sin sujeto” ([2004] 2006, 325), ya que la razón de Estado se constituía en relación consigo misma –automanifestándose–, mientras que la población solamente era esbozada. En el siglo XVIII, con el apareamiento del dispositivo policía, la población se convirtió en un campo de intervención para la razón de Estado (326). De esta manera, la felicidad y el bienestar pasaron a ser un asunto del gobierno de las poblaciones y de la biopolítica en las sociedades modernas.

La felicidad y el bienestar como ámbito de la policía

En su lección del 29 de marzo de 1978, Foucault disertó sobre cómo la felicidad y el bienestar llegaron a ser considerados un asunto de la policía. A partir del siglo XVII, se entenderá por policía al “conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de este” ([2004] 2006, 357). A partir de textos como los de Turquet de Mayerme, que fueron escritos en esa época, Foucault recurre al término “esplendor” para caracterizar lo que sería el ámbito específico de la policía: “La policía es la encargada de asegurar el esplendor del Estado” (358). En este contexto apareció la felicidad de la población como objetivo de la policía. Por ejemplo, en un texto de 1776, del alemán Hohenthal, el Estado, la policía y la felicidad de los ciudadanos forman parte de un mismo conjunto: “Acepto la definición de quienes llaman policía el conjunto de los medios conducentes al esplendor de la integridad del Estado y a la dicha de los ciudadanos” (Hohenthal citado por Foucault [2004] 2006, 358).

Según Foucault, en 1796 ya había aparecido el planteamiento de una “ciencia de la policía”, atribuida al alemán Von Justi. En este la felicidad de la población estaba incorporada a un abigarrado conjunto al que correspondían:

Las leyes y reglamentos que conciernen al interior de un Estado, que tienden a consolidar y acrecentar su poder, a hacer un buen uso de sus

fuerzas, a procurar la felicidad de los súbditos; en una palabra, el comercio, la hacienda, la agricultura, la explotación de las minas, los bosques, las forestas, etc., visto que la dicha del Estado depende de la sabiduría aplicada a la administración de todas esas cosas (Von Justi citado por Foucault [2004] 2006, 359).

Foucault entiende la felicidad inmersa en un ejercicio de acrecentamiento del poder estatal sobre la población, del buen uso interno de sus fuerzas y la gestión de actividades de orden económico. Sostiene que la policía habría surgido para dedicarse a gestionar la “ocupación” o actividad de hombres y mujeres en dichos ámbitos de la vida social: “El objetivo de la policía, en consecuencia, es el control y la cobertura de la actividad de los hombres, en la medida en que esa actividad puede constituir un elemento diferencial en el desarrollo de las fuerzas del Estado” ([2004] 2006, 370). El tratamiento de la felicidad y el bienestar, por parte de la policía, se inscribirá en el objetivo general de encargarse de la coexistencia de los individuos entre sí y de la comunicación entre ellos (375). En resumen, se puede sostener que la felicidad y el bienestar son objeto de la policía porque esta “se ocupa de la sociedad” (375).

Según Foucault ([2004] 2006), con el paso del siglo XVII al XVIII se experimentó un cambio de la sensibilidad antropológica que repercutió en el orden político. En este proceso pueden identificarse tres momentos: el desaparecimiento del “sobrevivir y no morir” –un orden característico de la sociedad premoderna–; el surgimiento de un nuevo régimen basado en “vivir y hacer un poco más que vivir” –característico de la modernidad–; y la consumación de un orden político en el cual el Estado y los individuos alcanzarían la felicidad. Foucault presenta el aparecimiento de la felicidad como asunto de la policía, ya que cubriría la falta de articulación y heterogeneidad que existe en las sociedades modernas, productos de la relación entre el Estado, los individuos y la población: “Consolidar y acrecentar el poder del Estado, hacer un uso de sus fuerzas, procurar la felicidad de los súbditos, esta articulación es específica de la policía” (377). Además, Foucault llamó la atención sobre el uso paralelo de la noción de “bienestar” que, más tarde, alcanzará amplia vigencia y legitimidad: “Pues, bien, todo lo que va del ser al bienestar, todo lo que puede producir ese bienestar más allá del ser y de tal modo que el bienestar de

los individuos son la fuerza del Estado: ese es, a mi entender, el objetivo de la policía” (378). En su siguiente lección se referirá en detalle a los aspectos que comprende el bienestar.

Aspectos o competencias del bienestar

En la lección del 5 de abril de 1978, Foucault no habló de la felicidad del Estado –a la que se había referido como “felicidad sin sujeto”–. Analizó, aunque no exclusivamente, las amplias implicaciones del bienestar en tanto objeto de la policía durante el surgimiento de las ciudades como ámbito propio del mercado en las sociedades modernas.

En esta lección, Foucault retomó la tesis que no desarrolló en la lección anterior, sobre el bienestar como objetivo central de la policía, de acuerdo con el sentido que se le daba en los siglos XVII y XVIII. Para ello comentó el trabajo de Nicolas Delamare quien, a partir de 1705, publicó varios tomos de un tratado sobre la policía. En este trabajo se mencionan 11 ámbitos de gestión de la policía. Foucault añadirá dos más y los agrupará en cuatro grandes ámbitos: bondad, conservación, comodidad y encantos de la vida. En bondad agrupa la religión (1) y las costumbres (2); en conservación, la salud (3) y la subsistencia (4); en comodidad, la tranquilidad pública (5), el cuidado de los edificios (6), las ciencias y las artes liberales (7), el comercio (8), las manufacturas (9), las artes mecánicas (10), el servicio doméstico y los peones (11); en los encantos de la vida, el teatro (12) y los juegos (13). A diferencia de Delamare, Foucault no considera estos dos últimos como parte de las costumbres, y sostiene que disciplinar y cuidar a los pobres son un “bien público” (382). Además, plantea que todos estos ámbitos tratan del bienestar: “la policía en el sentido general del término [...] debe ocuparse del vivir y el más que vivir, el vivir y el mejor vivir. Como decía Montchrétien, no solo es preciso ser, sino bienestar” ([2004] 2006, 382). En esta lección, Foucault deja de hablar de la felicidad y pasa a analizar las implicaciones del “mejor vivir” o bienestar.

Foucault ([2004] 2006, 386) explica que el bienestar de las sociedades modernas opera bajo el presupuesto de la implementación de la “ciudad mercado”. Esto no significa un dispositivo adicional al representado por

la policía; de hecho, en su análisis aparecen el bienestar de la población, la configuración de la ciudad y el surgimiento de relaciones comerciales capitalistas en el marco del mismo dispositivo gestionado por la policía. Foucault lo plantea explícitamente en esta lección: el bienestar surge en las sociedades modernas como un hecho de la nueva gubernamentalidad, la cual requiere de la gestión biopolítica de las poblaciones.

Si la gubernamentalidad del Estado se interesa, y por primera vez, en la materialidad fina de la existencia y la coexistencia humana, en la materialidad fina del intercambio y la circulación, y toma por primera vez en cuenta ese ser y ese mayor bienestar lo hace a través de la ciudad y de problemas como la salud, las calles, los mercados, los granos, los caminos, es porque en ese momento el comercio se concibe como el instrumento principal del poder del Estado y, por lo tanto, como el objeto privilegiado de una policía cuyo objetivo es el crecimiento de las fuerzas estatales (Foucault [2004] 2006, 387).

¿Cuál es el rol que asume la nueva gubernamentalidad de cara al bienestar? Foucault explica que, a diferencia del dispositivo policíaco, la utilización del mayor bienestar posible de los individuos por parte del Estado, que se traduce en “dicha o bienestar de la totalidad”, ahora se trata de una intervención estatal reglada por “el mayor bienestar individual” (Foucault [2004] 2006, 397), el cual sería funcional a todos. El Estado sería un regulador de los intereses particulares y no un principio trascendente y sintético de la dicha de cada individuo que se transforma en dicha de todos.

El aporte que hizo Foucault al análisis de la felicidad y el bienestar como elementos del dispositivo moderno policíaco fue considerar ambas nociones como prácticas inscritas en un haz complejo de relaciones, en las que se entrecruzan varios efectos vinculados a la presencia del Estado, el mercado y la policía, estos vistos como nudos en los que se entretejen las sociedades modernas. También mostró que la racionalidad de la felicidad y el bienestar como prácticas históricas, no se representa únicamente con las ideologías o con una intervención sobre la psique de los individuos. Así, cuando hablamos de bienestar moderno, no estamos solo ante un aparato del Estado, sino frente a una forma compleja de la política o razón gubernamental. Por ejemplo, el orden social buscado

por la policía le hace el juego al orden interno perseguido por el Estado, que para ello orienta las acciones de los individuos en una sociedad liberalizada y, a la vez, se incluye como mecanismo de gestión de poblaciones. Esto es indisociable del establecimiento de una razón mercantil que hace de razón política en el nuevo escenario interestatal de los tiempos modernos.

Otro aporte de Foucault fue mostrar la instauración del mercado como ámbito de construcción de la felicidad y el bienestar modernos. Según este autor, en la modernidad el antiguo bien supremo de santo Tomás se transformó hasta dar paso a una felicidad y un bienestar que buscan en la naturalidad de los fenómenos económicos –una vez que han sido vaciados de contenidos trascendentales–, el nuevo principio y ámbito de consumación de un mejor vivir. De este modo, el buen gobierno se concebirá como la capacidad de gestionar un conjunto de aspectos orientados a una economía exitosa bajo las reglas del mercado. A partir de este momento, la felicidad y el bienestar de los individuos deberán encontrar su razón o, mejor dicho, su verdad, en la verdad del mercado. ¿Cuál es la verdad que el bienestar moderno encuentra en el mercado? La libertad individual y la búsqueda de mejores condiciones para asegurarla ante la coexistencia. Así, pues, el bienestar moderno pasa a constituirse como uno de los postulados básicos del dispositivo liberal.

La modernidad trajo consigo un replanteamiento del dispositivo político debido a que, una vez abandonado el trasfondo trascendental cristiano que tenían la temporalidad y la espacialidad, estas fueron permanentemente intervenidas por la ciudadanía. A su vez, el espacio se fue reconfigurando a partir de que las fronteras de los reinos e imperios fueron transformadas, lo que dio lugar a una temporalidad que ya tuvo en las urbes su medio de acción. La felicidad y el bienestar de los individuos operan con una temporalidad secularizada que se produjo en la modernidad, al ritmo en que se consolidaba la vida urbana. Se trata de un tiempo y un espacio cuyas dinámicas obedecieron al avance del mercado en todos los órdenes de la vida social. De esta manera, la felicidad y el bienestar modernos configuraron modos de vida urbano-capitalistas adecuados o idóneos para el aseguramiento y continuidad de la nueva gubernamentalidad.

El “mejor vivir” y el *sumak kawsay*

A partir de los acápites desarrollados en este capítulo reflexionaré en torno a las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* en el contexto latinoamericano. Por lo menos tres aspectos se pueden retomar para el análisis de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*: la gubernamentalización del bienestar, el análisis de las relaciones entre colonialidad y modernidad, la ontología política y la economía del saber.

El primer aspecto que destaco es la idea de que el surgimiento e instauración del bienestar moderno, siguiendo las tesis de Foucault que expuse en este capítulo, se puede analizar como un asunto relativo al gobierno de las sociedades modernas. Esta es la razón por la cual el bienestar surge como gestión de un orden de subjetividad, que hace del individuo el núcleo de la ciudadanía buscada, que se reproduce y justifica desde una economía política capitalista, y que requiere de la gestión biopolítica de la población. El análisis foucaultiano del “mejor vivir” cuestiona el orden antropocéntrico presente en las posturas liberales sobre la felicidad, ya que su enfoque de dispositivo la inserta en un conjunto complejo correspondiente con lo que el autor denomina el gobierno de las cosas o monitoreo del medio. La noción de dispositivo de Foucault es relevante para investigar cómo se procedió a la gubernamentalización del bienestar en las sociedades moderno-capitalistas y, en nuestros tiempos, para explorar la emergencia del *buen vivir* y el *sumak kawsay*. Sin embargo, más allá de ser un aporte sobre una circunstancia específicamente latinoamericana, representa un análisis y un cuestionamiento a la constitución de la modernidad como proyecto civilizatorio.

El segundo aspecto que destaco del análisis de Foucault sobre el bienestar es, ante todo, su noción de poder, ya que permite realizar una problematización genealógica de las relaciones entre modernidad y colonialidad. En este contexto, la gubernamentalización del bienestar moderno solo es posible al universalizar la forma de vida inherente al paradigma ilustrado, es decir, como instauración de un modo de humanidad correspondiente con el ideal europeo de vida y cultura. El dispositivo bienestar subalternizó a los otros no europeos, cuando su campo de intervención excedió a las sociedades europeas y se constituyó en una propuesta global de humanidad mediante la instauración, a escala

planetaria, del dispositivo del desarrollo. Al respecto, los aportes de los análisis poscoloniales y decoloniales del ámbito latinoamericano han recurrido a Foucault para dar cuenta de la complejidad de los regímenes y legados coloniales, sin dejar de criticar el carácter eurocéntrico de su análisis (Grosfoguel 2006, 2012; Castro-Gómez 2007). Un ejemplo de estos trabajos han sido las propuestas para analizar la condición moderna-colonial y latinoamericana a partir de una noción de poder articulado en diferentes planos del sistema mundo moderno colonial, como lo indica el concepto de “heterarquía” del pensador griego Kontopoulos. Sobre esta base, Castro-Gómez concibe una “teoría heterárquica del poder” (2007, 155) con la cual analiza “múltiples regímenes de poder, que operan en diferentes niveles de generalidad”, y que, a su vez, le permite profundizar en “regímenes globales de poder” (Castro-Gómez 2007, 156). Este análisis se realiza con una doble analítica del ejercicio biopolítico y de regímenes imbricados en contextos geopolíticos en tres niveles: micro (disciplinas y subjetividad), meso (Estados) y macro (dispositivos globales) (Castro-Gómez 2007, 162).

El tercer aspecto que destaco es la reconfiguración operada en la perspectiva del tiempo y el espacio en el análisis de las nociones de felicidad y bienestar de Foucault. La percepción del tiempo y el espacio en la genealogía del bienestar moderno se relaciona, en parte, con la discontinuidad inherente al método genealógico; esto supone un descentramiento de las racionalidades teleológicas, mediante el cuestionamiento del orden antropocéntrico de la modernidad y la recomposición del espacio. El ejercicio del poder y la reconfiguración de prácticas de libertad y formas de subjetividad se reconstituyen en espacios y tiempos que se entretajan en configuraciones políticas de carácter global. Se trata de una suerte de ontología política donde las prácticas replantean su inserción en una configuración global que desborda los marcos de acción nacionales, para mostrar una red de intervenciones. Este es el contexto en el cual el análisis de la felicidad y el bienestar de Foucault invita a pensar y recrear las experiencias de resistencia frente a un poder con pretensiones globales. De esta manera, el surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* supone un replanteamiento de la ontología política de la modernidad, a través de ontologías de carácter ancestral o relacional.

Finalmente, quiero llamar la atención sobre la reconfiguración necesaria del campo del saber y el poder, producto del diálogo entre la noción de *sumak kawsay* y *buen vivir* y el aporte analítico de Foucault en el ámbito del conocimiento, esto es la economía del saber que emergió con la reconfiguración del régimen capitalista, cuando integró la naturaleza que es necesaria para la reproducción de la vida. Las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* reivindican un marco intercultural del conocimiento que cuestiona el régimen colonial inherente a las formas de saber que sostienen la implementación del capitalismo, el cual ha convertido a la naturaleza en mero objeto o instrumento. A diferencia de este, las nociones que investigamos surgen de regímenes de conocimiento de orden intercultural que apuestan críticamente por la búsqueda de alternativas al capitalismo y su dispositivo del desarrollo, desde formas de vida alternativas.

Capítulo 5

Subjetividad, multiculturalidad e interculturalidad

Los registros conocidos sobre la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* en la década de los noventa están vinculados a los procesos de resistencia y lucha protagonizados por las organizaciones indígenas y los movimientos ambientalistas que enfrentaban el deterioro de las condiciones sociales y ambientales ocasionado por la implementación de programas neoliberales, en Latinoamérica. La literatura especializada ha mostrado que, en tal emergencia, se confrontó a la propuesta del desarrollo sostenible, que por entonces representaba un planteamiento “crítico” con respecto a las deficiencias y excesos del desarrollo convencional. De hecho, la emergencia de dichas nociones se vinculó con una alternativa al desarrollo antes que con un desarrollo alternativo. Considero que, desde un punto de vista genealógico, se puede problematizar aún más este vínculo e indagar en las reconfiguraciones de poder que fueron necesarias para que tales nociones fueran inscritas e institucionalizadas en el campo de debates del desarrollo y el postdesarrollo.

Asumo que los enfoques históricos que resaltan las alternativas al desarrollo aciertan al reconstruir un proceso de debates caracterizado por la resistencia. Sin embargo, queda pendiente explicar genealógicamente cómo se dan dichas luchas y cómo se inscriben en procesos de reconfiguración del dispositivo del desarrollo, en un momento histórico articulado en relaciones de poder de carácter global. Considero que la representación de los procesos de resistencia, centrados en las dinámicas de mera oposición, no problematiza suficientemente el hecho histórico

de que las reformulaciones experimentadas por el mismo dispositivo del desarrollo, paradójicamente, pueden incluir la integración de dinámicas de resistencia y búsqueda de alternativas. En este sentido, su inclusión en el discurso constitucional y su integración en la vida pública muestran que las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* se pueden incorporar a formas de gobierno o a procesos de gubernamentalidad ambivalentes. ¿Cuál fue el régimen de poder que se puso en juego cuando el *sumak kawsay* y el *buen vivir* fueron inscritos en las dinámicas de reconfiguración del dispositivo global del desarrollo?

La compleja emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* ocurre en medio de las transformaciones ocurridas en regímenes de poder de carácter global que también operan en el orden del saber. Se trata de una economía del saber que posibilitó la emergencia de ambas nociones, no solo por la novedad conceptual, la instauración de un campo de conocimientos alternativos y su configuración disciplinaria, sino también por su incorporación como un campo de conocimientos requerido para el ejercicio del gobierno, a partir de una economía política reconfigurada. Sin desconocer el aporte de un análisis de la ideología presente en la producción de saberes otros y la recomposición analítica sugerida por algunas lecturas decoloniales, considero que se puede profundizar en el apareamiento de estas nociones preguntando: ¿En qué medida la emergencia de las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* está inmersa en la reconfiguración del saber requerida para la reactualización contemporánea del dispositivo de desarrollo en regímenes postcoloniales y postcapitalistas?

Las investigaciones sobre los regímenes de saber y poder que acompañan al surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* han dejado pendiente la pregunta por los procesos de subjetivación requeridos para la implementación del dispositivo de desarrollo. Se requiere explorar el orden de subjetividad que emergió cuando la ética, es decir, el gobierno de las conductas, emergió como la forma requerida para el ejercicio del gobierno. ¿Qué recomposiciones se operaron en las dinámicas identitarias, una vez que el dispositivo de desarrollo autocriticó el orden antropocéntrico para referirse al legado ambiental de las poblaciones ancestrales? ¿Cómo es que el dispositivo de desarrollo es capaz de elaborar tecnologías de la diferencia para su integración a un régimen global de gobierno de las subjetividades?

Que las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* se puedan analizar como parte de una analítica del dispositivo de desarrollo es algo relativamente nuevo. Por ejemplo, Arturo Escobar escribió sobre estas cuestiones a mediados de la década de los noventa, aunque sin hacer explícito el uso de la noción de dispositivo, ya que recurrió más a la noción de aparato. Su análisis del dispositivo de desarrollo aparece, más bien, en el sentido de una analítica del aparato de desarrollo (Escobar [1996] 2007). Cuando este autor analiza dichas nociones presupone una analítica del dispositivo de desarrollo, sin llegar a una exposición de dichos discursos como dispositivos (Escobar 2010). Escobar asume las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* como aportes para la construcción de “transiciones” (Escobar 2017) que posibiliten concebir utopías más allá del marco analítico del dispositivo.

Considero que el *sumak kawsay* y el *buen vivir* se pueden analizar como dispositivos de gobierno en un momento de la historia ecuatoriana en la que ocurrían transformaciones vinculadas a la rearticulación de un nuevo patrón o entramado de poder de carácter global. El *Sumak kawsay* y el *buen vivir* pueden ser un medio para analizar, genealógicamente, las transformaciones operadas en la sociedad ecuatoriana durante las dos últimas décadas del siglo XX, respecto al antiguo problema de la integración, inclusión o cooptación de las poblaciones originarias al Estado-nación, en el marco contemporáneo de relaciones globales. Por lo tanto, esta tesis plantea analizar el surgimiento de las narrativas del *sumak kawsay* y el *buen vivir* como un mecanismo de inserción de las poblaciones originarias al dispositivo de desarrollo a finales del siglo XX. En este tiempo se gestionó el deterioro de la naturaleza causado por las dinámicas del mismo desarrollo y la aplicación de programas neoliberales.

El presente capítulo está organizado en cuatro acápitales. En *Identidad, cultura e interculturalidad* abordo el problema de las reconfiguraciones operadas en el régimen de identidad con la emergencia de la noción del *sumak kawsay*, a partir de actores indígenas. En *Ambientalismo y sumak kawsay* muestro el complejo entramado de debates protagonizado por actores sociales diversos como las organizaciones indígenas y ambientalistas que se posicionaron críticamente ante la expansión del dispositivo de desarrollo en su momento neoliberal. En *Sumak kawsay, un campo*

de reconfiguraciones disciplinarias, expongo los replanteamientos en el régimen de saber, a propósito del disciplinamiento que se produjo con la emergencia inicial de la noción del *sumak kawsay*. En *La gobernanza del sumak kawsay*, presento la inserción de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* en el marco de las reconfiguraciones experimentadas por el dispositivo global de desarrollo como forma de una nueva gubernamentalidad.

Identidad, cultura e interculturalidad

¿Qué transformaciones se produjeron en la noción de cultura vigente en la modernidad ecuatoriana cuando, hacia fines del siglo XX e inicios del XXI, apareció en escena un complejo entramado resultante de las disputas entre los planteamientos multiculturales y el encuentro entre los discursos interculturales y la noción del *sumak kawsay*? Se trata de una pregunta histórica que desde una mirada genealógica debe permitirme localizar y focalizar prácticas discursivas en las que se muestra el entramado de los discursos de la interculturalidad y el surgimiento de la noción del *sumak kawsay*.

La educación como el ámbito de ejercicio de los proyectos concretos –por ejemplo, la educación intercultural bilingüe– es un campo en el que se puede explorar cómo se fueron imbricando las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir*. En este contexto, se dieron procesos de disputa y reconstitución de identidades. La emergencia de las nociones *sumak kawsay* e interculturalidad permitió consolidar a algunos actores políticos como críticos de la moderna dicotomía entre naturaleza y cultura. El *sumak kawsay* y la interculturalidad transformaron el régimen antropocéntrico de la modernidad, ya que cuestionaron el orden colonial y neocolonial vigente en el concepto de cultura presente en las propuestas multiculturales y transculturales. Ahora bien, más allá del contenido crítico de las nociones interculturalidad y *sumak kawsay*, se requiere una crítica de la razón intercultural en tanto racionalidad política, ya que muestra ambivalencias en su implementación. En este sentido me pregunto cuál es la red o entramado complejo de relaciones en la cual prácticas discursivas y no discursivas convergen en el apareamiento de las nociones interculturalidad y *sumak kawsay*. Para responder a esta

pregunta recurrí a la noción de dispositivo, porque así el mismo contenido crítico de ambas nociones lo puedo indagar en su historicidad o práctica real.

En la publicación de Conterón y Vacela (1984, 1), que presentaba a las organizaciones indígenas ecuatorianas, aparecía en la portada y en la primera página la expresión kichwa “Causaimanta allpamanta quishpirincacaman tantanacushunschic”, la cual significa: “Por la vida, por la tierra, hasta liberarnos, ¡organicémonos!” (Inuca Lechón 2017a, 205). En esa publicación, en un acápite sobre las organizaciones indígenas de la Sierra decía: “Schuclla shina allpamanta sumac causaimanta quishpirincacaman” (Conterón y Vacacela 1984, 14), lo cual significa: “En unidad por la tierra (allpamanta) por la vida hermosa (sumac causaimanta) hasta la liberación total (quishpirincacaman)” (Inuca Lechón 2017a, 242). En estas formulaciones, *sumak kawsay* (*sumac causai*) aparece en el marco de un programa político de liberación y reivindicación por la tierra (*allpa*).

En una ponencia que presentó Nina Pacari, en el año 1984, como integrante de la Coordinadora Cultural Indígena del Imbabura, ella considera el principio de la “relación armónica” como noción central de la cultura kichwa:

La superestructura ideológica expresa la relación armónica de la PA-CHAMAMA ALLPAMAMA RUNA (Universo-tierra-hombre) que resume la cosmovisión ideológica y cultural. Este mismo principio de relación armónica se manifiesta en la legislación AYLLU CAMACHIC (normas familiares); LLACTA CAMACHIC (normas sociales); y MAMA AYLLU CAMACHIC (normas jurídicas de todo un pueblo). Esta concordancia se expresa también en nuestros preceptos morales como: AMA QUILLA, AMA LLULLA, AMA SHUA (no seas perezoso, no mientas, no robes) que surgieron como normas de comportamiento reconocida y aceptada por todo el pueblo y así conserva hasta la actualidad entre todos nosotros (Pacari 1984, 115).

La recuperación de la tradición kichwa ocurre en el marco de la reivindicación de la cultura propia. Pacari resalta que su lucha no sería solo un problema de lucha de clases; también sería una lucha de pueblo como pueblo, es decir, un asunto de autoconfiguración de la identidad:

“autoconciencia y el proceso de consolidación de la identidad” (Pacari 1984, 118). La articulación de la identidad requeriría del rescate y afirmación de la diferencia cultural con la cual enfrentar los planes de integración a la cultura nacional ecuatoriana. En este caso, la lengua fue considerada un campo de articulación política y de resistencia cultural: “En la lengua Quichua se expresa nuestra autoconciencia de ser diferentes” (Pacari 1984, 117), cuyo objetivo era el fin de la dominación histórica del pueblo kichwa: “se está comenzando a crear una conciencia de lucha por nuestra liberación” (Pacari 1984, 117).

La noción *sumak kawsay* ya estaba presente en los planes de educación indígena (Ochoa et al. 1982) que, a inicios de la década de los ochenta, había emprendido el Ministerio de Educación y Cultura junto con la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. En una cartilla de los programas de alfabetización apareció el *sumak kawsay* como parte de la descripción de una vida hermosa en la selva amazónica: “¡Ñucanchic causaica sumacmi can!” (Ochoa et al. 1982, 121), lo cual significa “¡Nuestra vida es muy hermosa!” (Inuca Lechón 2016). Este no es un hecho aislado, puesto que el *sumac causai* y el *alli causai* fueron tematizados en los cursos de formación destinados a educadores bilingües. Así, en el manuscrito de Ochoa (1983), se describen proyectos educativos asumidos por instituciones de carácter confesional, la Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena, quienes tradujeron el “*alli causai*” como “virtud” (De la Sagrada Corona, Dulce Nombre de Jesús y de los Mártires 1947, 164).

En este contexto, Luis Montaluisa (1985) planteaba que el análisis histórico y estructural de la lengua permitiría adentrarse en el pensamiento de la cultura kichwa, el cual sería el resultado de la interacción de varios componentes que reflejarían la percepción de la realidad en el transcurso de milenios de acción existencial (436-439): *pachamama* (cosmos), *allpamama* (madre de todo), *yuyai* (pensar), *yachai* (saber), *causai* (vida), *shuncu* (corazón) y *huata* (ciclo). *Causai* aparece como uno de los principios del pensamiento de la cultura kichwa y, en opinión de Montaluisa, se refiere a un principio holístico de carácter vital que, por lo tanto, también involucra la vida de los seres humanos en su relación con los otros seres: “Ella está presente en todos los seres. Todos ellos tienen sexo, son capaces de enamorarse, de reproducirse,

de experimentar sufrimiento, alegría, etc. Los seres humanos pueden beneficiarse o perjudicarse mediante las fuerzas míticas de los otros seres no humanos” (438). El principio del *causai* aparece como término correlativo de *pachamama* (cosmos) y *allpamama* (madre de lo existente), los cuales representan principios de fecundidad. En Ecuador, el *allpamama*, a diferencia de Perú y Bolivia, habría venido a ocupar el puesto de madre todo (438).

En el año 2000, luego de describir los devastadores efectos de las políticas de desarrollo para los pueblos indígenas, el intelectual indígena Carlos Yamberla escribió en la *Revista Rikcharishun*: “Aquí surge una gran pregunta desde la cumbre de los páramos de los Andes, ¿es a eso lo que llaman el desarrollo? o ¿es que es una carrera loca hacia la destrucción?” (Yamberla 2000). En su opinión, esa pregunta solo se respondería planteando una dicotomía radical como la del título de su artículo: “Sumak kawsay o destrucción total” (Yamberla 2000). *Sumak kawsay* en la tradición amazónica se referiría a la vida plena, íntegra y sana, o la vida buena en lo espiritual, físico, ético, moral, intelectual; no solo individual, sino también de la comunidad, la familia y la organización. Este principio impulsaría el respeto y la defensa del *Awa Pacha*, donde se encuentra la fuente de la energía vital, cósmica y las otras fuerzas como la lluvia, las nubes, los vientos, los relámpagos y los truenos, y llevaría a crear las condiciones para un orden económico, social, político, educativo, espiritual y cultural apropiado para las presentes y futuras generaciones. En tal sentido, sería más amplio que la simple noción occidental de desarrollo o progreso entendido como crecimiento económico y consumo de bienes. El *Tukuy Pacha* sería el principio que alude a todo el conocimiento, a la sabiduría y al aprendizaje, tanto de la realidad del *Uku Pacha*, donde los *supay* tendrían sus moradas y desde donde su *yachay* –fuerza protectora– haría que la vida de las plantas, de los animales y de la humanidad florezcan y sea la selva, como la del *kaypacha*, donde se asocian las vidas de la naturaleza y de los seres humanos. *Mushuk Allpa* no solo significaría la nueva tierra, sino la relación sagrada con la *pachamama*, entendida como el todo que integra el *Uku Pacha*, el *Awa Pacha* y el *Kay Pacha*. Si uno de ellos es afectado se afectaría el todo. La selva tendría sus reglas y habría que aprender de ellas para vivir con respeto, en armonía y en constante renovación. Lo central de este principio sería

la renovación permanente. Para que estos principios entren en vigencia sería importante el *sacha runa yachay*, un legado de conocimientos que poseería el habitante de la selva (Universidad de Cuenca, UNICEF y DINEIB 2012, 238-239).

Basándose en las tradiciones de los kichwas amazónicos de Pastaza, Vacacela Quishpe (2007, 10-11) describió los principios de la tierra sin mal (*sumac allpa*), la vida en armonía (*sumac causai*) y los conocimientos ancestrales (*sacha runa yachai*). A través de su lectura del *sumac causai*, los otros dos principios son explicados a partir de una relación complementaria en el que el *sumac causai* es central. Este principio lo presenta como “una vida en armonía entre los ayllu y en equilibrio con la naturaleza”, “Sumac Causai o Vida en Armonía es otro principio que orienta la interrelación en el interior de la sociedad quichua y de esta con la naturaleza” (Vacacela Quishpe 2007, 9-10).

En la visión del pueblo quichua del Pastaza, “Sumac Causai” es vivir en armonía entre todos los miembros del ayllu, ya sea entre los miembros del “quiquin ayllu”, de estos con los “ayllu tucuschca” o con los “cara aylluguna” con otros ayllus de la comunidad; y, con los ayllu del pueblo runa de Pastaza. Esta armonía se extiende más allá de las relaciones sociales, hace referencia también a una armonía entre el “ayllu” con la naturaleza, con los dioses y espíritus protectores de las vidas, existentes en el Sumac Allpa (Vacacela Quishpe 2007, 47).

En una publicación anterior, Vacacela junto con otras autoras destacaba, más bien, el principio del *sumak allpa* (Vacacela, Landázuri y Guarderas 2005).

Defensa del medio ambiente y el *sumak kawsay*

La emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, en la década de los noventa, se produjo en medio de los debates que sostenían las organizaciones e intelectuales indígenas y ambientalistas, en un contexto de luchas por la defensa del ambiente, en particular en la región amazónica. ¿Qué novedad trajo la irrupción de la noción *sumak kawsay* en la creación de un campo compartido de prácticas con tesis provenientes

de discursos ambientalistas? ¿Cómo es que se acercaron los discursos ambientalistas y las nociones *sumak kawsay* e interculturalidad?

A inicios de la década de los noventa, el debate sobre la extracción de petróleo en la Amazonía ecuatoriana fue protagonizado por organizaciones ambientalistas y sus intelectuales, así como por dirigentes e intelectuales indígenas. Una iniciativa importante alrededor de este debate fue “Amazonía por la Vida”. En esa época de críticas a las consecuencias negativas provocadas por la extracción de petróleo, se veía a las comunidades indígenas amazónicas, sus formas de vida y su relación con la naturaleza, como una fuente de inspiración en la búsqueda de alternativas al desarrollo. En ese entonces, Alberto Acosta (1993, 67) ya sostenía que el problema radicaba en el estilo de desarrollo implementado en el país, “depredador de recursos e irrespetuoso con el hombre y la naturaleza, en tanto atenta contra las necesidades presentes y futuras del desarrollo”.

En este contexto, Esperanza Martínez, de Acción Ecológica, opinaba que el objetivo era “sostener en armonía el conjunto de relaciones de interdependencia entre todos los seres vivos y su entorno, en un espacio común para todos ellos” (Martínez 1993, 79). Vladimir Serrano, de la fundación CEDECO, planteaba que era el momento de dejar el viejo orden del *pactum-societatis*, de carácter antropocéntrico, para elaborar “un nuevo orden ecosocial en el cual la naturaleza y la sociedad no se contraponen, sino [que] la segunda busca armonizarse para su desarrollo con las formas de ser de la primera” (Serrano 1993, 52). En estos debates, Catalina Sosa, de la Fundación Sinchi Sacha, argumentó que no se trataba de buscar alternativas de producción sostenible, sino de instaurar formas de vida propias. Para esto las poblaciones originarias tendrían mucho que decir: “Las culturas no-oficiales tienen mucho que proponer, no solamente por sus prácticas de producción y consumo ecológicamente equilibradas, sino también por su actitud holística ante la vida” (Sosa 1993, 94).

En este contexto de debates, Leonardo Viteri, dirigente indígena del Proyecto Amazanga adscrito a la OPIP, concibió las peticiones de los pueblos indígenas amazónicos del Ecuador como una reivindicación de los derechos humanos de los pueblos ancestrales y de la naturaleza, dentro de la crítica a la modernidad: “La Amazonía representa de forma dramática la conflictividad del Proyecto de la modernidad; el

ecosistema más delicado del mundo no resiste a esa ‘voluntad de poder en la técnica’ y exige un cambio en el modo de la intervención humana” (L. Viteri 1993, 77).

El surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* también se relaciona con las políticas del conocimiento que fueron impulsadas por las ONG para promover la sistematización de las políticas y las experiencias logradas en la implementación de proyectos de desarrollo. Esta sistematización comprende una política de conocimiento con múltiples objetivos para la promoción del desarrollo en general y, en particular, para el desarrollo sostenible. Algunos de estos objetivos fueron: la producción de conocimientos teóricos y prácticos requeridos para la promoción del desarrollo; la optimización de las políticas y prácticas necesarias para la gestión del desarrollo; el empoderamiento de distintos actores de la sociedad civil a través de la organización popular y la autogestión (Silva Charvet 2003, 9-10). Un ejemplo de este trabajo fue la sistematización del concepto kichwa amazónico del manejo de recursos naturales y la sostenibilidad que fue realizado por la Fundación de Desarrollo COMUNIDEC y el Proyecto AMAZANGA (Silva Charvet 2003, 85-86). El surgimiento del *sumak kawsay* amazónico se dio en medio de una crítica a las propuestas de sostenibilidad de los organismos internacionales como la ONU (1987). Aunque, sobre todo, este surgió por la especificidad y fortaleza política del movimiento indígena amazónico (Silva Charvet 2003, 85).

Entonces la novedad del apareamiento de la noción *sumak kawsay* radicó en un enfoque holístico y relacional que criticaba al antropocentrismo reinante en las tradiciones políticas modernas dominantes. Esto permitió, a nivel discursivo, la elaboración de una perspectiva crítica al déficit ecológico y social presente en la noción moderna de cultura que se concibe como oposición y jerarquización entre naturaleza y sociedad. De esta manera, en aquella época, la reivindicación política de una relación armónica entre naturaleza y cultura fue ganando centralidad. Así se fue gestando un campo compartido de prácticas y discursos entre los legados de las tradiciones indígenas y del movimiento ambientalista.

Estas prácticas compartidas para defender la naturaleza de las políticas neoliberales, de la década de los noventa, ya alentaban prácticas interculturales de superación del déficit político multicultural presente

en las éticas de la sostenibilidad. En este marco de debates, la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* cuestionaron el concepto de sostenibilidad presentado por las instituciones de desarrollo, como la ONU y el Banco Mundial (BM), las cuales proponían una ética ambiental sin distanciarse del régimen político y económico liberal o, más exactamente, neoliberal. Fue en este momento que se configuró una propuesta ambiental destinada a promocionar formas de gobierno mediante un complejo y vasto programa de inserción de los individuos, instituciones y Estados, en el dispositivo del desarrollo sostenible.

Sumak kawsay: un campo de reconfiguraciones disciplinarias

Considero que es importante destacar algunos trabajos sobre la cosmovisión de las poblaciones precolombinas, que surgieron dentro del movimiento de la historia de las ideas en Ecuador. Por ejemplo, en el artículo “Dios, mundo y hombre en la cultura incaica” de María Luisa Rivara de Tuesta (1985a, 11-36), publicado por la *Revista de Historia de las Ideas*, la noción contemporánea del *sumak kawsay* –entendido como armonía en las relaciones entre seres humanos y su entorno– prácticamente no aparece como el eje central de representación de la cosmovisión inca. Más aún, si consideramos la traducción al kichwa de este artículo realizada por Milton Ortega, la expresión *alli causai* no llega a tener el sentido que ha adquirido en la actualidad (1985b, 45, 47, 49, 53, 58). Rivara de Tuesta intentó explicar el carácter de Wiracocha (1985a, 19), a través de la categoría escolástica de entidad, con el fin de “delinear su verdadero sentido y significación” como un “poder que trascendiendo la experiencia adquiere categoría de entidad ontológica”. Este sentido apareció como “*alli sumac yuyaicunata causaimantaca japin*” en la versión traducida al kichwa (1985b, 45).

Al referirse al *Hurin Pacha*, el suelo o plano de abajo, Rivara de Tuesta anotó el *alli causai* como traducción del principio de la generación (1985b, 47). Sobre el modo de vida del pueblo purunruna mencionó que, generalmente, estos procuraban vivir en paz, haciendo fiestas cantando y bailando al son de los tambores y pífanos (1985a, 25). Milton Ortega tradujo la expresión “vivir en paz” como *allí causanata* (Rivara

de Tuesta 1985b, 49). En la explicación del sentido del *runa* se puede encontrar que *alli causai* se usa para describir un cierto sentido de conocimiento y convivencia ordenada, asentada en el uso de la razón (1985b, 53). Rivara de Tuesta (1985a, 36) concluyó que el concepto esencial acerca del ser humano en la cultura incaica o *runa* habría que entenderlo como un ser en permanente mejoramiento, cuya máxima expresión de realización consistiría en que piensa y razona. La lectura antropocéntrica que prima en Rivara no logra una representación descentrada ni tampoco armónica de la relación entre los seres humanos y la naturaleza.

A principios de la década de los noventa, se consideraba a las poblaciones indígenas de la Amazonía ecuatoriana como formas de vida que “podrían inspirar opciones alternativas de desarrollo” (Paymal y Sosa 1993, 14). Ya en la década anterior, las organizaciones indígenas habían defendido su integridad humana, territorial y cultural a través de organizaciones políticas regionales como la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), filial de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Paymal y Sosa 1993). En este marco, en una publicación se trató dos aspectos fundamentales de las “cosmologías indígenas” (Paymal y Sosa 1993, 15): la mitología desde el punto de vista de las tradiciones kichwa y el shamanismo. Este proyecto lo impulsó la Fundación Sinchi Sacha y convocó a ambientalistas, académicos vinculados con el mundo de la arqueología y la etnografía, intelectuales y dirigentes indígenas.

De este contexto destaco el aporte de Carlos Viteri Gualinga (1993, 150), quien explicó la “filosofía de vida” de los kichwa amazónicos a partir de tres principios: la ciencia del hombre de la selva (*sacha runa yachai*), la tierra prodigiosa y sin mal (*sumac allpa*), la vida armónica (*sumac causai*). Como lo han señalado Cubillo Guevara e Hidalgo Capitán (2015, 314), en ese momento, la noción del *sumac causai* no tenía la centralidad que se le dio en los debates constitucionales, en comparación a otras nociones provenientes de las tradiciones indígenas. El *sumac allpa* representaría la búsqueda de una “profunda comunión del hombre con su entorno”, caracterizada por relaciones de equilibrio y diálogo; en cambio, la esencia del *sumac causai* o “vida armónica” radicaría en “el carácter igualitario, solidario y recíproco de la sociedad”, principios que Viteri Gualinga (1993, 150) sintetizó en la afirmación: “No hay *suma causai* sin *sumac allpa*”.

En el año 2002, Isidoro Quinde presentó en la Pontificia Universidad Católica de Quito una tesis de licenciatura con especialización en geografía, en la que explicitó el legado de las tradiciones andinas en la comprensión, relación, tratamiento y uso de la naturaleza, así como su posible compatibilidad con las tesis del desarrollo sostenible, el desarrollo local y comunitario que habían sido propuestas por agencias de desarrollo y organizaciones internacionales, desde inicios de la década de los noventa. En 1991, Quinde tradujo al kichwa la expresión “calidad de vida” como *alli sumac causai* (UICN, PNUMA y WWF 1991c, 28). Sin embargo, esta noción no aparecerá en su tesis del año 2002, a pesar de que cita expresamente el documento de UICN, PNUMA y WWF (1991c) (Quinde 2002, 82). En su tesis expone el sentido de la *allpamama* en la concepción de las tradiciones andinas: “La Allpamama es la cuna de la unidad de vida y poder. En ella existen las interrelaciones de los organismos vivos y su ambiente” (26). Además, Quinde presentó el *kawsay* como uno de sus principios: “En ella, el *yuyay*, *yachai*, *kawsay* y el *shunku*, son los elementos del pensamiento que han moldeado las acciones de pensar, razonar, analizar y evaluar a la naturaleza” (36). El *yachay* sería un especialista en el conocimiento de la *pachamama*, de las fuerzas sobrenaturales y de las energías vitales. El *kawsay* es representado como principio vital que anima la existencia humana: “El *kawsay*, es el centro de la vida, en donde se expresa con el *shunku*, que es la fuente de pensamiento y sentimiento” (36). Quinde intenta marcar distancia respecto al *sumac causai* entendido como calidad de vida y, con ello, evitar que sea asimilado a las categorías del desarrollo sostenible. En efecto, se pronuncia críticamente respecto a los programas de desarrollo local (42) y reivindica la cultura, la ecología y la sabiduría andinas porque, en su opinión, “son una alternativa para el equilibrio y equidad entre la humanidad, el cosmos y la naturaleza” (80).

La crisis del paradigma multicultural y el *sumak kawsay*

Con la emergencia de la noción *sumak kawsay* se problematizó la noción moderna de cultura que se había erigido sobre la tensión entre las realidades humanas y la naturaleza. Es decir, dicha emergencia supuso una

reconfiguración de la perspectiva antropocéntrica, inherente al discurso dominante de la modernidad. Estas dos transformaciones en el orden de la subjetividad y el saber no son compatibles con la dinámica del dispositivo del desarrollo neoliberal, el cual no se basa solamente en el sometimiento de la naturaleza, sino que, además, hace de la economía política el principio configurador de las subjetividades y del ordenamiento social. ¿Qué tipo de relación social y de poder se requirieron para implementar la economía política del dispositivo de desarrollo?

En este acápite exploraré la tesis de que el apareamiento de la noción *sumak kawsay* supuso cuestionar el paradigma político multicultural, a partir de una dinámica y racionalidad intercultural que se consolidó a finales del siglo XX. La emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* en las décadas de los ochenta y los noventa, implicó al menos tres grandes cuestionamientos al dispositivo de desarrollo que estaba presente en el régimen multicultural, subyacente a dicho dispositivo.

El primer cuestionamiento alude al sentido de las relaciones armónicas inherente a la noción del *sumak kawsay*. La vida humana no se define por oposición o en un ámbito exterior a dicha dinámica. La perspectiva antropocéntrica subyacente a la noción moderna de cultura, la cual constituye la base del liberalismo contemporáneo –que encuentra, concretamente, una de sus expresiones fundantes en el programa multicultural de Charles Taylor ([1992] 1993)–, no se puede conciliar con el argumento central de inscripción de los seres humanos en la naturaleza. Taylor parte de un concepto de cultura basado en la autenticidad y la individualidad de los seres humanos. Se trataría, justamente, del característico “desplazamiento del acento moral” experimentado en la modernidad: “Este hecho forma parte del enorme giro subjetivo característico de la cultura moderna, es una nueva forma de interioridad en que llegamos a pensar en nosotros como seres con profundidad interna” ([1992] 1993, 48). A diferencia de esta tesis liberal, en la perspectiva de las tradiciones ancestrales andino-amazónicas, la profundidad de la experiencia humana solo podrá ser alcanzada en armonía con su entorno.

El segundo cuestionamiento es que el *sumak kawsay* no es compatible con la vida buena que sustenta al liberalismo político, ya que los términos individualistas que este requiere no concuerda con la dimensión comunitaria que es central en las tradiciones indígenas. De acuerdo con

Taylor ([1992] 1993, 55 y 61), en la base del teorema del reconocimiento del otro se encontraría una experiencia del diálogo entre individualidades que se acogen al principio o a la “política de la dignidad igualitaria” y la “política de la diferencia”. Por eso, inspirado por Kant, el fin del Estado se justifica como un régimen liberal que reactualiza la antigua noción de la vida buena: “Una sociedad debe mantenerse neutral ante la vida buena, y limitarse a asegurar que, véanse como se vean las cosas, los ciudadanos se traten imparcialmente y el Estado los trate por igual” (86). El principio del reconocimiento admitirá diversas formas de vida, siempre y cuando no atenten contra los postulados éticos del liberalismo político. El mismo Taylor llamaba la atención con respecto a la incompatibilidad de su propuesta con formas de vida que no se amoldaran al universalismo contenido en la política de la igualdad y la diferencia. En cambio, el sentido comunitario de la noción del *sumak kawsay* no se remite solamente a la experiencia antropocéntrica de la intersubjetividad, pues abarca una relacionalidad definida por una experiencia compartida y holística de la *pachamama*.

Aquí es pertinente recordar que, antes de la difusión del principio del reconocimiento de Taylor, Hans Jonas (1979) ya había llamado la atención sobre el déficit ético y ecológico de la ética kantiana. La temporalidad inherente a un universalismo centrado en la práctica de los individuos sería ciega a los efectos destructivos de la intervención humana sobre la naturaleza mediante la ciencia y la técnica modernas. Jonas (1979, 26-30) argumenta que el paradigma ético de Kant y la Ilustración no se responsabilizan por el destino de las futuras generaciones. La ética moderna expulsó a la naturaleza como ámbito de construcción de los discursos éticos, a través de un antropocentrismo basado en una temporalidad de un presente inmediato. En su opinión, el debate ético contemporáneo tendría que asumir tres nuevos desafíos para una fundamentación de la responsabilidad humana: la vulnerabilidad de la naturaleza ante la intervención de la ciencia y la técnica modernas; la necesidad de repensar el nuevo rol del saber en la moral una vez que hemos reconocido los límites y consecuencias de su aplicación; la incorporación del valor propio de la naturaleza como ámbito legítimo de fundamentación de la ética.

En la mitad de la década de los noventa, Arturo Escobar llamó la atención sobre la imposibilidad de explicar las experiencias de hibridación

registradas en las sociedades latinoamericanas, a través de las categorías del multiculturalismo. Observó que el dispositivo del desarrollo estaba renovándose para poder capitalizar la naturaleza, no solo en términos de la apropiación de la biodiversidad y las tierras requeridas para ello, sino también desde el punto de vista de cómo apropiarse de los saberes locales de las comunidades ancestrales para el sostenimiento de la naturaleza (Escobar [1996] 2007, 383). En este contexto, las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* surgieron asociadas a una racionalidad de orden intercultural, ya que pretendían revertir la economía política del crecimiento que era inherente a los discursos multiculturalistas. En ese momento fue cuando ambas nociones irrumpieron basadas en los presupuestos de un discurso anticolonial y decolonial (Walsh 2009).

Capítulo 6

Gobierno global, sostenibilidad y *sumak kawsay*

En Ecuador, intelectuales y dirigentes indígenas fueron quienes posicionaron la noción del *sumak kawsay* en las décadas de los ochenta y noventa (Montaluisa 1985; Viteri et al. 1992; Viteri Gualinga 1993). Sin embargo, no solamente la dirigencia y la intelectualidad indígenas estaban debatiendo esta noción, pues las organizaciones internacionales de desarrollo ya se habían referido al *sumac alli causai* para traducir al kichwa lo que proponían en ese momento como “calidad de vida” (UICN, PNUMA y WWF 1991b, 25). Más allá del debate sobre la traducción, lo que me interesa explorar aquí es que esta noción de las tradiciones ancestrales kichwa ya aparecía en la propuesta ética ambiental de un régimen de gobierno global. Es decir, la emergencia de la noción *sumak kawsay* se dio en el marco de la configuración de este régimen, el cual estaba siendo implementado por el dispositivo de desarrollo a partir de nociones como “sostenibilidad” (Naciones Unidas 1987) y “desarrollo humano” (PNUD 1990). La pregunta es cómo, en la década de los noventa, un enjambre de organizaciones internacionales recurrió al legado de poblaciones ancestrales, en concreto a la noción del *sumak kawsay*, para elaborar una ética del desarrollo sostenible. Responderla supone realizar una tarea de archivo para explicitar las prácticas y los discursos de resistencia que surgieron con la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* debatiendo con las propuestas del desarrollo humano y sostenible.

A partir del año 2000, en la región andina, las organizaciones internacionales reelaboraron los conceptos del desarrollo recurriendo a

tradiciones indígenas (Cortez 2014a; Altmann 2014; Bretón, Cortez y García 2014; Mella 2015). En Bolivia, el concepto *Suma qamaña* –acuñado por intelectuales como Javier Medina (2001, 2006)– fue debatido en el marco de los proyectos destinados a combatir la pobreza, los cuales eran ejecutados por el Estado y la agencia alemana de cooperación al desarrollo GTZ. En esta discusión también destacaron: el taller regional que organizó GTZ en Panamá en 2002 (Altmann 2014); el encuentro del Instituto Goethe en Bolivia en 2004. En este, el abordaje de las concepciones de tiempo y progreso fue la ocasión para que intelectuales reflexionaran sobre formas de vida ancestrales en la actualidad (Goethe Institut 2004). En el ámbito de las organizaciones globales se destacó la reunión de expertos convocada por la ONU en 2006, donde se tematizó el *suma qamaña* (Naciones Unidas 2006), en el debate sobre el buen gobierno. Como se puede observar, no existen trabajos que expliquen el entramado internacional y global en el que van a surgir las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, durante la década de los noventa.

Argumentaré que el interés de las organizaciones de desarrollo por las formas de vida, tradicionales y ancestrales, se dio en el marco de las políticas de reconocimiento e inclusión, cuyo fin era la gestión política del desarrollo a escala global. Por ejemplo, el discurso del desarrollo sostenible recurrió a políticas culturales de la diferencia y del reconocimiento, con el fin de gestionar la integración o inclusión de las formas de vida “tradicionales” en sociedades en vías de modernización, que se basaban en modelos multiculturalistas contemporáneos de Europa y Norteamérica. Exploraré cómo este reconocimiento supuso caracterizar a las poblaciones ancestrales por sus relaciones holísticas y sus formas de vida o culturas respetuosas de las relaciones armónicas entre los seres humanos y la naturaleza, lo cual sirvió de modelo y, a la vez, de crítica a las nociones de desarrollo con enfoques economicistas. Analizaré cómo se recurrió al legado cultural y epistémico de las poblaciones “tradicionales”, con el fin de construir un orden general de desarrollo y un gobierno global con una ética de la sostenibilidad, el cual reaccionaba al deterioro ambiental de la época, pero que, a diferencia de la noción ancestral del *sumak kawsay*, no cuestionaba el principio capitalista del crecimiento económico.

Crítica al desarrollo sostenible desde el *sumak kawsay*

Antes de analizar las propuestas de desarrollo sostenible elaboradas por organismos internacionales y el uso que hicieron estas instituciones del legado de poblaciones ancestrales, revisaré cómo reaccionaron las organizaciones y dirigentes indígenas a las propuestas del desarrollo sostenible. Focalizaré mi análisis en la década de los noventa, pues en este período se iniciaron los debates y las prácticas del desarrollo, basados en los conceptos de sostenibilidad (Naciones Unidas 1987) y desarrollo humano (PNUD 1990). Fue en este debate que surgieron, en Ecuador, las propuestas del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, en un entramado de actores sociales entre los que destacan el movimiento indígena, intelectuales y las ONG, quienes criticaban aquellas propuestas de desarrollo. En función de este propósito específico llevaré mi análisis hasta el año 2000, cuando Lourdes Tibán ([2000] 2014) sistematizó algunos posicionamientos sobre el desarrollo humano y sostenible. A partir de esta síntesis, se pueden visualizar los antecedentes de las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* en la última década del siglo pasado.

En el texto de Tibán ([2000] 2014) se presentan los debates sobre desarrollo sostenible en Ecuador desde dos visiones: la indígena y la no indígena. Lo interesante en esta propuesta es que cierta visión indígena se posiciona como criterio de lectura frente a las múltiples formas que adquiere el discurso del desarrollo hasta ese momento. Esta lectura se alimenta y amplía con el análisis de los discursos del desarrollo sostenible en sus versiones liberal, culturalista y ecologista (Escobar 1999). A continuación, presentaré estas visiones del desarrollo sostenible explorando la perspectiva y los contenidos que se fueron destacando sobre la noción del *sumak kawsay* en el marco de dicho debate.

A la visión liberal del desarrollo sostenible se le critica que no supera ni rompe con el régimen económico representado en las categorías del crecimiento económico. El enfoque compartimentado que tiene esta visión de la sociedad no permite explicar la real y compleja relación existente entre el orden económico y las esferas políticas, sociales y culturales. Una consecuencia de ello es la pretensión de superar la pobreza sin abandonar el criticado crecimiento económico. Según este enfoque, la pobreza se considera como causa y efecto de la degradación ambiental,

lo que no permite explicar cómo han sido las dinámicas históricas y sociales entre las naciones “desarrolladas” y “subdesarrolladas”, e impone al “tercer mundo” la responsabilidad de esta degradación mientras oculta la que tienen el capital internacional y sus empresas. Además, estas afirmaciones justifican implementar políticas de reconocimiento e inclusión de las poblaciones ancestrales, con el fin de aprovechar sus conocimientos sobre el ambiente sin cuestionar el régimen de desarrollo.

La visión culturalista, por su parte, cuestiona el desarrollo sostenible liberal por sus perspectivas economicista y tecnicista, a las que considera inseparables de la civilización occidental. Algunas lecturas culturalistas rechazan la propuesta de desarrollo sostenible porque no es posible conciliar el crecimiento económico con el respeto a la naturaleza. En este sentido, consideran a las poblaciones ancestrales como portadoras privilegiadas de prácticas y conocimientos de respeto y convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza. Esta exacerbación de lo cultural ha dado lugar a críticas a las lecturas esencialistas de los procesos históricos, sobre todo cuando han perdido de vista que los mismos actores sociales, en este caso las organizaciones indígenas, también están insertos en procesos históricos mayores, que no se pueden explicar únicamente a través de dinámicas culturales. Las lecturas culturalistas, sobre todo, olvidan que los procesos de reconocimiento e inclusión de las diferencias culturales son mecanismos que pueden ser funcionales a las políticas multiculturales, las cuales no llegan a cuestionar el sistema imperante.

Habría una tercera visión del desarrollo que trata de superar tanto el déficit ecológico de la visión liberal como el déficit histórico de las lecturas culturalistas. De la visión liberal critica el carácter depredador inherente a las nociones economicistas; en cuanto a las lecturas estructuralistas, espera insertar el debate ecológico en la dinámica histórica del capital, con lo cual tendríamos una visión de la ecología política surgida del acervo occidental de tradiciones humanistas críticas. En estas visiones se trata de revalorizar y complejizar la naturaleza –ya que ha sido reducida a mero instrumento– sin perder de vista que, en última instancia, está en juego el valor de la vida humana. Naturaleza y cultura no pueden disociarse en una visión ecosocialista.

A diferencia de estos enfoques del desarrollo sostenible, la visión indígena pretende ir más allá de una crítica del economicismo inherente

a la noción de la sostenibilidad. De acuerdo con Tibán ([2000] 2014, 109), esta propondría un “desarrollo humano integral y armónico”. Basándose en los planteamientos de varias organizaciones indígenas ecuatorianas, esta autora sostiene que el “desarrollo integral” sería entendido por la CONAIE como un “humanismo integral, en donde el hombre y la naturaleza estarían en estrecha y armónica interrelación”, una propuesta democrática de carácter plurinacional que incluiría la conservación de la propia cultura, para lo cual se retoma la propuesta de la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) del “desarrollo sustentable con identidad” (Tibán [2000] 2014, 111). Adicionalmente, señala que el desarrollo integral está relacionado con la dimensión espiritual y religiosa porque respetar a la tierra y a los frutos que surgen de ella, según el Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE), implica respetar a la “espiritualidad humana” ([2000] 2014, 112). En la visión indígena del desarrollo sostenible se entiende el desarrollo integral como una forma de desarrollo “alternativo” o “etnodesarrollo”, el cual implica “alcanzar un desarrollo sustentable, integral o alternativo sin negar la diversidad cultural, fundada en su propia cultura, sabiduría y organización y sin disminuir el bienestar humano” (Tibán [2000] 2014, 113).

Surgimiento del desarrollo humano y sostenible y el *sumak kawsay*

El célebre informe de la comisión presidida por Brundtland (Naciones Unidas 1987), que es considerado una partida de nacimiento de lo que se difundiría ampliamente como desarrollo sostenible, emplazaba a recurrir a las formas de vida tradicionales. Es conveniente empezar con la noción de desarrollo duradero o sostenible presente en el documento para, así, plantear el sentido que tiene indagar sobre los orígenes del *sumak kawsay* y el *buen vivir* ecuatorianos en aquellos debates globales. El desarrollo podría ser adjetivado como sostenible o duradero cuando consiguiera satisfacer “las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias” (Naciones Unidas 1987, 23). Se trataba de una noción de desarrollo que

podiera asumir las limitaciones generadas por la intervención humana mediante el uso de la tecnología y la organización social, en relación con la capacidad de la biosfera para soportar tales intervenciones. La pobreza, considerada como el mal endémico de nuestro tiempo, podría ser revertida con un desarrollo duradero en el que se satisficiera “la oportunidad de colmar sus aspiraciones a una vida mejor” (Naciones Unidas 1987, 23). Con este enfoque la tecnología y la organización social de nuestro tiempo podrían ser ordenadas y mejoradas en una nueva era de crecimiento económico.

En este marco ¿cuál sería el aporte de las formas de vida ancestrales en la elaboración de un orden de desarrollo duradero? En el informe se sostiene que dichas formas pueden servir de modelos éticos para una estrategia de desarrollo sostenible. Ellas aportarían con éticas caracterizadas por relaciones de armonía entre los seres humanos y de estos con la naturaleza, así como también con el conocimiento adecuado para el logro de una gestión sostenible del medio ambiente. A continuación haré una revisión de las referencias más importantes del documento para mostrar cómo, hacia finales de la década de los ochenta, ya algunas organizaciones internacionales de desarrollo habían prefigurado la noción y los usos más importantes del *sumak kawsay*.

Seguramente una de las formulaciones más explícitas y cercanas a la noción del *sumak kawsay* se encuentra en las conclusiones del capítulo dos dedicado al concepto de desarrollo sostenible: “En su sentido más amplio, la estrategia para el desarrollo duradero tiende a promover las relaciones armoniosas entre los seres humanos y entre la humanidad y la naturaleza” (Naciones Unidas 1987, 88). No afirmo que únicamente sobre el trasfondo de las formas de vida “tradicionales” se elaboró el concepto de desarrollo sostenible. Lo que sí intento mostrar es que las intuiciones tomadas de las formas de vida “tradicionales” jugaron un papel importante a la hora de dotar de contenidos a tales “relaciones armoniosas”, en la medida en que sirvieron para elaborar un modelo sistémico u holístico, que permitiese problematizar las visiones economicistas del desarrollo. Esto no significa que la representación del *sumak kawsay* y los conceptos relacionados se puedan equiparar con el concepto de desarrollo sostenible. En realidad, la apropiación de estos conceptos por parte de organizaciones e intelectuales indígenas pasó por debates y rupturas

y las correspondientes consecuencias políticas del debate con la noción de desarrollo sostenible.

El sentido de la armonía que se encuentra en el informe Brundtland será relativizado, tan pronto como se fundamentó el desarrollo sostenible con los conceptos de desarrollo humano y capacidades, los cuales fueron puestos en el debate internacional por la ONU (PNUD 1990) y los Estados. No cabe duda de que el informe Brundtland aportó a la revalorización de la naturaleza y de las formas de vida tradicionales, al pretender “una visión de las necesidades y del bienestar humanos que incorpore variables no económicas tales como la educación y la salud que se disfrutan por su propio bien, el aire y el agua puros y la protección de la belleza natural” (Naciones Unidas 1987, 72). Sin embargo, esta revalorización no alcanzó el sentido de una visión holística, ya que la naturaleza se consideraba un aspecto más.

La especificidad del aporte proveniente de las poblaciones tradicionales radicaría en que su conocimiento ayuda a una acertada gestión del ambiente: “modos de vida que pueden ofrecer a las sociedades modernas muchas lecciones en la administración de los recursos en los complejos ecosistemas de los bosques, montañas y suelos” (Naciones Unidas 1987, 26). Estos conocimientos se atribuyen a un sujeto romantizado que es una herencia de tiempos inmemoriales: “Estas comunidades son depositarias de una enorme acumulación de conocimientos y experiencias tradicionales que vinculan a la humanidad con sus antiguos orígenes” (Naciones Unidas 1987, 136), conocimientos, además, condenados a desaparecer porque, más grave aún, el avance del desarrollo oficial estaría destruyendo las comunidades o culturas que los producen (Naciones Unidas 1987, 136). De aquí que la defensa de estas formas de vida tendría –entre otros fines– que garantizar la conservación e inclusión de los saberes tradicionales en beneficio de las sociedades modernas. Esto sería posible con políticas de reconocimiento que intervinieran a través de la defensa del derecho a una especificidad cultural y su particular relación con la naturaleza: “El punto de partida de una política justa y humana para esos grupos es el reconocimiento y la protección de sus derechos tradicionales a la tierra y a los otros recursos que les permiten mantener su forma de vida” (Naciones Unidas 1987, 136). De especial importancia es, por lo tanto, garantizar el mantenimiento de la normatividad social o ética que sustenta las formas

de vida tradicionales: “Las instituciones de estos grupos que reglamentan los derechos y las obligaciones son esenciales para mantener la armonía con la naturaleza y el conocimiento del medio ambiente característicos de la forma de vida tradicional” (Naciones Unidas 1987, 136).

Enfocaré mi lectura en los informes de desarrollo humano que fueron publicados por la ONU, desde del año 1990, con el objetivo de explicitar un marco de debates que contribuyó a la elaboración de las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, en el contexto regional y nacional. En términos generales, la noción de desarrollo humano se construyó sobre cuatro ejes: una visión del ser humano centrado en sí mismo (enfoque antropocéntrico); una ética universalista que recurre al legado humanista clásico aristotélico y moderno liberal; una perspectiva crítica a la noción del crecimiento económico que no llegó a cuestionarlo; la subsunción política de diferencias culturales en el marco de un modelo político de carácter multicultural.

En el documento se define el desarrollo humano desde una visión universalista que contempla aspectos relevantes para toda vida humana: “el ser humano como fin real de todas las actividades” (PNUD 1990, 31). Esto iba a ser posible realizar mediante la aplicación del concepto de “capacidades”, el cual se remontaba a la tradición occidental del “bienestar humano” (*well-being*) de inspiración aristotélica. A diferencia de las concepciones sobre desarrollo que acentuaban las categorías del crecimiento como el producto interno bruto, se trataba de darle centralidad a los seres humanos: “El fin del desarrollo debe ser el bienestar humano” (PNUD 1990, 33). El sesgo universalista que contenía esta propuesta se sometió a un proceso de crítica con el fin de afrontar visiones unilaterales que, eventualmente, podrían conducir a planteamientos antropocéntricos, culturalistas y antiecológicos. Para ello, los teóricos del desarrollo humano lo caracterizaron como una ética del “universalismo de las reivindicaciones vitales” (PNUD 1994, 15), la misma que serviría de eje para relacionar tanto el presente como el futuro y las necesidades de conservación y regeneración del medio ambiente. De esta manera, desarrollo humano y desarrollo sostenible formarían parte de una misma propuesta ética de carácter universal.

En cuanto a la consideración de la naturaleza, las propuestas de desarrollo humano y de desarrollo sostenible se basan en un enfoque antro-

poecéntrico que es difícil de compatibilizar con las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, ya que la naturaleza se concibe como “recurso natural” o “medio ambiente físico”: “Después de todo, se trata de proteger las oportunidades futuras de la gente y no la de los árboles” (PNUD 1990, 29). Este planteamiento también aparece en el informe sobre desarrollo humano del año 1992. En este se propusieron algunos principios sobre desarrollo humano y el debate en torno ambiente. Justamente, el primero de ellos se refiere a la prioridad de la vida humana frente a la protección ambiental, la misma que debe ser vista como un medio que permita asegurar la viabilidad de los recursos naturales del mundo, incluida su biodiversidad, porque toda vida depende de ellos (PNUD 1992, 49). Con todo, hay que tener presente que, ciertamente, sin dejar de renunciar a la centralidad de los seres humanos en el proceso del desarrollo, la propuesta de desarrollo sostenible no puede darse al margen de sus implicaciones para las generaciones futuras y “el respeto a los sistemas naturales de los cuales depende toda la vida” (PNUD 1995, 17).

La crítica a la economía centrada en categorías de crecimiento no significa una ruptura con la economía de mercado. Este informe, al referirse a las estrategias para la década de los noventa, no desconoce el papel de las instituciones públicas, pero destaca el rol de los individuos y coloca la libertad individual en el centro, puesto que “el mejor vehículo para la utilización de las capacidades humanas es la libertad de participar en el mercado de acuerdo con los talentos y las preferencias personales”. A primera vista, y en el contexto de inicio de esa década, hay razones para afirmar que el desarrollo humano surgió en una economía neoliberalizada: “La libertad es [...] el componente más importante de las estrategias de desarrollo humano” (PNUD 1990, 182). Las personas que teorizaron sobre la noción de desarrollo humano tuvieron que posicionarse con respecto a este debate y en relación con la noción de capital humano.

Se requeriría una “nueva ética mundial” (PNUD 1994, 24) para implementar la propuesta del desarrollo humano sostenible. Al extrapolar, a nivel mundial, los principios del universalismo de las reivindicaciones vitales, se construye la base ética para un mundo pensado en términos de una comunidad global. En este mundo la ética serviría, a su vez, de discurso político o, más exactamente, de estrategia política para afrontar

el gobierno del mundo: “El universalismo en el reconocimiento de las reivindicaciones vitales y la preocupación por la supervivencia común deben conducir a la adopción de políticas favorables a un orden mundial más equitativo, basadas en reformas mundiales fundamentales” (PNUD 1994, 24). Estas concepciones sobre el desarrollo humano y el desarrollo humano sostenible le sirvieron a la ONU para plantear, un año más tarde, la propuesta de “gobernanza global” (Messner y Nuscheler 1996). De cara a la diversidad cultural habría que proceder en coherencia con los principios del desarrollo humano para formar y administrar una “política de la identidad y la cultura” (PNUD 2004, 86) en el marco de políticas multiculturales acordes con el tiempo de la globalización.

En los principios de la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y el Desarrollo, de 1992, se pueden encontrar elementos de relevancia para el análisis. En el primer principio de la declaración se anota que el centro del desarrollo sostenible son los seres humanos; los mismos que tendrían “derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza” (Naciones Unidas 1993, 2). El desarrollo sostenible se presenta aquí como un enfoque humanista que es compatible con una forma de relación armónica entre los seres humanos y la naturaleza. El principio 22, las poblaciones ancestrales y sus comunidades, debido a sus conocimientos y prácticas sobre el medio ambiente desempeñarían “un papel fundamental en la ordenación del ambiente y en el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales” (Naciones Unidas 1993, 6). Sus formas de vida pretenderían, justamente, alcanzar aquella relación armónica entre seres humanos y naturaleza que es el objetivo final del desarrollo sostenible. De aquí que, en el mismo principio, se recomienda que los Estados reconozcan e integren a las poblaciones indígenas en sus políticas de desarrollo: “Los Estados deberían reconocer y apoyar debidamente su identidad, cultura e intereses y hacer posible su participación efectiva en el logro del desarrollo sostenible” (Naciones Unidas 1993, 6).

Estos principios se desarrollan en el capítulo 26 de la Agenda 21, donde el objetivo que se plantea es el “reconocimiento y fortalecimiento del papel de las poblaciones indígenas y sus comunidades” (Naciones Unidas 1993, 369). Como lo veremos, en el desarrollo del capítulo se explica que se trata de la inclusión de las poblaciones indígenas y sus

comunidades al proceso del desarrollo para ese momento adjetivado como sostenible. Además, se especifica que dicha política de inclusión implica el reconocimiento de una identidad o diferencia cultural, cuya característica sería, precisamente, un tipo de relación con la naturaleza representada como una “relación recíproca existente entre el medio natural y su desarrollo sostenible y el bienestar cultural, social, económico y físico de las poblaciones indígenas” (Naciones Unidas 1993, 369). Esto, a su vez, sería posible porque dichas comunidades durante muchas generaciones habrían acumulado “conocimientos científicos tradicionales holísticos de sus tierras, sus recursos naturales y el medio ambiente” (Naciones Unidas 1993, 369). Lo interesante de esto, además, es que el reconocimiento por parte de los Estados se entiende como un tipo de inclusión nacional con repercusiones internacionales para lograr “un desarrollo ecológicamente racional y sostenible” (Naciones Unidas 1993, 369). En síntesis, las poblaciones indígenas son especialmente importantes para la implementación del desarrollo sostenible, y se las debe incluir como parte de las políticas impulsadas por los Estados, porque poseían conocimientos y prácticas que permiten la construcción de relaciones armónicas entre los seres humanos y la naturaleza.

La “gobernanza global” del desarrollo y el *sumak kawsay*

En Ecuador, como mencioné, el origen de la noción del *sumac causai* se le atribuye al Proyecto Amazanga (Viteri et al. 1992) de los pueblos kichwa amazónicos (Cubillo-Guevara y Hidalgo-Capitán 2015, 2019). En un documento básico el intelectual amazónico Carlos Viteri Gualinga (1993), de la comunidad de Sarayaku, sistematizó la filosofía de vida kichwa amazónica, con lo cual contribuyó a elaborar la propuesta del *sumac causai* (Viteri Gualinga 2003a, 2003b). Sin embargo, este relato no toma en cuenta que, un año antes, apareció en Suiza el documento *Cuidad la Tierra. Estrategia para el Futuro de la Vida* (UICN, PNUMA y WWF 1991a), el cual fue publicado por la Unión Mundial para la Naturaleza, el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Fondo Mundial para la Naturaleza. Además, no se puede pasar por alto que existe una versión resumida de este documento en

castellano y kichwa. En la versión kichwa aparece ya la noción *alli sumac causai* (UICN, PNUMA y WWF 1991c, 28) como traducción del término “calidad de vida” (UICN, PNUMA y WWF 1991b, 25). Esta versión fue elaborada por Isidoro Quinde, conocido intelectual indígena ecuatoriano. Se trata de una traducción en la que es posible percibir el contenido que adquirió la noción del *sumac causai* y su diferencia con respecto a calidad de vida, desarrollo sostenible, desarrollo humano, entre otras nociones.

La estrategia para el futuro de la vida contiene un “mensaje para el mundo” ya que, a causa del actual estilo de vida, la civilización peligra puesto que estamos “utilizando los recursos de manera equivocada y ejerciendo presiones extremas sobre los ecosistemas de la tierra” (UICN, PNUMA y WWF 1991b, 3), sobre todo por parte de los países más poderosos. Se sugería que, en un tiempo históricamente corto, estaríamos en una situación límite para el planeta, ya que estamos agotando su capacidad de carga. Ante semejante escenario, se propuso una nueva ética para vivir de manera sostenible, sin dejar de aspirar al desarrollo.

Nuestro enfoque deberá satisfacer dos requisitos fundamentales. Uno es lograr un compromiso profundo y generalizado con una nueva ética, la ética para vivir de manera sostenible, y materializar sus principios en la práctica. El otro consiste en integrar la capacidad de la Tierra, y el desarrollo que permite a todo mundo disfrutar de una vida prolongada, saludable y satisfactoria (UICN, PNUMA y WWF 1991b, 3).

La propuesta formaba parte de una estrategia cuya novedad radica en elaborar una ética que integra el “cuidado de la naturaleza y de las personas” y que está articulada a un conjunto de acciones recomendadas que se “refuerzan mutuamente a nivel individual, local, nacional e internacional” (UICN, PNUMA y WWF 1991b, 3). Se trataba de un verdadero dispositivo de gobierno cuyo alcance global se basaba, justamente, en la articulación de niveles múltiples de intervención. En este momento de la historia se suponía que el comportamiento individual estaba sincronizado, enlazado o entramado con un conjunto de instituciones de carácter local, regional y global, por lo cual: “La ética de cuidado se [aplicaba] tanto a nivel internacional como nacional e individual” (UICN, PNUMA y WWF 1991b, 12). Se trataba de una “ética

mundial para vivir de manera sostenible” (UICN, PNUMA y WWF 1991b, 12), en la que se concebía un ordenamiento político basado en las tradiciones del liberalismo occidental y sus instituciones, por ejemplo, el individuo, los Estados, la ONU y las agencias y los organismos internacionales de desarrollo.

En el documento, además, se formulan algunos principios para vivir de manera sostenible. El primero propone “respetar y cuidar la comunidad de seres vivos”. Este principio supone una “ética basada en el respeto y la consideración por cada uno de los otros y por la Tierra” (UICN, PNUMA y WWF 1991b, 5); el segundo principio espera mejorar la “calidad de vida humana”, sin que el crecimiento llegara a ser un fin en sí mismo, aunque sí era importante para mejorar la calidad de vida, sobre todo en los países de ingresos bajos; el tercer principio alude a conservar la vitalidad y diversidad de la tierra, refiriéndose con ello a los procesos ecológicos que mantuvieran al planeta apto para la vida; el cuarto principio llama la atención sobre la necesidad de mantenerse dentro de la “capacidad de carga” de la Tierra, en la medida en que se promoviera un equilibrio entre el volumen de la población y los estilos de vida del ser humano; el quinto principio plantea la promoción de valores entre los individuos que sean acordes con una ética de vida sostenible; el sexto principio apunta a potenciar las comunidades para cuidar su ambiente; el séptimo principio se refiere al impulso de un marco nacional para la integración del desarrollo y políticas de sostenibilidad; el octavo principio llamaba a forjar una alianza mundial, por ende apuntaba que: “La ética del cuidado se aplica tanto a nivel internacional como nacional e individual” (UICN, PNUMA y WWF 1991b, 12).

Es cierto que la propuesta de la ética del cuidado sostenible tenía una pretensión de globalidad, sin embargo, no contaba con un planteamiento político que permitiera afrontar su gestión o aplicación a nivel global. A esto se debe que, paralelamente, se fueran gestando nociones como el de la buena gobernanza (*good governance*) o gestión del desarrollo a nivel global. En 1992, el BM se refirió al concepto de la buena gobernanza, al que diferenciaba de la gobernanza considerada como “el ejercicio de la autoridad, el control, el poder y el gobierno”. Este organismo precisó, además, que la primera se refería al “ejercicio del poder en la gestión de la economía y de los recursos sociales para el desarrollo” (World Bank

1992, 3). La buena gobernanza, por lo tanto, trata sobre la adecuada gestión de los recursos conducentes hacia el desarrollo. Entre los principales elementos requeridos está la adecuada y eficiente gestión del sector público, además de la creación de reglas e instituciones que provean de un marco predecible y transparente, con el fin de que los comercios público y privado actúen, y así dinamizar sus responsabilidades en el orden económico y financiero. Estos son requisitos indispensables para contar con mercados y gobiernos más eficientes que sean funcionales al desarrollo económico. Estas políticas podrían aplicarse, sobre todo, en los países subdesarrollados por medio de políticas de compensación y reformas de carácter estructural (World Bank 1992, 3).

La noción de gobernanza global (*global governance*) se dio a conocer en el informe de una comisión de expertos de la ONU, en 1995. Esta fue asumida como el gran desafío del siglo XXI, ya que la política tendría que entenderse como un proceso interactivo para la toma de decisiones. En este proceso, participarían no solo los Estados, sino también organizaciones internacionales, actores de la sociedad civil, organizaciones no gubernamentales y empresas. Se trataba de una suerte de gobierno mundial que respondería a los grandes desafíos contemporáneos a escala planetaria. Por eso, la noción de gobernanza global implicaba la toma de decisiones a nivel local, nacional y regional. Esta aludía a una especie de gobierno de la humanidad a través de negociaciones y acuerdos entre instituciones estatales e internacionales y organizaciones no gubernamentales (Cielo et al. 2015). ¿Qué tiene que ver todo esto con la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* en la década de los noventa? Mucho.

La emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, como he mostrado, estuvo desde un principio vinculada a la búsqueda de alternativas al dispositivo global de desarrollo. Esta fue una búsqueda que se dio a partir de las experiencias y los proyectos que resistían a las consecuencias de la aplicación de modelos neoliberales en la región, y que reavivaron el legado de las tradiciones indígenas como posible alternativa a la crisis. En la década de los noventa se definió, prácticamente, el carácter ambivalente de la búsqueda de alternativas que se concretaría, a inicios del siglo XXI, en su doble expresión de *sumak kawsay* y *buen vivir*, tal cual quedó registrada en la Constitución ecuatoriana de 2008.

La noción del *sumak kawsay* fue una ocasión para dinamizar la configuración de paradigmas de vida que pretendían posicionarse más allá de los términos del dispositivo de desarrollo, y que cuestionaban el principio del crecimiento económico del régimen capitalista y reclamaban un reordenamiento de la gestión política de la vida en otros términos (Acosta 2012). El *buen vivir* estatal, en cambio, obedeció a los replanteamientos operados en el interior del dispositivo de desarrollo, sin que se llegaran a cuestionar los postulados básicos del crecimiento económico y sin salirse del orden político liberal. Fue en ese momento cuando se sentaron las bases para el posterior tránsito, desde la noción del *sumak kawsay* ancestral como ejercicio político de resistencia y recreación de utopías, al *buen vivir* estatal de carácter neoextractivista. No olvidemos que, más tarde, nociones provenientes de tradiciones ancestrales, por ejemplo, armonía, *pachamama*, entre otras, formaron parte de las propuestas abiertamente neoextractivistas como es el caso de la economía verde (Cortez 2017, 205-222).

Sumak kawsay, ¿dispositivo global del desarrollo?

He demostrado que la noción del desarrollo experimentó, en la década de los noventa, una transformación ocasionada por la necesidad de paliar los resultados negativos resultantes de la aplicación del régimen económico capitalista en su versión neoliberal. En realidad, se trató simplemente de una reforma que pretendía revertir las consecuencias del dispositivo de desarrollo mediante la capitalización de la naturaleza ante la crisis ecológica y social, sin renunciar al fortalecimiento de un orden político liberal. Esto implicó una respuesta que buscaba, en las nociones de desarrollo humano y desarrollo sostenible, una forma de gestión de la crisis global experimentada por el dispositivo. Este es precisamente el contexto de emergencia de las nociones del *sumak kawsay* y *buen vivir* a fines del siglo XX: reconfiguraciones globales experimentadas en el dispositivo de desarrollo para hacer frente al deterioro de la naturaleza y, al mismo tiempo, al debilitamiento de las condiciones sociales.

El surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* está vinculado con la resistencia a políticas de la diferencia y el reconocimiento

que eran impulsadas por el dispositivo de desarrollo, con el fin de capitalizar e integrar las formas de vida de las poblaciones ancestrales a un tipo de gestión política de carácter global. Se trató de políticas de inclusión de las diferencias y las identidades, las cuales se integraron al desarrollo, mediante un discurso del cuidado o ética ambiental que revalorizaba. Al mismo tiempo intentaba neutralizar e inscribir la noción ancestral del *sumak kawsay*, y la contemporánea del *buen vivir*, en una gigantesca maquinaria del desarrollo que desbordaba las fronteras nacionales, situación que radicalizó y perfeccionó un tipo de ejercicio político o gobierno que operaba a través de los Estados, la ONU y las organizaciones internacionales de cooperación al desarrollo, entre otras.

A mediados de la década de los noventa, el *sumak kawsay* y el *buen vivir* surgieron en un amplio campo de disputas y resistencias frente al dispositivo de desarrollo. A su vez, a través de su entramado de organismos e instituciones internacionales, se diseñó un patrón de poder de carácter global para inscribir el dispositivo del desarrollo sostenible en un orden político, el cual sincroniza prácticas y conductas individuales a instituciones de carácter nacional, local y global. Esta amplia gestión de la vida política, en términos de una gobernanza global, actuó a partir de una compleja y refinada racionalidad política, cuyo objetivo era un tipo de gestión global de las poblaciones que no descartaba procedimientos de neutralización, inclusión e integración de procesos de resistencia ante el dispositivo de desarrollo.

Capítulo 7.

La pastoral del buen vivir (*sumac causai*) indígena

En varias versiones de la Biblia en kichwa, *sumac causai* y *alli causai* se utilizaron para traducir la paz (*shalom*) proveniente de las tradiciones judeo-cristianas. Esto ocurrió antes de que intelectuales indígenas y de la cooperación al desarrollo difundieran estos conceptos en la década de los noventa, en medio de los debates sobre el desarrollo. Más tarde, en la primera década del siglo XXI, los divulgarían en los debates constitucionales en Ecuador (2008) y Bolivia (2009). Tales traducciones pueden encontrarse en la Biblia que se empleó para evangelizar en las provincias de Chimborazo e Imbabura (Sociedades Bíblicas Unidas [1989] 2010; Schulze y Schulze 1994). Por ejemplo, en la versión preparada para Chimborazo, “la paz sea con ustedes” del Jesucristo resucitado fue traducida con la expresión “*sumac causai*” (Sociedades Bíblicas Unidas [1989] 2010: Jueces 6: 23-24).

Estos datos ilustran el problema histórico y genealógico de las nociones *sumac causai* y *buen vivir*, en el contexto ecuatoriano y andino-amazónico. Este abordaje es diferente a los que se hicieron en aquellas investigaciones que ubicaron el origen de ambas nociones en la década de los noventa y que las explicaron acentuando el rol del movimiento indígena (Cortez 2010, Altmann 2014, Hidalgo-Capitán, Guillén García y Deleg Guazha 2014) y de los organismos internacionales de desarrollo como GTZ. Nos encontramos frente a un debate hermenéutico sobre el legado semita-cristiano plasmado en las nociones del *sumac causai* y el *buen vivir*, cuando fueron traducidas para usarlas en la Biblia. En este

sentido, queda abierta la pregunta respecto a cómo con estas traducciones se promovió un ejercicio intercultural que contribuyó a plasmar el sentido contemporáneo de la noción del *sumak kawsay*.

A partir de este planteamiento se pueden postular tres problemáticas. La primera es sobre el legado semita-cristiano presente en la elaboración de una perspectiva holística que busca armonizar las relaciones entre los seres humanos, la naturaleza y la trascendencia. Cuando se analiza el contenido dado a *sumac causai* y *alli causai*, en las versiones kichwa de la Biblia, se puede rastrear dicho legado en el tema de la paz, entre otros. Este análisis comprende un ejercicio de traducción e interpretación intercultural para abordar concepciones provenientes de pueblos ancestrales de los Andes, de la Amazonía y del legado semita-cristiano. Estas traducciones pertenecen a una época en la que hubo muchos proyectos de evangelización en el contexto de la “inculturación” o, en palabras de Juan Pablo II (1985), de la “encarnación del mensaje evangélico en las culturas autóctonas” emprendida entre las décadas de los setenta y los ochenta. Entonces me pregunto: ¿cómo el *sumak kawsay* y el *buen vivir* contemporáneos encontraron sentido en las traducciones e interpretaciones de la Biblia en kichwa como parte de los proyectos de evangelización en los Andes y la Amazonía?

La segunda problemática es la concepción de desarrollo que se alimentó de las tradiciones cristiano-católicas, a partir de una visión integral conectada con el antiguo legado del humanismo cristiano. Aquí se puede encontrar una fuente de crítica a las concepciones del desarrollo centradas en la noción moderna de crecimiento, la cual permitió una apertura a concepciones holísticas conectadas con cosmovisiones ancestrales y que, eventualmente, se considerarán parte de una “visión cristiana del desarrollo” (Pablo VI 1967, n. 14-21) asumida por ciertos círculos eclesiales como un “desarrollo integral” (Pablo VI 1967, n. 42). Hay que indagar, por lo tanto, cómo es que se incluyeron modos de vida ancestrales en el discurso humanista de origen cristiano, el cual buscaba ubicarse en el marco de la construcción de sociedades modernas por la vía del desarrollo.

La tercera problemática es la formulación cristiana de una ética abocada a problemas planetarios como la búsqueda de un régimen global de paz, los desafíos que surgen de la convivencia a escala global y las

soluciones colectivas del deterioro ambiental. En este sentido, en algunas iniciativas cristianas se elaboraron criterios para la articulación de una propuesta ética que sirviera de base a un orden de desarrollo de carácter global, que articulaba dimensiones individuales, regionales y mundiales. La promoción de una plataforma ética con valores cristianos en un régimen o forma de gobierno global vio en el desarrollo contemporáneo un mecanismo para llevarla a la práctica. Aquí se pueden encontrar los inicios de la noción del *sumac causai* y el *buen vivir* debatiendo con las nociones de desarrollo humano y desarrollo sostenible de la ONU. También hay que investigar las transformaciones operadas en las formulaciones cristianas del desarrollo, las cuales hicieron posible su entronque con tradiciones ancestrales. La pregunta que surge es de qué manera *sumac causai* y *buen vivir* aportaron a la elaboración de una ética que hizo del desarrollo una propuesta de carácter global, mediante la actualización del legado ecológico presente en las tradiciones cristianas.

La traducción de la paz bíblica al *sumac causai* indígena

En este acápite abordaré los sentidos del *sumac causai* y el *alli causai* cuando se las empleó en versiones de la Biblia traducida al kichwa. No revisaré todas las versiones en las que aparecen las expresiones *sumac causai* y *alli causai*, sino que tomaré únicamente aquellas utilizadas en las provincias de Chimborazo e Imbabura, y una bilingüe kichwa-español, para explicitar algunos sentidos que se han dado al *sumak kawsay* (*sumac causai*) y al *alli causai*. Estas traducciones e interpretaciones de lenguas y concepciones distintas supusieron un ejercicio hermenéutico desarrollado por equipos de traducción, en los que participaron kichwa hablantes de origen indígena y no indígena, como parte de los emprendimientos editoriales impulsados por las Iglesias protestantes y la católica.

En la traducción de la Biblia al kichwa del Chimborazo se usó la noción “*sumaj causai*” (Sociedades Bíblicas Unidas [1989] 2010) para referirse a la tradición de paz del Antiguo Testamento de quienes se acogen a la palabra de Yahvé. Así, por ejemplo, en la versión kichwa del Libro de los Jueces, se puede observar que *sumaj causai* traduce, simultáneamente, el mensaje o deseo de Yahvé y la percepción que tienen de

este las personas creyentes: “Pero Yavé les respondió: ‘La paz sea contigo. No temas, no morirás’” (Jueces 6: 23);¹ “Gadeón levantó en aquel lugar un altar a Yavé y lo llamó Yavé-Paz. Todavía hoy está en Ofra de Abiezer” (Jueces 6: 24).² En el Evangelio de Juan en el Nuevo Testamento se ha recurrido a la noción del *sumaj causai* para traducir al kiwcha el saludo de Jesús resucitado a sus apóstoles: “La paz sea con ustedes” (Juan 20: 19 y 21).³ En la Biblia al kichwa de Imbabura (Schulze y Schulze 1994), se usa en el Libro de los Jueces la expresión (*casilla*) *ali causaigu* para referirse a la paz (Jueces 6: 23-24).⁴ De la misma manera, en el Nuevo Testamento, el saludo de Jesús resucitado a sus apóstoles se traduce al kichwa como *Quinquingunapaca, casilla ali causaigu tiachun* (Juan 20: 19-20).⁵

En una edición bilingüe de la Biblia en kichwa y castellano, Ortiz (1997) incluye al final un vocabulario bíblico. Aquí se pueden encontrar los registros “Alli-causai: Testimonio, virtud” (Ortiz 1997, 871) y “Sumac-causai-pacha: Cielo” (Ortiz 1997, 894). En esta versión bilingüe se traduce la noción de la paz atribuida al dios de la tradición con la expresión “Causac Pachacamac Cushi-Causai” (Jueces 6:23-24). De las versiones kichwa de la Biblia que mencioné podemos destacar algunos sentidos que se funden en la elaboración de dichos términos. En primer lugar, *sumak kawsay* (*sumac causai*) y *alli causai* se han empleado en las traducciones para transmitir el antiguo sentido semita-cristiano del término hebreo *shalom*. En segundo lugar, se puede observar que la noción kichwa permite expre-

¹ “Ashtahuanpish Mandaj Diosca: –Ama manchaichu, mana huañunguichu, sumaj causaita cun-gapajmari shamurcani– nircami” (Sociedades Bíblicas Unidas [1989] 2010: Jueces 6:23).

² “Chaipica Gedeonca, Mandaj Diospaj shuj altarta shayachishpami: “Mandaj Diosca sumaj causaita cujmi” nishcata shutichirca. Abiezeritacuna causacun Ofra pueblopi shayachishca altarca cunancamami shayacunra)” (Sociedades Bíblicas Unidas [1989] 2010: Jueces 6:24).

³ “¡Sumaj causai cancunahuan cachun!” (Sociedades Bíblicas Unidas [1989] 2010: Juan 20: 19 y 21).

⁴ “23Shina nijpimi, Mandaj Diosca: —Ama manllaichu, na huañunguichu. Casilla ali causaigutami charingui— nircá. / 24Chaimandami Gedeón runaca, Mandaj Diosman shuj altarta chaipi rurarca. Chai altartaca: “Mandaj Diosca, casilla ali causaigutami caran” nishpami shutichirca. Chai altarca, Abiezer shuti runapaj miraicuna causanajuj Orfa shuti pueblpimi, cunangaman tiajun” (Schulze y Schulze 1994: Jueces 6:23-24).

⁵ “19Chai domingo chishillatami ña tutayajupji, Jesuspaj yachajucunaca tandanajushca tianajurca. Paicunaca judiocunata manllashpami, pungucunata ali vicharishpa tianajurca. Shina tianajujpimi, Jesuca yaicumushpa paicunapaj chaupipi shayarishpa: —Quiquingunapaca, casilla ali causaigu tiachun— nircá. / 20Shina nishpallami, paipaj ishcandi maquitapash, costillastapash paicunaman ricuchirca. Paipaj yachajucunaca, Apunchi Jesusta ricushpaca ninandami cushijuna-jurca” (Schulze y Schulze, Juan 20:19-20).

sar el estado de una forma de vida en paz o bienestar, el *alli causai* como sinónimo o equivalente de la virtud semita-cristiana y, además, permiten inscribir dicho estado en un orden general o perspectiva holística en el cual la historia humana se armoniza con el cosmos y la idea de trascendencia de las tradiciones semita-cristianas: “Sumac-causai-pacha: Cielo” (Ortiz 1997, 894). Es conveniente, por lo tanto, indagar más sobre los contenidos de la tradición semita-cristiana de la paz (*shalom*) para explicitar los puntos de encuentro con el *sumak kawsay* contemporáneo que, en términos generales, se refiere a una vida plena como resultado de relaciones armónicas de las personas consigo mismas, con otras personas y con el cosmos.

La noción *shalom* comprende una perspectiva holística que se entiende como realización de un “bien-estar integral” de los individuos. Esta contempla cinco aspectos (Gómez Pineda 2016, 204): la paz considerada como bien-estar-integral; la paz como vida que incluiría aspectos físicos, emocionales y espirituales; la paz como armonía con la creación que supone una relación con la tierra y, en general, con la naturaleza; la paz como descanso; y paz como justicia. Las tradiciones hebreas transmitirían una “visión holística del ser humano la cual es unívoca, es decir, un solo ser en relación con la naturaleza a través de la creación” (207). Pero no se trataría de un bienestar individualista, sino de un bien-estar anclado en la vida en comunidad (208). En resumen, la noción hebrea de *shalom* “requiere que se guarde el equilibrio con la naturaleza que proporciona el alimento del bien-estar-físico, se requiere una relación con la tierra, con el trato y con el uso, recordando la simbiosis que existe entre ser-humano y ser-naturaleza, ambos creación de Dios” (220).

En resumen, en Ecuador, *sumac causai* y *alli causai* se han empleado para traducir al kichwa o interpretar algunos sentidos de la paz usados en las tradiciones semita-cristianas. Mediante este ejercicio de hermenéutica intercultural se ha pretendido articular un sentido holístico y armónico de las relaciones entre los seres humanos, el cosmos y la trascendencia. Desde una diferenciación de carácter ético (en tanto estado *alli causai*), se postula una forma de vida (*sumac causai*) cuya inserción en el cosmos (*pacha*) no rompe con la teología semita-cristiana de la trascendencia. Mi próxima tarea consistirá en explicar cómo *sumac causai* y *alli causai* surgieron en tanto ejercicios hermenéuticos, durante la implementación de los programas de inculturación del evangelio.

Inculturación del evangelio en poblaciones indígenas

Los ejercicios hermenéutico-interculturales en torno al *sumac causai* y al *alli causai* estuvieron enmarcados en un contexto institucional que, si tomamos el caso de la Iglesia católica, fue el de los proyectos de evangelización e “inculturación” del mensaje eclesial. En su carta encíclica *Slavorum Apostoli*, el papa Juan Pablo II se refería a la “inculturación como un modelo de evangelización” caracterizado por un doble movimiento: “encarnación del evangelio en las culturas autóctonas” y, al mismo tiempo, la “introducción de estas en la vida de la Iglesia” (Juan Pablo II 1985, n.º. 21). Sobre este modelo de evangelización el Papa se refirió, en la encíclica *Redemptoris Missio* de 1990, para ratificar y profundizar su sentido:

El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos requiere largo tiempo: no se trata de una mera adaptación externa, ya que la inculturación “significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas”. Es, pues, un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia. Pero es también un proceso difícil, porque no debe comprometer en ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana (Juan Pablo II 1990a, n.º. 52).

Juan Pablo II precisó, siguiendo a su predecesor Pablo VI, que la inculturación comprendía una intervención en las culturas utilizando sus lenguas para traducir el mensaje del evangelio. “El lenguaje debe entenderse aquí no tanto a nivel semántico o literario cuanto al que podría llamarse antropológico y cultural” (Pablo VI 1975, n.º. 63). Las iglesias particulares tendrían “la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de trasvasarlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden, y, después de anunciarlo en ese mismo lenguaje” (Pablo VI 1975, n.º. 63). Juan Pablo II retoma los argumentos de su predecesor y recalca que se trata de un delicado ejercicio de “traducción” no exento de peligros (Juan Pablo II 1990a, n.º. 53), el mayor sería la pérdida del sentido universal del mensaje cristiano, una vez traducido a otras formas de vida:

El problema es sin duda delicado. La evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia, si no toma en consideración al pueblo concreto al

que se dirige, si no utiliza su “lengua”, sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, no llega a su vida concreta. Pero, por otra parte, la evangelización corre el riesgo de perder su alma y desvanecerse, si se vacía o desvirtúa su contenido, bajo pretexto de traducirlo; si queriendo adaptar una realidad universal a un espacio local, se sacrifica esta realidad y se destruye la unidad sin la cual no hay universalidad. Ahora bien, solamente una Iglesia que mantenga la conciencia de su universalidad y demuestre que es de hecho universal puede tener un mensaje capaz de ser entendido por encima de los límites regionales, en el mundo entero (Pablo VI 1975, nº. 63).

A partir de estas consideraciones formulo la hipótesis de que, en sus inicios eclesiales *sumac causai* y otros términos análogos, surgieron de una pastoral de la inculturación cuyo objetivo era la integración de formas de vida ancestrales a un catolicismo autodefinido como universal. Sin embargo, simplificaría y desvirtuaría la propuesta de inculturación si la entendiésemos en un proceso unidireccional, pues dicha integración contempla transformaciones de la matriz universal presente en el mensaje cristiano. En otras palabras, es probable que los procesos de inculturación emprendidos por la Iglesia católica hayan transformado la realidad de las formas de vida ancestrales. Sin embargo, también implica afirmar que, probablemente, las formas de vida aludidas en el *sumac causai* también impactaron la configuración del tipo de universalidad que defiende la Iglesia católica. Entonces, revisaré cómo se vivieron las reflexiones y discusiones en Latinoamérica, y para ello me valdré del documento de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se llevó a cabo en Santo Domingo, República Dominicana, en 1992.

Los obispos de la Iglesia latinoamericana asumieron explícitamente las propuestas de inculturación del evangelio que propusieron Pablo VI y Juan Pablo II. En términos generales, sin llegar a hablar de alguna de las expresiones o analogías lingüísticas referidas al *sumac causai*, se diseñó una pastoral focalizada en las culturas indígenas –aunque no exclusivamente- para lograr una “inculturación del Evangelio” que hiciese posible la construcción de una “cultura cristiana” (CELAM 1992, nº. 228-247). La inculturación aparece en el documento como un complejo mecanismo de reconocimiento de valores evangélicos por parte

de la Iglesia católica, lo cual requeriría varias acciones para identificar, rescatar, mantener y convertir al cristianismo:

La inculturación del Evangelio es un proceso que supone reconocer los valores evangélicos que se han mantenido más o menos puros en la actual cultura; y el reconocimiento de nuevos valores que coinciden con el mensaje de Cristo. Mediante la inculturación se busca que la sociedad descubra el carácter cristiano de estos valores, los mantenga y los aprecie como tales (CELAM 1992, n.º. 230).

Los obispos entendieron la “evangelización inculturada” como una línea pastoral dirigida expresamente a las poblaciones indígenas de la región. Así, sin explicitarlo, aparece aquello que se difundirá más tarde como la especificidad del *sumac causai*: una perspectiva holística. De cara a las culturas indígenas, los obispos se comprometieron, entre otras cosas, a impulsar su saber: “Crecer en el conocimiento de su cosmovisión, que hace de la globalidad Dios, hombre y mundo, una unidad que impregna todas las relaciones humanas, espirituales y trascendentes” (CELAM 1992, n.º. 248).

En la conferencia episcopal de Santo Domingo se aseguró que la tierra sería uno de los “nuevos signos de los tiempos” (CELAM 1992, n.º. 171-177) en el campo de la promoción humana, la misma que, a su vez, se entiende como uno de los pilares de la nueva evangelización. Al respecto, resulta de gran importancia diferenciar el *sumac causai* –y términos afines– de lo que los obispos denominan la “visión cristiana” en torno a aquella. Habría un sentido referido a la visión o cosmovisión de las poblaciones indígenas que no se puede identificar sin más con el enfoque cristiano, solo presentando sus puntos de encuentro:

La tierra, dentro del conjunto de elementos que forman la comunidad indígena, es vida, lugar sagrado, centro integrador de la vida de la comunidad. En ella viven y con ella conviven, a través de ella se siente en comunión con sus antepasados y en armonía con Dios; por eso mismo la tierra, su tierra, forma parte sustancial de su experiencia religiosa y de su propio proyecto histórico (CELAM 1992, n.º. 172).

Esto se opone a la “visión mercantilista” que considera la tierra “en relación exclusiva con la explotación y lucro, llegando hasta el desalojo y expulsión de sus legítimos dueños” (CELAM 1992, n.º. 172). A diferencia

de estas dos posiciones, la visión cristiana entiende a la tierra como don y creación al servicio de la humanidad. Esta visión pertenece a la tradición bíblica “que considera la tierra y los elementos de la naturaleza ante todo como aliados del pueblo de Dios e instrumentos de nuestra salvación” (CELAM 1992, n.º. 173). A diferencia de la visión mercantilista y en sintonía con las cosmovisiones indígenas, se llamó a revalorizar la tierra ya que la cosmovisión cristiana se enlazaría con las tradiciones culturales de los sectores pobres y campesinos (CELAM 1992, n.º. 176).

Acoplamiento entre humanismo cristiano, ecología y desarrollo

Hasta aquí he demostrado que el *sumac causai* ya había aparecido en versiones de la Biblia traducida al kichwa en el contexto del proyecto de inculturación del evangelio emprendido por la Iglesia católica, antes de que fuera abordado en los contextos académicos y de promoción al desarrollo. Además, he demostrado que dicho programa tenía como objetivo la integración de las formas de vida, aludidas en el *sumac causai*, al amplio proyecto de construcción de una cultura cristiana. Queda por averiguar cómo es que esa inculturación del evangelio –y con ello de las culturas ancestrales– se compatibilizaron con el proyecto del desarrollo y con la construcción de modernidad en los escenarios católicos. Para indagar esto analizaré cómo la Iglesia recurrió a una tradición humanista de vieja data, que le permitió dialogar con la modernidad, para elaborar una visión cristiana del desarrollo que incluía las formas de vida ancestrales.

En la carta encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI (1967, n.º. 14-21) se encuentran las tesis fundamentales de una “visión cristiana del desarrollo” y se retoma el magisterio eclesial para proponer un “desarrollo integral del hombre”: “El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre” (Pablo VI 1967, n.º. 14). Sin embargo, de aquí no se sigue un planteamiento humanista que tenga como fin un orden que se justifique a partir de los seres humanos y de la naturaleza en la que se inscriben los seres humanos. En realidad, se trata de un “humanismo trascendental”, según el cual la naturaleza y los seres humanos encuentran su plenitud en un gobierno o reino que los

sobrepuja: “De la misma manera que la creación entera está ordenada a su Creador, la criatura espiritual está obligada a orientar espontáneamente su vida hacia Dios, verdad primera y bien soberano” (Pablo VI 1967, n.º. 16). Se puede observar la diferencia entre el planteamiento eclesial y el de las cosmovisiones de los pueblos ancestrales, ya que suponen las relaciones entre seres humanos y naturaleza como jerárquicas, no como relacionales: “Más aún, esta armonía de la naturaleza, enriquecida por el esfuerzo personal y responsable, está llamada a superarse a sí misma. Por su inserción en el Cristo vivo, el hombre tiene el camino abierto hacia un progreso nuevo, hacia un humanismo trascendental que le da su mayor plenitud; tal es la finalidad suprema del desarrollo personal” (Pablo VI 1967, n.º. 16).

El Papa concibe la naturaleza a través de una teología de la creación cuyo objetivo es la humanidad, lo cual es parte de la tradición bíblica. La propuesta del humanismo trascendental no renuncia al sentido instrumental de la naturaleza que ve en ella el medio de su dignificación: “la creación entera es para el hombre, quien tiene que aplicar su esfuerzo inteligente para valorizarla y, mediante su trabajo, perfeccionarla, por decirlo así, poniéndola a su servicio” (Pablo VI 1967, n.º. 22). El “verdadero desarrollo” se entiende como el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas, es decir, un “humanismo nuevo” que permita al ser humano moderno “hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación” (Pablo VI 1967, n.º. 20). Así, pues, se puede afirmar que la vida plena ancestral, o *sumac causai*, entendido como un sistema de relaciones armónicas entre los seres humanos y la naturaleza, no se puede equiparar, sin más, con la visión cristiana del desarrollo, cuyo postulado central es un humanismo trascendental como horizonte y norma del ideal del desarrollo. Esto, sin embargo, no implica la exclusión de las cosmovisiones ancestrales, sino conocer su condición en el nuevo marco de evangelización y desarrollo en el que se las inscribe.

Efectivamente, en la misma IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, aparece la ecología como uno de los nuevos ámbitos de realización de la promoción humana (CELAM 1992, n.º. 169-170). Con una perspectiva teológica y pastoral, los obispos acogieron la gravedad de la crisis ecológica, la cual había

sido tratada en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo celebrada en Río de Janeiro, en 1992. Al respecto, plantearon líneas pastorales, entre las que destacó el llamado a “valorar la sabiduría de los pueblos indígenas en cuanto a la preservación de la naturaleza como ambiente de vida para todos” (CELAM 1992, n.º. 169), y la invitación a profundizar la propuesta de Juan Pablo II sobre “ecología humana” (CELAM 1992, n.º. 169). En este sentido, se rescató a la figura del santo de Asís: “San Francisco de Asís, en su amor a los pobres y a la naturaleza, puede inspirar este camino de reconciliación con lo creado y con los hombres todos entre sí, camino de justicia y de paz” (CELAM 1992, n.º. 170).

Los obispos reunidos en Santo Domingo consideraron la “promoción humana de las etnias” como una forma de reconocimiento de sus derechos culturales: “garantizar el derecho que tienen de vivir de acuerdo con su identidad, con su propia lengua y sus costumbres ancestrales” (CELAM 1992, n.º. 251). De esta manera, la propuesta de inculturación del evangelio establecía puentes con las culturas ancestrales para construir, por la vía del desarrollo, una metacultura o una civilización cristiana.

Elaboración de una ética ambiental global para el desarrollo

Una vez detectada la presencia de la noción del *sumac causai* en diferentes versiones de la Biblia traducida al kichwa, que respondían al proyecto de evangelización inculturada por parte de diferentes Iglesias, he mostrado que la pastoral de inculturación de formas de vida ancestrales se combinó, en el caso de la Iglesia católica, con prácticas de gestión e integración a la narrativa del desarrollo en la región. En este marco, queda por averiguar si en aquella época, aproximadamente hasta el año 1992, ya se percibía o vislumbraba la noción del *sumac causai* o las nociones afines, como un aporte a la ética que promovía el desarrollo en un orden de carácter global. Para ello indagaré en los documentos preparados por Pablo VI, Juan Pablo II y el episcopado latinoamericano.

La respuesta a la pregunta sobre la inscripción de las formas de vida ancestrales, como el *sumac causai*, en una concepción cristiana del desarrollo está vinculada directamente a la propuesta eclesial de consecución

de relaciones de paz como fruto de un régimen de desarrollo a escala global. Ya Paulo VI afirmaba, contundentemente, que “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (Pablo VI 1967, nº. 76 y 78). Esta afirmación se fundamenta, como hemos visto, en una visión del desarrollo anclada en las tradiciones de un humanismo semita-cristiano. Paulo VI afirmaba que la especificidad del aporte eclesial para un orden general de paz sería una “visión global del hombre y la humanidad” (Pablo VI 1967, nº. 13), la cual se traduce en términos de una propuesta de desarrollo de carácter integral: “desarrollo integral de todo hombre y de todos los hombres” (Pablo VI 1967, nº. 42). Este presupuesto antropológico se complementa con otro de carácter social que relacionaba las dimensiones personal y comunitaria, así como también implicaba una exigencia ética de solidaridad y fraternidad universales. La construcción de un régimen general de desarrollo quedaba anclada en el postulado ético de fraternidad universal. El desarrollo, por lo tanto, sería el resultado de una “vida más fraternal en una comunidad humana verdaderamente universal” (Pablo VI 1967, nº. 85).

En 1990, Juan Pablo II llamó la atención sobre la relación directa entre la paz y la ecología. En su mensaje XXIII a la Jornada Mundial por la Paz, con el lema “Paz con Dios creador. Paz con toda la creación”, sostenía que la crisis ecológica contemporánea se explicaba por la falta de respeto al orden y armonía que la sostienen (Juan Pablo II 1990b, nº. 5):

La teología, la filosofía y la ciencia concuerdan en la visión de un universo armónico, o sea, un verdadero “cosmos”, dotado de una integridad propia y de un equilibrio interno y dinámico. *Este orden debe ser respetado*: la humanidad está llamada a explorarlo y a descubrirlo con prudente cautela, así como a hacer uso de él salvaguardando su integridad (Juan Pablo II 1990b, nº. 8).

En su opinión, a este principio habría que sumarle otro de tipo teológico referido al destino universal de los bienes contenidos en la creación en favor de la especie humana. Estos principios relativos a la naturaleza, orden y herencia común mostrarían la necesidad de una respuesta de carácter internacional que gestione moralmente la crisis ecológica, que es una crisis moral.

El entramado naturaleza, humanidad y trascendencia

La presencia de las expresiones *sumac causai* y *alli causai*, entre otras, en las versiones de la Biblia en kichwa, muestra un ejercicio hermenéutico que tradujo la visión cristiano-semita de la paz (*shalom*) al *sumac causai* de poblaciones ancestrales andinas y amazónicas. Al respecto, la perspectiva holística, que destaca el sentido de armonía de las cosmovisiones indígenas, supuso un trabajo de traducción e interpretación en lo que intervinieron instituciones religiosas y eclesiales. Como lo hemos visto con el caso de la Iglesia católica, se trató de prácticas de traducción enmarcadas en las políticas de inculturación del evangelio en Latinoamérica, cuya misión era, precisamente, el anuncio y la conversión de poblaciones ancestrales a la fe católica.

Elaborar una visión holística, destacando la armonía como forma de relación entre los seres humanos, la naturaleza y la trascendencia, supuso adecuar o incluir, en el enfoque trascendental y humanista que retomaba tradiciones semita-cristianas, una dimensión ecológica y otra teológica que buscaban empatizar con las formas de vida ancestrales. Este fue un escenario discursivo en el que las prácticas de inculturación indujeron una revalorización de la naturaleza como horizonte de redefinición de la vida humana, y se hizo de la dimensión estética —la cual incluía una corporalidad articulada a la experiencia fundamental de la tierra—, un espacio privilegiado para intervenciones éticas relativas a las relaciones entre los individuos y la comunidad.

Al recrear las tradiciones humanistas y ecológicas del legado semita-cristiano se dio paso a la elaboración de una visión cristiana del desarrollo contemporáneo, lo cual justificó la modernidad de la Iglesia católica, a la vez que se discutió críticamente con el economicismo de concepciones liberales y el estatismo de posiciones socialistas por la mera instrumentalización de la naturaleza, y por la ruptura de un orden armónico entre esta última y los seres humanos. En este marco las formas de vida ancestrales se concibieron como portadoras de un mensaje paradigmático para la recuperación de un estado de vida caracterizado por conservar un orden fundamental en el que los seres humanos, naturaleza y trascendencia son compatibles.

TERCERA PARTE
SABER

Capítulo 8

La economía del desarrollo (humano)

En 1992, la ONU propuso al desarrollo humano como alternativa al desarrollo basado en las nociones de la economía convencional, por ejemplo, el producto interno bruto, los ingresos y la acumulación de capital. De acuerdo con su declaración de principios, el centro de todo desarrollo debería ser el ser humano (PNUD 1990, 13) y la libertad el principio esencial del desarrollo que fomentaría sus potencialidades y capacidades (19). El desarrollo concebido de esta forma implicó definir criterios sobre longevidad, salud, educación y recursos: “El desarrollo humano es un proceso mediante el cual se amplían las oportunidades de los individuos, las más importantes de las cuales son una vida prolongada y saludable, acceso a la educación y el disfrute de un nivel de vida decente” (33). Esta noción fue erigida como universalmente válida por sus defensores y estaba inserta en el legado de las tradiciones liberales occidentales que se remontaba a Kant y Aristóteles, entre los autores más destacados.

El objetivo de este capítulo es reconstruir genealógicamente el surgimiento de las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* en relación con algunos debates que se dieron sobre la noción de desarrollo humano. Mi hipótesis es que uno de los debates que dinamizó el surgimiento del *sumak kawsay* y el *buen vivir* tiene que ver con la crítica a la noción de humanidad subyacente en la propuesta contemporánea de desarrollo humano. Se trata de una crítica a la noción de humanidad que las tradiciones políticas liberales reavivaron recurriendo, en la actualidad,

a la tesis de la vida buena aristotélica. Este debate se puede reconstruir mostrando las relaciones de compatibilidad, incompatibilidad o ruptura entre la noción de desarrollo humano y la búsqueda de alternativas de formas de vida que se elaboran en las propuestas del *sumak kawsay* y el *buen vivir*.

Así, por ejemplo, existen planteamientos que, sobre todo, contraponen el paradigma ético representado en el *sumak kawsay* ancestral indígena a la perspectiva del desarrollo humano en el que la matriz antropocéntrica es hegemónica (Estermann 1998, 2010; Medina 2001). Otras lecturas, en cambio, consideran que el *buen vivir*, no así el *sumak kawsay*, es compatible con la tradición de vida buena acuñada por Aristóteles (Ramírez Gallegos 2010, 14), la cual se retoma a propósito del aporte neo-aristotélico presente en el concepto contemporáneo de desarrollo humano y otros análogos (Nussbaum y Sen 1993; Nussbaum 1999). Entonces me interesa saber: ¿qué tan incompatible resulta el *sumak kawsay* ancestral con tradiciones occidentales moderno-contemporáneas de la vida buena? ¿En qué medida el *buen vivir* participa del renacimiento moderno-contemporáneo de la ética aristotélica? ¿Logran las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* replantear la matriz ética contenida en la propuesta del desarrollo humano?

Fenner (2007) sistematizó algunas interpretaciones de vida buena que han sido elaboradas por las tradiciones occidentales. Su trabajo da cuenta de una compleja tradición que, sin embargo, se puede representar en dos posiciones extremas: objetivismo y subjetivismo. Más allá de sus evidentes diferencias comparten el argumento onto-antropológico de una supuesta superioridad de los seres humanos sobre otras formas de vida o, en caso de no serlo, la pretensión de erigirse como cúspide de la naturaleza. En su opinión, las posiciones objetivistas intentan justificar una vida buena a partir de valores o bienes intrínsecos a sí mismos. En esta línea argumentativa se encontraría la búsqueda de una constante antropológica desde Aristóteles hasta Nussbaum. Las lecturas subjetivistas se diversificarían: están aquellas que enfatizan sentimientos, placeres y utilidades, como en el hedonismo de Epicuro y Bentham; las lecturas utilitaristas de autores como Stuart Mill; otras que combinan deseos y objetivos como en Seel y Singer. Esta tradición de pensamiento marcada por la tensión entre las posiciones objetivistas y las subjetivistas no

resulta compatible con las tradiciones éticas representadas por el *sumak kawsay* y el *buen vivir*, las cuales polemizan con el antropocentrismo de las tradiciones occidentales dominantes, ya que sus planteamientos ponen en el centro la búsqueda de relaciones armónicas entre los seres humanos y la naturaleza.

En el primer acápite de este capítulo contextualizaré el renacimiento contemporáneo de los debates sobre la vida buena occidental, como parte de una reacción frente al déficit de vida buena que se instauró con la propuesta ética de Kant. Con esto contextualizaré su relevancia para el surgimiento del *sumak kawsay* y *buen vivir* en un ámbito de debates más globales. En el segundo acápite caracterizaré los rasgos centrales del concepto aristotélico de vida buena que ha sido retomado por las tradiciones occidentales contemporáneas. En el tercer acápite reconstruiré la emergencia de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* en debate con la propuesta del desarrollo humano, en el caso ecuatoriano. En el cuarto acápite concluyo el capítulo destacando, temáticamente, la especificidad del *sumak kawsay* desde un horizonte de construcción de un más allá del paradigma de humanidad del desarrollo humano.

Kant y la “vida buena” contemporánea

El renacimiento contemporáneo de la pregunta por el sentido de una vida conducida en términos éticos, que recurre a tradiciones clásicas sobre la felicidad o una ética de fines, no ocurre únicamente en la esfera europeo-norteamericana. En realidad, su surgimiento se da en medio de múltiples intentos de superación de los márgenes éticos que la misma modernidad europea había establecido. Fue Kant, entre otros, quien se encargó de legitimar una ética que hizo de la pregunta por la felicidad o la vida buena, una pregunta sin relevancia filosófica por carecer, supuestamente, de universalidad. Este déficit resultante de una ética universalizada y racionalizada sigue generando reacciones en el espectro liberal de la ética y la filosofía política de cuño occidental. Tal es el caso, por ejemplo, de autores y autoras contemporáneos como Amartya Sen y Martha Nussbaum. Con todo, hay que decir que estos intentos no dejan de moverse en la órbita de planteamientos antropocéntricos, a

diferencia de una argumentación holístico-cosmológica como es el caso del *sumak kawsay*.

Kant consideró que la felicidad (*Glückseligkeit*), en cuanto estaba asociada a la sensibilidad y no al entendimiento, no gozaba de dignidad suficiente para establecerse más allá de apetencias e intereses individuales. Así aparece en su *Crítica de la razón práctica*: “Ahora bien; la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida, y que sin interrupción acompaña toda su existencia, es la felicidad, y el principio que hace de esta el supremo fundamento de determinación del albedrío, es el principio del amor a sí mismo” (Kant 1996, 105).

La búsqueda del placer y la autocomplacencia también puede estar orientada por principios racionales. Kant sabe que voluntad y razón pueden fundirse en un discurso de la felicidad el cual, en última instancia, no requiere de una fundamentación trascendental; en efecto, sostiene que la justificación última de la ética no podría remitirse únicamente a la facultad racional de los seres humanos o a la adecuación de esta a la naturaleza; como se sabe, Kant encontrará la última instancia reguladora de la ética en la idea de Dios. La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, al que en el conjunto de su existencia le va todo según su deseo y voluntad; descansa, pues, en la concordancia de la naturaleza con el fin total que persigue el ser racional y también con el fundamento esencial de determinación de su voluntad (Kant 1996, 177).

Jonas analizó con especial claridad el déficit ético inherente a la propuesta de Kant, sobre todo porque está centrada en el presente de los sujetos éticos y se desentiende de responsabilidades respecto al futuro. Además, puso en el centro del debate el déficit ecológico de la Ilustración al mostrar que, en la ética kantiana, la naturaleza carece de relevancia en tanto problema ético (Jonas 1979). Estas críticas que se han hecho a la ética moderna, sin embargo, no plantean a la colonialidad como el problema de fondo de la Ilustración (Quijano 1992). En este sentido, después de analizar la idea de humanidad que está en juego en la obra de Kant, el filósofo africano Chukwudi Eze (2001, 250) llamó la atención sobre el ideal de subjetividad que subyace en la propuesta ilustrada y concluyó que se trata del ideal ético del ciudadano blanco, europeo y macho.

La felicidad aristotélica

Aristóteles ve en la felicidad (*eudemonia*) el principio ético superior a partir del cual los seres humanos podrían alcanzar una vida buena. Dada la importancia que adquiere su planteamiento sobre la felicidad para concepciones contemporáneas de la vida buena procedo a caracterizarlo. Siguiendo la presentación que hace Höffe (1996) del pensamiento aristotélico expondré su concepción de felicidad desde el trasfondo de su crítica del concepto de bien de Platón, como el mejor de todos los bienes alcanzables y como paradigma humanamente realizable. A esta lectura le subyace una tensión con la perspectiva del *sumak kawsay*, pues el debate muestra una incompatibilidad ética de cara al lugar y sentido de la relación de los seres humanos con la naturaleza, así como también explica una ruptura conceptual de amplias repercusiones para las políticas de desarrollo.

Al comienzo de su *Ética a Nicómaco*, en el libro primero, Aristóteles (2001) analiza las formas de vida éticamente factibles: el placer, la política, la teoría y el lucro. Dado que la política puede tener dos variantes, según su criterio tenemos cinco posibilidades de vida de las cuales tres quedarían excluidas: la del tirano que actúa movido por sus mezquinos intereses y la del gobernante —además del pueblo— entregado al deseo de los sentidos, a los placeres y afectos, así como también la de una vida dedicada a la acumulación de bienes materiales. Aristóteles considera la política —en la medida en que es fruto de una acción conducida por la virtud— y una existencia orientada por la teoría como las opciones de realización auténtica de la felicidad. Un criterio general de estas formas de vida es la acción guiada, no tanto por la intervención de poderes externos, como es el caso de las tres formas de vida rechazadas, sino más bien por el principio antropológico de una autonomía de la acción moral.

El principio aristotélico de la felicidad (*eudemonia*) opera desde una toma de distancia o crítica de la idea del bien que propuso Platón. Esta crítica no adscribe a Aristóteles en un relativismo moral puesto que toda su propuesta se supedita al criterio mayor de la felicidad. A diferencia de Platón, para Aristóteles la diversidad de acciones o formas de vida —en las que los seres humanos van alcanzando su perfección moral—, no se puede reducir o subsumir bajo la idea de un bien arquetípico. Por ejemplo, esto

sería corroborado por la existencia de varias disciplinas que se ocupan del bien, existiendo solo en plural como arte de la guerra, como arte de la medicina, gimnasia, entre otras.

Aristóteles concibe la felicidad como el objetivo último de la vida ética. Höffe (1996, 218-219) llama la atención sobre un cierto sentido de trascendencia implícito en la felicidad en la medida en que se erige como el criterio último que define la idoneidad de los objetivos posibles de la acción humana. Este procedimiento recuerda el postulado ontológico de san Anselmo, según el cual no sería posible pensar en algo mayor a Dios. Por otro lado, Aristóteles, aunque no postula un *a priori* –como lo hace Kant–, ve en la felicidad la condición de posibilidad de la acción éticamente conducida. Ella supone un ordenamiento ético de carácter jerárquico donde el principio antropológico determinante se rige por el criterio de la razón o logoi.

En efecto, el postulado aristotélico de la felicidad no puede ser analizado al margen del principio antropológico de la autorrealización. Se trata de un vínculo objetivo que concibe una vida éticamente orientada en la medida en que se remite a la razón o logoi. Debido a la exclusión de criterios históricos, culturales o locales, las tesis de Aristóteles se pueden representar como parte de las tradiciones universalistas. Con todo, Aristóteles hace frente a un posible intelectualismo o logocentrismo al destacar, por una parte, en la vida política el carácter moral-práctico de la razón y, por otra, su realización en una vida dedicada al cultivo de la ciencia y la filosofía o, a su vez, en la práctica de las virtudes.

Las tesis de Aristóteles experimentan en la actualidad un cierto renacimiento que está vinculado a los discursos liberales, o también comunitaristas, en los que se ven sus tesis como una posibilidad de una vida buena en armonía con la naturaleza frente al déficit ético representado por la propuesta kantiana. Con todo, hay que decir que estos discursos liberales, o también comunitaristas, de cuño aristotélico, a diferencia del *sumak kawsay* no necesariamente llegan a concebir la naturaleza como un objetivo en sí mismo, en el marco del cual los seres humanos pudieran justificar su propia dignidad. En dichas concepciones la naturaleza más bien se entiende como un medio que, incluso si es necesario, se puede relativizar para satisfacer las necesidades humanas. A diferencia de estas lecturas neoaristotélicas, el *buen vivir* y, sobre todo, el *sumak kawsay* más

bien plantean la reproducción de relaciones armónicas entre la reproducción social de los seres humanos y su inserción en un conjunto natural. Estamos ante un claro contraste con el liberalismo ético-económico que implica relaciones de ruptura, subordinación e instrumentalización de la naturaleza y en la relación entre seres humanos.

Sumak kawsay, buen vivir y desarrollo humano

¿En qué términos es posible concebir el *buen vivir* y el *sumak kawsay* como conceptos alternativos a los discursos de desarrollo humano? Aquí se pueden distinguir posiciones que van desde una incompatibilidad básica hasta una identificación, en la cual *buen vivir* y *sumak kawsay* se funden o se subordinan.

A diferencia del *buen vivir* y el *sumak kawsay* provenientes de las tradiciones indígenas, el renacimiento contemporáneo de la vida buena aristotélica se mantiene dentro de una perspectiva antropocéntrica, uno de cuyos pilares es la autonomía respecto de la naturaleza. Esto no significa que los seres humanos hayan sido entendidos al margen de esta, sino que su relación en tanto sujetos éticos se definió como el dominio de una realidad interior subjetiva y otra externa, en relación con la primera, que tendría que ser sometida o sujeta a principios racionales los cuales, en última instancia, se entienden como una instancia superior determinante. Esta tensión se construye, entre otras modalidades, en una realidad justificada por criterios de jerarquía ontológica, en la cual los seres humanos se autorrepresentan como cúspide. En términos filosóficos, la antropologización, la desnaturalización y la jerarquización de la realidad han sido la base de múltiples y conocidas tradiciones del racionalismo occidental. En este sentido, también la propuesta de Martha Nussbaum –de inclusión de la naturaleza como una de las capacidades básicas del ser humano– resulta difícilmente compatible con el paradigma holístico de las tradiciones indígenas: “La capacidad de vivir con animales, plantas y toda la naturaleza, cuidando de ellas” (Nussbaum 1999, 58).¹ El planteamiento de capacidades es un argumento antropocéntrico.

¹ En el original: “Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und pfleglich mit ihnen umzugehen”. La traducción es mía.

Una radical incompatibilidad se presentaría desde los mismos conceptos *sumak kawsay* (kechwa/kichwa), *suma qamaña* (aymara) y *ñande reko* (guaraní), puesto que no corresponden, o no podrían ser entendidos en términos análogos, a los conceptos modernos de progreso y desarrollo. A diferencia de algunos planteamientos económicos que se centran en la producción, fenómenos como la pobreza –por ejemplo– se consideran circunstanciales y, en última instancia, absurdos, ya que indicarían desconocimiento sobre el trato adecuado de la naturaleza y, además, como un rechazo de las redes sociales encargadas de mantener la reciprocidad e impedir la pobreza (Viteri Gualinga 2003a). La consideración de la naturaleza en tanto realidad holística, no supeditada a una visión antropocéntrica, es la razón por la que incluso conceptos como la sustentabilidad y el ecodesarrollo son rechazados por organizaciones e intelectuales indígenas porque, además, formarían parte de las estrategias discursivas de las políticas neoliberales del BM y de los gobiernos latinoamericanos (Chuji 2008).

Sin llegar a nombrar explícitamente al *sumak kawsay* y el *buen vivir*, en el año 2000 se publicó un ensayo de Alberto Acosta donde plantea la tesis de que en la elaboración de una “estrategia alternativa de desarrollo” sería necesario “replantarse el objetivo mismo del desarrollo” (2000, 108-109). A partir de Amartya Sen, Acosta argumentó que el desarrollo no podría justificarse sobre el equilibrio resultante del incremento cuantitativo de las variables macroeconómicas. El acento, por lo tanto, no habría que ponerlo tanto en lo que la gente pueda “tener”, sino en lo que puedan “hacer y ser” (109), es decir, “se precisó definir con claridad su objetivo final: el bienestar de la sociedad, a partir de una serie de principios rectores claramente comprendidos: eficiencia económica, social, de género, étnica e intergeneracional; solidaridad y responsabilidad; así como, sustentabilidad ambiental” (109).

Así, pues, habría que replantarse la relación con las cosas revalorizando la manera de actuar:

los ‘funcionamientos’ (*functionings*) de la sociedad y de las personas, según Sen. Cuya preocupación centrarse en lo que las personas y las comunidades pueden hacer en un ambiente de creciente libertad que permita rescatar conscientemente las ‘capacidades’ (*capabilities*) y ‘derechos’ (*en-*

titlements) por parte de los individuos y de la sociedad, no la imposición dogmática de algún modelo predeterminado (Acosta 2000, 110).

Esta sería una perspectiva que coincidiría con tesis elaboradas en la región como, por ejemplo, el desarrollo a escala humana y las propuestas de desarrollo autocentrado para los países andinos de Jürgen Schuldt (Acosta 2000, 132):

El desarrollo visto desde esta perspectiva –planteada por el mismo Sen– implica la expansión de las potencialidades individuales y colectivas, las que hay que descubrir y fomentar. No hay que desarrollar a la persona, la persona tiene que desarrollarse. Y para lograrlo, como condición fundamental, cualquier persona ha de tener las mismas potencialidades de elección, aunque no tenga los mismos medios (Acosta 2000, 110).

En aquel momento, Acosta todavía no se confrontaba explícitamente con el *sumak kawsay*, aunque ya establecía las bases para un *buen vivir* que contemplara una “nueva forma de convivencia con la naturaleza, como eje de un verdadero desarrollo sustentable” (2000, 114, 122). La propuesta alternativa de desarrollo rescataba una dimensión ética “para que la economía vuelva a ser ciencia” (110) y la inscribía en un proyecto político requerido de amplias reformas políticas:

El Estado corregirá las deficiencias del mercado y actuará como promotor del desarrollo, en los campos que sea necesario. Y si el desarrollo exige la equidad, esta solo será posible con democracia –no un simple ritual electoral– y con libertad de expresión, verdaderas garantías para la eficiencia económica y logro del bienestar (Acosta 2000, 110).

Desde el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, en cambio, se asumía que las tradiciones ancestrales eran la base para una concepción de desarrollo que los Estados debían implementar a nivel local, nacional e internacional. Esta propuesta sintetizaría el legado de diversas tradiciones indígenas en el concepto de “desarrollo con identidad” (L. Maldonado 2005). Esta forma de desarrollo mantendría los aspectos relevantes de las tradiciones indígenas: la importancia de un sujeto comunitario, los principios sociales de reciprocidad y

complementariedad, la valoración comunitaria de los bienes y las formas de trabajo comunitario. El presupuesto de relaciones de tipo ritual y sagrado respecto de la naturaleza/tierra no sería compatible con modelos de desarrollo centrados en la extracción de bienes. La ritualización del orden económico toma distancia con respecto a la visión moderno-liberal de una naturaleza sujeta a relaciones fundamentalmente objetuales y comerciales. Esta propuesta iría acompañada de la gestación política de formas de organización social que partirían de las bases y promoverían mayores niveles de participación y democracia. El desarrollo con identidad iría acompañado de una propuesta como el “desarrollo local” que requiere de una política concebida como “gobierno local” (L. Maldonado 2005, 183).

Previamente a la promulgación de las propuestas hechas para la Asamblea Constituyente del año 2008, el *buen vivir* ya había sido planteado, el 22 de noviembre de 2006, en el *Plan de Gobierno del Movimiento País 2007-2011*. En este documento se retomaba el concepto de armonía proveniente de las tradiciones ancestrales y se insertaba en el discurso de los derechos humanos de la ONU. Así, en las bases programáticas de la coalición aparecía la noción de *buen vivir* como confluencia de las tradiciones ancestrales, no occidentales y las liberales: “*Buen vivir* en armonía con la naturaleza, bajo un respeto irrestricto de los derechos humanos” (Alianza País 2006, 3, 10). Una doble perspectiva a la que, además, subyacía una explícita crítica a las nociones de desarrollo centradas en categorías de mercado:

Soñamos en un país en donde los seres humanos convivamos armónicamente con la Naturaleza, con sus plantas, con sus animales, con sus ríos y sus lagunas, con su mar, con su aire, con sus suelos, y todos aquellos elementos y espíritus que hacen la vida posible y bella. Un país en donde no sea posible la mercantilización depredadora de la Naturaleza, en la que el ser humano es una parte más de ella y no su centro destructor (Alianza País 2006, 8).

En este documento se puede observar que, si bien en la definición se considera a la naturaleza como un componente central –en consonancia con la perspectiva de los pueblos ancestrales–, la justificación general de la concepción de desarrollo se hace desde el enfoque de capacidades

de Martha Nussbaum y Amartya Sen, más conocido como “desarrollo humano” (Nussbaum y Sen 1993). El desarrollo comprendería “más que el incremento de la riqueza, la expansión de las capacidades, garantizando la satisfacción de las necesidades intrínsecas del ser humano” (Alianza País 2006, 15). Siguiendo a Amartya Sen, se entendía al desarrollo como “un proceso mediante el cual los objetivos, las libertades y las oportunidades reales de los individuos se amplían para lograr aquello que se valora” (Alianza País 2006, 15).

Sin embargo, también existen autores que sostienen que el *buen vivir* y el *sumak kawsay* proveniente de las tradiciones indígenas tendría que apoyarse en la concepción aristotélica de vida buena para consolidarse como un discurso de “razón pública” (Ramírez Gallegos 2010, 11). Esto sería posible porque la concepción ética del mundo andino (*alli kawsay*) “converge en gran medida con la filosofía ética aristotélica” (49-50). De aquí que Ramírez Gallegos proponga a la felicidad aristotélica como la mejor medida del *buen vivir*. El uso de esta forma de felicidad inscribió el *buen vivir/sumak kawsay* en una ética de fines, y los asumió en la razón pública como política de Estado, concretamente en el “Plan Nacional para el *Buen vivir*”. Ramírez Gallegos presenta el *buen vivir* del plan nacional de desarrollo, desde el enfoque de capacidades de Sen y Nussbaum, como una supuesta alternativa al desarrollo convencional. Los principios rectores de este *buen vivir* serían el respeto a las libertades democráticas y la búsqueda de condiciones de radical igualdad social y material, en el contexto de un manejo sostenible de los recursos naturales. Se necesitaría el fortalecimiento de la sociedad –y no del mercado (como en el neoliberalismo) ni del Estado (como en el denominado “socialismo real”)– como eje orientador del desenvolvimiento social (SENPLADES 2009, 18-19).

Sumak kawsay, más allá del desarrollo humano

Hacia finales del siglo XX, las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* se construyeron en diálogo con el principio holístico de las tradiciones ancestrales, según el cual la vida humana es parte de una unidad vital natural. Esto supuso tomar distancia del principio ontológico-antropológico

de la ruptura y superioridad jerárquica de los seres humanos sobre la naturaleza, una idea que ha dominado en las tradiciones occidentales, sobre todo a partir de la modernidad. En este sentido, el surgimiento del *sumak kawsay* y el *buen vivir* replanteó la matriz antropocéntrica dominante en el amplio espectro de posiciones formuladas alrededor de paradigmas éticos, bien sean objetivistas o subjetivistas.

En el paso del siglo XX al XXI, las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* se elaboraron como críticas a las agendas de desarrollo centradas en el crecimiento económico, para lo cual dialogaron y debatieron con las propuestas basadas en los conceptos de capacidades y desarrollo humano, las cuales habían sido formuladas por intelectuales y organizaciones internacionales. Desde principios de la década de los noventa estos han incorporado temas de sustentabilidad en la agenda internacional del desarrollo ante la mundialización de la crisis ambiental. De esta manera, en los contextos nacionales e internacionales, la institucionalización del *buen vivir* se da según las lecturas nearistotélicas de cuño liberal, en las que se puede observar un desplazamiento y subordinación de la noción ancestral del *sumak kawsay*.

El disciplinamiento de la economía del desarrollo humano que se ha podido rastrear desde principios del siglo XXI ciertamente critica los excesos de la economía convencional. Sin embargo, a diferencia de las nociones implicadas en el *sumak kawsay*, no cuestiona los principios sobre los que se basa dicha economía: acumulación y crecimiento del liberalismo económico. En el fondo, dicha economía no cuestionó la perspectiva colonial implícita en el discurso del desarrollo, en la medida en que supone la integración de formas de vida que difieren de las pretensiones civilizatorias implicadas en el concepto de desarrollo.

Capítulo 9

La antropología amazónica

En las investigaciones recientes se ha reportado la inexistencia de registros de los términos *sumak kawsay* y *buen vivir* en estudios antropológicos y etnográficos anteriores al año 2000 (Bretón, Cortez y García 2014, 14). Esta afirmación aplicaría para Ecuador y otros países andinos que cuentan con nociones análogas en lenguas indígenas. Así, por ejemplo, Sánchez Parga (2011, 37) sigue a Viola Recasens (2011) para plantear que el *sumak kawsay* y el *buen vivir* serían el resultado de una reciente “tradición inventada”, sin antecedentes en estudios etnográficos andinos. Si estas nociones siempre han estado allí –se pregunta Sánchez Parga– y si han ocupado el papel central que se les atribuye en la vida comunitaria de las culturas kichwa y aymara, entonces, “¿por qué cientos de estudios etnográficos sobre esta temática realizados desde la década de los sesenta hasta el año 2000 lo habrían pasado por alto?” (Viola Recasens 2011, citado por Sánchez Parga 2011, 37).

Sin embargo, para el estudio de la Amazonía, al parecer, no son válidas tales afirmaciones. La supuesta inexistencia del *sumak kawsay* y el *buen vivir* se puede objetar, por ejemplo, si se cita una etnografía de Philippe Descola que en la década de los ochenta ya analizaba el *buen vivir*. Este autor dedicó todo un capítulo al estudio de los “Criterios del *buen vivir*” ([1986] 1989, 413-432) del pueblo achuar de la Amazonía ecuatoriana, y allí tradujo como *buen vivir* el término *shiir waras*. Esta información no es insignificante, puesto que, por ejemplo, años más tarde, Viteri Gualinga (2003b), el conocido intelectual y político indígena

de Sarayacu presentó una tesis con el título *Sumak Kausai: Una respuesta viable al desarrollo*, con la que obtuvo un título en Antropología Aplicada por la Universidad Politécnica Salesiana. En su trabajo se puede constatar que dialoga con las tesis de Descola sobre el *buen vivir* o *shiiir waras* achuar. Ahora bien, este ejemplo puede servir de punto de partida para formular algunas interrogantes sobre el origen y la construcción disciplinaria del *sumak kausay* y el *buen vivir* en estudios etnográficos realizados en la región amazónica.

Una primera pregunta es si existen o no investigaciones etnográficas, anteriores al año 2000, que se ocuparon explícitamente del *buen vivir* y términos afines en lenguas indígenas. Con esta pregunta trato de investigar sobre la elaboración de una cierta racionalidad etnográfica, la cual hizo posible la construcción de un campo disciplinario que intervino en la configuración del *buen vivir* con temas propios y recurrentes, y que legitimaron los debates, términos y contenidos. Aquí es de especial interés analizar cómo contribuyó el trabajo etnográfico al análisis de diferentes formas de vida que, finalmente, se sintetizaron en la narrativa del *buen vivir* indígena difundida en la actualidad. Estas consideraciones me llevan a preguntarme ¿cuál fue la racionalidad etnográfica requerida para el surgimiento del *buen vivir*?

No se trata solo de mostrar el apareamiento de un campo disciplinario o racionalidad en abstracto, sino también de analizar su origen en cuanto al diseño, intervención y surgimiento de subjetividades históricas. Al tomar en cuenta la construcción disciplinaria del *buen vivir* es posible preguntar por las relaciones sociales entre actores de diferente orden que, a su vez, se posicionan y repositionan social y políticamente de modo diverso. Es decir, ¿cómo el saber etnográfico dinamizó a nivel disciplinario una política del conocimiento sobre el *buen vivir*, que contribuyó al diseño, surgimiento y legitimación de una cierta subjetividad ancestral?

Además, considerando el origen y el surgimiento disciplinarios del *buen vivir*, puedo preguntar por la economía del saber en la cual un campo disciplinario se erige con el fin de justificar la inscripción de subjetividades, en un momento específico de transformaciones experimentadas en una sociedad capitalista. En este contexto es necesario averiguar cómo algunos estudios etnográficos recrean la antigua cuestión

de integrar formas de vida tradicionales en sociedades sujetas a procesos de modernización y capitalización neoliberal ante la crisis del desarrollo, a finales del siglo XX. ¿Cómo participó el saber etnográfico en la integración de subjetividades ancestrales en los procesos de modernización de las sociedades capitalistas? ¿El disciplinamiento de modos de vida ancestrales llevó a una politización de los mismos sujetos investigados?

El enfoque genealógico que elaboro se distancia de las investigaciones con cierto rezago culturalista, al no explicar, históricamente, la configuración disciplinaria del *buen vivir*. En este sentido, por ejemplo, se presenta al *buen vivir* y a términos análogos, identificados con alguna dimensión “genuina” (Hidalgo Capitán, Guillén y Deleg 2014, 36) o esencial (Oviedo Freire 2011) que se habría mantenido relativamente inalterable ante el movimiento histórico. También me distancio de los análisis que ven en el *buen vivir*, una suerte de “contenido vacío” (Ortiz Lemos 2013), sujeto a efectos ideológicos. A diferencia de estas posiciones planteo que el *buen vivir* forma parte de un proceso disciplinario en el cual sus contenidos son moldeados por una racionalidad antropológica y por el trabajo etnográfico en los pueblos “tradicionales” o ancestrales de la Amazonía. Esto significa que el *buen vivir* está inscrito en el antiguo y extenso proceso de producción de disciplinas dedicadas a la configuración de subjetividades y al diseño de su pertenencia, inclusión y/o exclusión en las sociedades modernas. En este sentido, Gudynas (2011, 8) se percató, sin llegar a desarrollarlo, que el *buen vivir* ya tenía un trabajo previo inscrito en estudios etnográficos. Por ejemplo, una etnografía muy citada en los debates sobre el *buen vivir* es la de Marcel Mauss ([1925] 2009), la cual trata sobre el don en las sociedades arcaicas y su relevancia para las capitalistas. Este estudio resultó ser una especie de programa a largo plazo en el que se puede reconocer el surgimiento del *buen vivir* en la actualidad. Mauss planteaba que el aporte de la disciplina etnográfica radicaría en rescatar contenidos morales presentes en las sociedades arcaicas contemporáneas, con el fin de contrarrestar la pérdida de sentido experimentada por la implementación de las sociedades capitalistas abocadas al lucro, el egoísmo y la guerra:

Así es como el clan, la tribu y los pueblos han aprendido —y eso deben aprender a hacer mañana, en nuestro mundo llamado civilizado, las

clases, las naciones y también los individuos— a oponerse sin masacrarse y a darse sin sacrificarse los unos a los otros. Este es uno de los permanentes secretos de su sabiduría y su solidaridad (Mauss [1925] 2009, 257).

Para la elección de los materiales a analizar uso tres criterios. Un criterio temporal y espacial en el que es posible constatar una explícita continuidad de los debates sobre el *buen vivir* en la Amazonía (Descola [1986] 1989; Mader [1996] 1999; Chase Smith y Wray 1996; Viteri Gualinga 2000a, 2003b). Un segundo criterio es la diversidad etnográfica para indagar el *buen vivir* en estudios hechos entre los pueblos achuar, shuar y kichwa (sarayakus). Un tercer criterio se relaciona con el orden político, pues los materiales elegidos no solo muestran diferentes enfoques del *buen vivir* entre las poblaciones indígenas amazónicas, sino también las relaciones diferenciadas entre ellas cuando se trata de protagonizar y empoderarse como comunidades portadoras de un *buen vivir*, que representan el colectivo de los grupos amazónicos.

En el texto, cada acápite se dedica al análisis de la concepción del *buen vivir* en las siguientes nacionalidades o pueblos: los canelos kichwas, *shiir waras* de los achuar, el *pénker pujústin* de los shuar, el orden moral tradicional de los indígenas amazónicos que comprende varios trabajos etnográficos y el *sumak kausai* de los kichwas sarayakus.

Norman Whitten: *sacha runa*

El trabajo de Norman Whitten ([1976] 1987) sobre el pueblo canelo-kichwa amazónico fue una de las primeras etnografías que aportó a la conceptualización contemporánea del *sumak kawsay*. En su representación del conocimiento de la biosfera y su inserción en ella por parte del *sacha runa* —término genérico para referirse a los canelos kichwa que habitan en los alrededores de la ciudad de Puyo— ya contempla un sistema de relaciones y significados entre la naturaleza y los seres humanos cuya característica central sería la integración:

La estructura de la biósfera, generada por la realidad runa, define un particular sistema de significados, que integra la tierra, la selva y el agua

con el mundo subterráneo y con el cielo. El sistema de significados, a su vez, ofrece una rica gama de relaciones –una base cultural– para la búsqueda del conocimiento, del vigor y de la capacidad de cada individuo (Whitten [1976] 1987, 57).

En el estudio de Whitten no se encuentra una formulación explícita de la noción contemporánea del *sumak kawsay*, en el sentido de una relación armónica o de equilibrio entre la naturaleza y los seres humanos, pero se encuentran todos los elementos sobre los cuales, más tarde, se acuñará dicha noción.

En dicha etnografía la subjetividad *sacha runa* se va configurando como un proceso de autoafirmación que, entre otras cosas, adquiere autonomía con respecto a la tutela de la institución eclesial, de sus misioneros y misioneras, de sus sacerdotes y agentes de pastoral, quienes habían sido portavoces de los intereses del pueblo canelo-kichwa frente al Estado y las empresas de extracción de petróleo. Dicha configuración de una subjetividad política autónoma se observa en la diferenciación hecha entre el *sacha runa* y el *alli runa*. El primero, al que también se refiere con el término de *ayllu runa* –representado como el que conoce y convive en el medio de la selva– se habría amalgamado con el segundo, el *alli runa* o “buen indio cristianizado” (Whitten [1976] 1987, 254), en una circunstancia histórica en la que el desconocimiento, la invisibilización y la integración se constituyeron en políticas del Estado frente a las poblaciones ancestrales amazónicas. La Ley de Cultura Nacional (1972) no era más que la concreción legal de una política de la diferencia implementada por el gobierno del presidente Rodríguez: “No hay problema indio”, “todos nos volvemos blancos cuando aceptamos la cultura nacional” (Whitten [1976] 1987, 302).

Philippe Descola: el *shiir waras* achuar

Del trabajo de Descola ([1986] 1989) quiero destacar dos tesis sobre la representación etnográfica del *buen vivir* en la nacionalidad achuar. Estas debaten la relación cultura-naturaleza de algunas representaciones antropocéntricas y, además, como respuesta, postulan relaciones de equilibrio y correspondencia en esta relación. Primero, el binomio

cultura-naturaleza se define por una especie de equilibrio como centro del *buen vivir* (*shiiir waras*). A diferencia de una sociedad de carácter capitalista, el buen uso de la naturaleza no tiene que ver con la “acumulación infinita de bienes” (Descola [1986] 1989, 415). El objetivo del *buen vivir* es asegurar el equilibrio en la reproducción doméstica para lo cual, únicamente, se requiere explotar una “escasa fracción de los factores de producción disponibles” (421). Es lo que Descola explica en su apartado dedicado a la subexplotación de los recursos como rasgo distintivo del equilibrio alcanzado por una economía orientada al *buen vivir* (416). Dicho equilibrio no se logra por el cálculo racional, propio de una economía de los medios, sino por lógicas que están más allá de la subordinación de las necesidades y los medios para su satisfacción a una “opción deliberativa” (430). Por lo tanto, las relaciones entre cultura y naturaleza en el pueblo achuar pueden ser caracterizadas menos por una “ruptura” que por un *continuum* (434).

Segundo, el análisis de las prácticas de vida muestra que “existe una correspondencia entre los modos de tratamiento de la naturaleza y los modos de tratamiento del prójimo” (Descola [1986] 1989, 437). Las relaciones entre seres humanos, por lo tanto, tendrán que responder a relaciones de carácter armónico, siendo la paz doméstica la piedra angular para reproducir ese continuo de equilibrio en lo humano. Descola no desconoce la eventual y real conflictividad de la vida social. Cuando se refiere, por ejemplo, a la presencia de casos de violencia de género en las sociedades achuar. O, las relaciones hostiles respecto a otros pueblos fuera del propio grupo.

Hay que destacar que la etnografía de Descola busca posicionarse críticamente frente a lecturas economicistas sobre el modo de vida de poblaciones indígenas. En su argumentación la transformación de la base material de las sociedades achuar “está condicionada por una mutación previa de las formas de organización social que sirven de armazón conceptual al modo material de producir” (Descola [1986] 1989, 440). Esta crítica se extiende a una lectura de la historia y las etnografías empeñadas en la ilusión de un retorno al pasado de la humanidad, a la búsqueda de los orígenes o, como las denomina el autor, metafísicas de la nostalgia y extravíos de un cierto evolucionismo retrospectivo que animarían los emprendimientos de algunos proyectos etnográficos.

Elke Mader: el *pénker pujústin* shuar

En 1999, la editorial Abya-Yala publicó una versión española del trabajo de habilitación de Mader, docente del Instituto de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Viena. Se trata de un estudio etnográfico centrado en el análisis de la concepción de la persona, el mito y la visión en las nacionalidades shuar y achuar de Ecuador y Perú. Mader ([1996] 1999) se refiere a la expresión shuar *pénker pujústin*, para señalar que se trataría de su concepción del *buen vivir*, “buena vida” o “bienestar” (108, 121, 166). En su opinión, la representación etnográfica del *pénker pujústin* destaca la importancia de la paz doméstica como expresión armónica de la vida conyugal y de toda la unidad doméstica (167) y coincide con los “criterios del *buen vivir*” que ya habían sido analizados por Descola en el pueblo achuar.

Al igual que Descola respecto al *shiir waras* de la nacionalidad achuar, Mader presenta el *pénker pujústin* como un ideal que involucra todos los aspectos de la vida del pueblo shuar. La representación etnográfica de Mader está centrada en aspectos antropológicos y sociales involucrados alrededor de los rituales destinados a la consecución de las visiones (*arutam*). “El objetivo de las visiones es el incremento de la fuerza vital en su más amplio sentido: de esta idea básica parte la trama flexible, en la cual ha de buscarse el motivo de una búsqueda individual” (Mader [1996] 1999, 166). Se trata de un incremento de la fuerza que se traduce en la obtención de cualidades personales para afrontar, por lo menos, tres grandes ámbitos de su vida que están entrelazados: la autopercepción de los individuos, la vida en comunidad y la reproducción material. El primer aspecto desempeñaría un papel importante para acceder a la “comprensión que todo shuar tiene de sí mismo” en cuanto individuo; el segundo sería clave para analizar “el valor social de las visiones”; y el tercero se refiere a supervivencia física y la obtención de cualidades específicas que harían posible el bienestar.

La práctica de las visiones está directamente vinculada al ideal del *pénker pujústin*, entendido como una preparación espiritual para la vida, ya que dinamiza la adquisición de cualidades personales como el valor, la fuerza, el empeño, el conocimiento y la competencia social (Mader [1996] 1999, 169). En este último sentido, las visiones contribuyen a

la consecución del bienestar aportando a la socialización y la solución de conflictos. Solo hombres y mujeres que se han fortalecido con las visiones pueden afrontar la solución de conflictos y lograr el *buen vivir* (167). En el caso de vendettas y conflictos con otras comunidades también se siguen, en general, los criterios del *buen vivir* para mediar y proceder a la búsqueda de soluciones. En lo concerniente a la distribución de género del trabajo, Mader observa que las tareas asumidas por las mujeres en la sociedad shuar están básicamente vinculadas a las actividades de alimentación de la comunidad y sería la forma específica en la que aquellas consuman la práctica del *buen vivir*.

Descola y Mader coinciden con respecto a su representación etnográfica del *buen vivir* en las nacionalidades achuar y ashuar, respectivamente, debido a un enfoque metodológico común. Sus estudios comparten la perspectiva histórica a pesar de que el primer caso está enfocado a los aspectos de la reproducción material de la vida y, el segundo, a un análisis de los aspectos individuales y sociales vinculados al mito y la visión. Aunque sin negar su aporte, Mader se posiciona críticamente frente a los enfoques estructuralistas cuando intenta acercarse al entramado de relaciones y prácticas específicas de la vida de los ashuar. Este acceso le permite abordar los mitos, representados como visiones, y el *buen vivir*, caracterizado como prácticas de reproducción de varias esferas de la vida individual y social. En este contexto resulta interesante que, para analizar las visiones y el *buen vivir*, Mader tome distancia de las investigaciones hechas en función de los proyectos evangelizadores impulsados por las misiones. Su antropología de prácticas míticas no pretende buscar correspondencias o analogías en ninguna de estas representaciones cristianas (Mader [1996] 1999, 60).

Chase Smith y Wray: el orden moral amazónico

En 1996, la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y la agencia de desarrollo Oxfam América publicaron los resultados del estudio *Estrategias Económicas para el Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas de la Amazonía*. En este estudio se buscaba investigar los resultados negativos de los emprendimientos eco-

nómicos que habían ejecutado las organizaciones indígenas, las ONG y el Estado. A diferencia de otros estudios sobre pueblos indígenas, este tuvo la particularidad de haber contado con la participación activa de las mismas comunidades y de dirigentes de organizaciones locales y nacionales en Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador y Perú. Fue un proceso que permitió reflexionar sobre la realidad económica de los pueblos indígenas y aportar conocimientos propios, como parte del patrimonio intelectual y con la confianza de que los resultados regresarían a las comunidades como “un instrumento que permita la reflexión sobre el tipo de desarrollo que queremos” (Chase Smith y Wray 1996, 5).

Chase Smith, quien participó en el proyecto como investigador para la Oxfam América, señaló que, a diferencia de intelectuales, activistas políticos y clérigos de las décadas de los sesenta y los setenta, que habían visto en las sociedades indígenas una “confirmación de sus creencias en los valores comunales e igualitarios, y una compatibilidad con su orientación socialista” (Chase Smith y Wray 1996, 238), la preocupación central respecto del futuro económico de los indígenas amazónicos sería –en la década de los noventa cuando se realizó el estudio– la de lograr “un modelo alternativo de desarrollo que integre las comunidades a la economía del mercado nacional en términos que sean rentables, sostenibles, ambientalmente convenientes y que preserven los valores de la comunidad” (29). El criterio para la integración de los proyectos económicos indígenas, de acuerdo con Chase Smith, es el de la viabilidad, un concepto que contempla consideraciones, económicas, socioculturales, políticas, ecológicas y técnicas a tomar en cuenta, en el momento de evaluar las iniciativas económicas entre los pueblos indígenas amazónicos. La idea de la viabilidad, por lo tanto, pretendía que estos conocieran los factores globales que podrían afectar a sus empresas: “Es importante que la idea sea comprendida e incorporada en el subconsciente cultural del indígena amazónico, y puesta en práctica en sus iniciativas orientadas al mercado” (225).

El primer paso, para lograr la viabilidad de una iniciativa económica era que los pueblos indígenas amazónicos aprendieran los principios básicos de la economía de mercado y cómo esta economía se veía afectada por la acción del Estado, las condiciones económicas y las condiciones sociopolíticas (Chase Smith y Wray 1996, 234). En segundo lugar tendrían que aprender a analizar localmente si aquellas iniciativas se

articulaban coherentemente a la venta de sus servicios y productos. En resumen: “Deben preguntarse si las condiciones del mercado son favorables para su empresa, si las políticas del Estado apoyan o desalientan la actividad que proponen, o si las condiciones económicas o políticas garantizan suficiente estabilidad” (256). Se trataba, por lo tanto, de un proceso de comprensión, diseño y apropiación de las técnicas de mercadeo o *marketing*. En ese momento, lo que se vio como una nueva economía indígena amazónica surgió vinculada al diseño de cómo poblaciones indígenas podían ser incorporadas a las condiciones generales y particulares de un mercado global: “Las iniciativas económicas que hemos evaluado tienen como meta mejorar la participación de los indígenas amazónicos en la economía del mercado” (256).

Mucho de la viabilidad propuesta en el estudio dependería de la elaboración y puesta en práctica de un orden moral que pueda integrar elementos tan dispares como son una economía de mercado y el “orden moral tradicional” de los pueblos amazónicos (Chase Smith y Wray 1996, 286). Una de las grandes conclusiones del estudio es “la necesidad de remitirse a un orden moral tradicional, como base para construir una ética para manejar la nueva economía” (300). A diferencia de la ética del liberalismo moderno, el aporte de los pueblos amazónicos radicaría en revertir la dicotomía hombre-naturaleza, que fue introducida por la modernidad y la civilización occidental. De aquí que se urja a los pueblos amazónicos a reflexionar sobre la pérdida de su orden moral tradicional y sus consecuencias. Luego necesitarían “reconstruir, deliberadamente, una ética basada en la reciprocidad, moderación y equilibrio para el manejo de sus relaciones con el mundo natural” (272). En este sentido se aseguraba que: “Hay una amplia filosofía indígena amazónica que concibe [que] el hombre y la naturaleza están íntimamente interrelacionados en un sistema único” (256). En resumen, uno de los grandes desafíos para las comunidades indígenas amazónicas y para la economía global del mercado, era desarrollar “una economía que sea tanto económicamente rentable como ecológicamente viable” (271), siendo el orden moral indígena su contribución:

Un elemento clave para enfrentar este desafío es un orden moral que promueva una relación entre los seres humanos y su mundo natural,

con base en el respeto, la interdependencia y el equilibrio. Nuestro estudio, junto con una gran cantidad de literatura antropológica, demuestra que las sociedades indígenas amazónicas se basaban en tal orden moral (Chase Smith y Wray 1996, 271).

La propuesta apela a la existencia de constantes culturales o valores para explicar la especificidad o identidad de un grupo (Chase Smith y Wray 1996, 256). En el caso de los pueblos indígenas amazónicos estaríamos hablando de la economía del don, la cual supone la reciprocidad, según Marcel Mauss: “la esencia misma de la economía del don, lo que mantiene a los bienes fluyendo de un lado al otro, es la obligación de devolver. El orden moral obliga al receptor, al que está en deuda, a dar algo en el futuro” (Chase Smith y Wray 1996, 283). De la misma manera que argumenta Mader, la economía del don no tiene por objetivo la acumulación de bienes y más bien trata de la subsistencia de la colectividad: “La economía indígena del don, destinada a satisfacer las necesidades de subsistencia, es crucial para el desarrollo a largo plazo; los valores tradicionales son no solamente válidos, sino esenciales para que esta parte de la economía indígena funcione” (Chase Smith y Wray 1996, 283).

Ahora bien, una vez que se ha elaborado un “modelo abstracto” (Chase Smith y Wray 1996, 155) de la economía indígena –que hace posible la introducción del debate entre los pueblos amazónicos y la aglutinación de sus elementos comunes, a pesar de su diversidad real– habría que introducirlo en el debate general sobre el desarrollo. Para ello se utilizó el concepto de desarrollo autónomo, el cual incorporó al menos tres aspectos: el esfuerzo de los mismos pueblos amazónicos para redefinir una noción de desarrollo que tuviera mayor alcance ya que tomaba en cuenta a las generaciones futuras; la ampliación de los contenidos del desarrollo al integrar aspectos de los rituales, la cosmología, el arte y las relaciones humanas, más cercanos a las representaciones y formas de vida indígenas; el empoderamiento de hombres y mujeres en los procesos comunitarios, lo cual impulsara una dimensión política autónoma (307).

El desarrollo autónomo debe responder al desafío de mantener un papel central para la reciprocidad, la cual deberá actuar como la sustancia aglutinadora de la sociedad, incluso a medida que se desarrolla una

mayor eficiencia y ganancias con la relación entre los indígenas amazónicos y la economía de mercado (Chase Smith y Wray 1996, 307).

La propuesta del desarrollo autónomo se basaba en reconocer las diferencias culturales de las poblaciones ancestrales. Esto se puede analizar como uno de los escenarios de elaboración del *sumak kawsay*, tanto por lo que supone la reivindicación cultural del concepto, como por su inscripción en los debates de reformulación del Estado. Sin embargo, en su contexto de emergencia, el “desarrollo autónomo” tenía más que ver con una operación de integración en el Estado liberal, a través del reconocimiento de una cierta diversidad cultural, sin que esto supusiera el uso de categorías de orden postcolonial, aunque sin dejar de expresar una crítica a la condición colonial:

El desarrollo autónomo de los pueblos indígenas reconoce y promueve [...] la afirmación del valor intrínseco de las prioridades culturales de cada pueblo y su derecho a seguirlas en el contexto del Estado. Pero también demanda que los Estados se descolonicen y se despojen de las estructuras de dominación que restringen la creatividad y el crecimiento pluralista (Chase Smith y Wray 1996, 307).

“Los indígenas amazónicos necesitan urgentemente desarrollar un orden moral nuevo que integre la vida económica con orientación al mercado, al resto de su sociedad” (Chase Smith y Wray 1996, 286).

Carlos Viteri Gualinga: el *sumak kawsay*

En el año 2003, Carlos Viteri Gualinga, presentó su tesis de licenciatura sobre *Sumak Kawsai: una respuesta viable al desarrollo* (2003b), en la carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana. A diferencia de los trabajos que he analizado hasta aquí, no se trata de un estudio de una persona externa vinculada a las comunidades indígenas amazónicas por objetivos laborales o investigativos, tampoco de una iniciativa donde dirigentes y comunidades indígenas participan en investigaciones lideradas por especialistas en desarrollo que tampoco pertenecen a las comunidades investigadas. Se trata de

trabajos de dirigentes e intelectuales indígenas vinculados a procesos gestados por las mismas organizaciones indígenas. El trabajo de Viteri Gualinga corre paralelo a un proceso comunitario y organizativo que asumió explícitamente el ideal del *sumak kawsay*, o “vida en plenitud” del pueblo sarayaku (Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku 2003, 89).

En la tesis, Viteri Gualinga dedica un apartado al tratamiento explícito o conceptualización del *sumak kawsay*. A diferencia del trabajo de Hidalgo-Capitán, Guillén y Deleg (2014, 36), el cual destacaba la interpretación “genuina” del *sumak kawsay* basada en el pensamiento indigenista ecuatoriano, indago en el debate previo y paralelo a la emergencia pública del *sumak kawsay*, que se dio en los aportes etnográficos (Descola [1986] 1989; Mader [1996] 1999), y en la antropología del desarrollo, los cuales contribuyeron a acuñar la noción investigada. La sustentación del *sumak kawsay* que Gualinga presentó en 2003 supuso un esfuerzo de síntesis que no hubiera sido posible sin el previo y explícito aporte de la literatura etnográfica especializada que ya se había referido a diversas versiones del *buen vivir*, a partir de investigaciones en comunidades indígenas amazónicas como la achuar y shuar, entre otras. Esta tarea estaba muy vinculada a un trabajo organizativo y político, lo cual permitió el surgimiento de subjetividades indígenas amazónicas. Esto sucedió en un abigarrado contexto de transformaciones de carácter global, en las que tales subjetividades se redefinían en los nuevos contextos del mercado y de sus relaciones con el Estado.

Viteri Gualinga (2003b, 46) tradujo el término kichwa *sumak kausai* al español con la expresión *buen vivir* o “vida armónica”. Se trataría de un “concepto formado por dos palabras: *sumak*: lo bueno, lo bello, lo armónico, lo perfecto, lo ideal, y *kausai*: vida, existencia”. El contenido de este concepto aludiría al ideal de vida de los pueblos indígenas amazónicos:

El *sumak kausai* como el ideal del *buen vivir* o vida armónica para los runa implica: territorialidad, conocimiento –factor clave de productividad y relación con el cosmos *sacha* (selva), abundancia de especies del mundo animal, suelos fértiles, aguas saludables y generosas, producción de la diversidad agrícola, relaciones de solidaridad y reciprocidad,

compartición e intercambio de bienes de consumo, y relación de respeto con lugares e identidades de la esfera trascendente de la selva (Viteri Gualinga 2003b, 47).

Me interesa destacar que el concepto logra un nivel de generalidad que sintoniza con algunos aportes etnográficos y debates mencionados sobre economía del desarrollo, entre otros, en el marco de la crítica y la búsqueda de alternativas por parte de organizaciones indígenas, fundaciones para la defensa del ambiente e instituciones de desarrollo e intelectuales.

La emergencia explícita del *sumak kawsay* se avivó en el contexto inmediato de los debates regionales vinculados a la realidad de los pueblos indígenas, y a la búsqueda de alternativas en medio de la crisis del desarrollo, la superación de la pobreza y las consecuencias de la explotación petrolera. Estos fueron debates de carácter regional y global en los cuales Viteri Gualinga participó activamente. El término ya había aparecido en el año 2000, cuando Yaberla opuso el *sumak kawsay* a los resultados de los proyectos de desarrollo de la década de los noventa, entre los pueblos indígenas: “*Sumak kawsay* o destrucción total” (Yaberla 2000). Viteri Gualinga presentó ese mismo año una ponencia en el seminario *Democracia, Pobreza y Exclusión Social en el Ecuador* que fue patrocinado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Corporación de Estudios para el Desarrollo, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el International Institute for Democracy and Electoral Assistance y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Viteri Gualinga (2000a, 152) planteó que una posible salida habría que buscarla en las “cosmovisiones” de las mismas nacionalidades y pueblos indígenas, puesto que la solidaridad y la reciprocidad, que caracterizan la economía y la cultura de las sociedades indígenas, así como una “visión holística de la vida”, serían la mejor manera de afrontar la pobreza (148).

También en ese año, Viteri Gualinga participó en un debate sobre alternativas a los impactos ecológicos negativos originados por la extracción del petróleo en la Amazonía. En su ponencia *Economía petrolera vs. Economía comunitaria: respuestas locales* describió a la huerta o chacra de la economía indígena amazónica caracterizándola en sintonía

con el *sumak kawsay*, aunque sin referirse explícitamente a este. En ese momento, Viteri Gualinga planteó que su propuesta no era solo una respuesta a la economía petrolera, sino que se extendía con el fin de lograr “una interrelación entre conocimiento desarrollado históricamente, la economía de la reciprocidad y la articulación al mercado de algunos productos agrícolas, extractivos y artesanales” (Viteri Gualinga 2000b, 214), ideas que coincidían con lo que previamente había sostenido Chase Smith. Con todo, el pragmatismo de sus propuestas no negaba el proyecto global de “una nueva forma de economía ni exclusivamente indígena como tampoco capitalista” (Viteri Gualinga 2000b, 215).

En la tesis de Viteri Gualinga (2003b), la generalidad lograda por el término *sumak kawsay* se encuentra acompañada de una perspectiva político-epistemológica anticolonial y decolonial, en el marco de la reafirmación de procesos identitarios por parte de las organizaciones y las nacionalidades indígenas, en el que confluye la perspectiva poscolonial de Dipesh Chakrabarty, Serge Latouche y Aníbal Quijano. En este marco, Viteri Gualinga representa al *sumak kawsay* como una respuesta viable que haría posible la superación de la economía de mercado, a diferencia del sentido pragmático y propositivo de las alternativas que no cuestionan la sociedad capitalista.

La antropología amazónica y el *sumak kawsay*

La irrupción contemporánea del *sumak kawsay* en Ecuador no hubiera sido posible sin dos décadas previas de estudios etnográficos que tematizaba, explícitamente, las formas de vida de las comunidades amazónicas ancestrales achuar, shuar y kichwa, entre otras. Fueron aportes etnográficos para la construcción del *buen vivir* como representación homogénea de formas de vida diferenciadas. El surgimiento de un terreno de debates sobre el *buen vivir* resultó de cuestionar una racionalidad antropológica orientada por criterios historicistas y economicistas que sostenía la antítesis entre naturaleza y cultura. Esta racionalidad está en la base de algunas propuestas de desarrollo enmarcadas en la noción del desarrollo convencional. De aquí que el *buen vivir* recurra a relaciones

de equilibrio y armonía para dar cuenta de prácticas económicas y simbólicas, destinadas a la reproducción social. Esto, a su vez, requiere que las relaciones sociales no se definan al margen de las relaciones holísticas que se funden con su medio natural.

A finales del siglo XX, el *buen vivir* fue el camino tomado por diversas instituciones y organizaciones –entre las que destacan las de cuño indígena, las ONG y el Estado–, todo ello con el fin de buscar una alternativa de desarrollo que integrara a las poblaciones indígenas amazónicas en una economía de mercado de carácter global. El *buen vivir* de los estudios etnográficos sistematizó un cierto orden moral ancestral que se amalgamó con el discurso del desarrollo, el cual fue recreado por un entramado de organizaciones a partir de los criterios de reconocimiento e integración de las diferencias culturales. Dicho proceso incluyó la promoción y vinculación de emprendimientos de organizaciones indígenas bajo el lema de la sustentabilidad. Esto representó un intento de integración o cooptación de la diversidad representada por el *buen vivir* ancestral, en el engranaje global del desarrollo. Fue en este momento, sobre todo con la emergencia de actores políticos indígenas, cuando apareció la noción del *sumak kawsay* como discurso en disputa sobre la viabilidad y sentido del desarrollo sostenible.

La construcción de una cierta racionalidad antropológica es parte de la dinámica de construcción de una subjetividad política, en la que intelectuales, dirigentes y comunidades indígenas de la Amazonía, así como también actores no indígenas, sistematizan sus procesos, prácticas y reivindicaciones en debate con los saberes y las disciplinas occidentales y no occidentales. Esto lo hacen en función de un proceso de descolonización del conocimiento y la constitución de un campo de saber y poder en pugna con las disciplinas e instituciones funcionales a la recomposición del régimen de desarrollo. Ocurre a fines del siglo XX, durante las transformaciones del mercado en su momento neoliberal.

Capítulo 10

La filosofía intercultural andina

En este capítulo me pregunto sobre la construcción de un saber o de saberes, cuya legitimidad filosófica se justificaría con el legado conceptual de las tradiciones indígenas (Terán Dutari 1997; Paladines Escudero 2011) en la región andina. Por ejemplo, se habla de filosofía andina (Estermann 1998), pensamiento andino (Guerra 1992), cosmovisión andina (Moreno Romero 1983), filosofía indígena (Terán Dutari 1997; Paladines Escudero 2011), ciencia ancestral (Rodríguez 1999) y epistemología andina (Rojas 2005). Estas formulaciones muestran un campo disciplinario en construcción, en el cual se pueden ubicar, al menos, tres grandes debates: la emergencia de una subjetividad indígena o ancestral, la construcción de una diferencia histórica vinculada a la región andina y el surgimiento de un discurso filosófico de carácter interdisciplinario e intercultural.

No existen estudios que, desde una perspectiva histórica, den cuenta de estos debates en Ecuador. Para cubrir este vacío me pregunto: a) ¿cuál ha sido la dinámica interdisciplinaria que ha operado en la construcción de un discurso filosófico andino-indígena, en Ecuador a finales del siglo XX?; b) ¿cuáles transformaciones disciplinarias han sido usadas en la construcción de un paradigma filosófico andino de carácter intercultural?

Me aproximaré a los diversos abordajes disciplinarios para indagar, históricamente, sobre la construcción interdisciplinaria de un saber filosófico basado en las tradiciones indígenas en dicha región. Estos saberes se han gestado en el marco de transformaciones que van más allá del

ejercicio interdisciplinario, y han sugerido la creación de nuevos campos de saber que han desafiado los criterios que, en algunas tradiciones occidentales dominantes, se consideraban como disciplinariamente legítimos. El análisis histórico de la construcción de este campo de conocimiento ilustra la emergencia de un paradigma filosófico de carácter intercultural. El objetivo de este capítulo es mostrar el entramado interdisciplinario en el que se ha construido el discurso filosófico intercultural en Ecuador, durante finales del siglo XX y principios del siglo XXI.

Me plantearé tres hipótesis con el fin de abordar las preguntas que realicé: a) el fortalecimiento de un discurso filosófico andino ocurre en un momento de transformaciones en las que se vislumbran condiciones políticas y epistémicas para el empoderamiento de los paradigmas de conocimiento que emergen fuera de la órbita occidental; b) la elaboración actual de un discurso filosófico andino ha operado desde una agenda intercultural que cuestiona las tradiciones filosóficas monoculturales y, como consecuencia; c) ejercer una filosofía intercultural de raigambre andina conlleva una dinámica de transgresiones y transculturalizaciones, cuyo resultado es la diversificación de la producción filosófica por la acción conjunta con otros saberes subalternizados.

Estas transformaciones disciplinarias se pueden analizar desde el trasfondo epistémico planteado por un paradigma intercultural que confronta al logocentrismo europeo-occidental. Tal perspectiva epistémica amplía la posibilidad de producir conocimiento a través de las racionalidades polilógicas (Wimmer 1990; Fernet-Betancourt 1994; Estermann 1998). La principal consecuencia de esto no es la creación de un campo de conocimiento supracultural que sintetice una diversidad de perspectivas, sino que, parafraseando a Wittgenstein, gracias a ello emergerán formas de vida culturalmente diferenciadas. Los saberes andinos o indígenas surgen como saberes de la diferencia para una constelación de conocimiento que promueve modos de vida plurales. Esto ocurre porque, en este proceso, se transgrede la restricción occidental que limita el conocimiento a un movimiento que va del mito al logos. Esta restricción, a su vez, va acompañada del prejuicio epistémico que asigna a la palabra escrita mayor dignidad intelectual, en desmedro de los conocimientos que surgen de las formas de vida centradas en la oralidad. Sin embargo, considero que una racionalidad andina no se da al

anular la universalidad reclamada por las tradiciones de conocimiento que han surgido de matrices occidentales, sino, más bien, instaurando un campo de trabajo donde los criterios de generación de conocimiento se orienten por la reproducción de condiciones de vida culturalmente diferenciadas.

En mi análisis, entiendo el empoderamiento de los saberes andinos como gestión o entramado de poderes en los que está inscrita la producción de conocimientos. De aquí que, inspirado por la tradición genealógica de Nietzsche y Foucault, argumento que las transformaciones operadas en diversas disciplinas encuentran su correlato en la elaboración de discursos de identidad insertos en la lucha política. Los saberes andinos se presentan como un asunto de la política o, más exactamente, de la geopolítica porque, según lo que proponen Walsh (2001) y Quijano (2000), ponen en cuestión la colonialidad del saber implícita en los regímenes de verdad que hicieron de la otredad vital, cultural y epistémica, un motivo de subalternización. Se trata de luchas de resistencia en las que se abre un campo de trabajo para las formas de conocimiento generadas a partir de dinámicas colectivas, locales y plurales. Estas son transformaciones que, en algunos casos, sugieren que la academia replantee sus instituciones y roles en los que, tradicionalmente, se ha querido comprender y justificar la profesión del intelectual.

En los acápites de este capítulo reconstruyo los campos de conocimiento que permitirán indagar sobre la construcción interdisciplinaria de una filosofía intercultural andina. Por ejemplo, al estudiar el movimiento de la historia de las ideas en Ecuador podré describir su propuesta de recuperar el pensamiento indígena con las fuentes de la Colonia; y explorando sobre Filosofía y la Teología de la Liberación rastrearé sus discusiones sobre una filosofía indígena andina (Moreno Romero 1983; Proaño 1988; Terán Dutari 1997; Enríquez 2004); en el quehacer antropológico se ha analizado el legado de las poblaciones originarias a una “cosmovisión andina” (Tatzo y Rodríguez 1998); desde aportes marxistas se ha tratado de empatar las tradiciones andinas con un proyecto socialista (Cueva 2007; Sandoval 2005); la perspectiva de una filosofía intercultural acuñó categorías para una filosofía andina (Fornet-Betancourt 1994; Estermann 1998; Universidad Intercultural Amawtay Wasi 2004). También hay aportes cuyo tema es el fundamento científico necesario

para la justificación de una “epistemología andina” (Ramírez Eras 2000; Rojas 2005). Otros aportes que se destacan son los estudios culturales, al haber puesto en escena una perspectiva de trabajo geopolítica y post-colonial, desde los saberes andinos y afros (Walsh 2001; Mignolo 2005; Ruiz 2004b).

Movimiento de historia de las ideas en Ecuador

A nivel disciplinario, el fortalecimiento de un discurso filosófico de raigambre indígena supone una profunda reconsideración del discurso de la cultura nacional que había sido dinamizado por el movimiento de historia de las ideas y la Filosofía de la Liberación. Así, se puede observar que la globalización económica y cultural de las décadas de los ochenta y los noventa trajo consigo una perspectiva homogenizadora que, en parte, relativizó los parámetros nacionales y potenció los discursos de la diferencia. En este contexto, los saberes andinos y su concreción como disciplina filosófica surgieron como crítica a un discurso multicultural que, en realidad, impulsaba una práctica monocultural de cuño liberal-occidental.

Autores y autoras del movimiento de historia de las ideas dieron cuenta del carácter colonial de la historia latinoamericana y el “etnocentrismo del pensamiento occidental” (Paladines Escudero 2011, 157), y lo consideraron una causa central de la marginación del pensamiento indígena en la historia de las ideas. De acuerdo con Paladines Escudero (2011, 157-158):

Para los cánones tradicionales la filosofía indígena no califica como tal, ya que no nació en Grecia, no es académica, no responde a la racionalidad metódica y sistemática determinada, no es ciencia en sentido estricto y no logra aún separar a la reflexión filosófica del mito o de la religión.

La solución estaría en recurrir a la noción de sujeto para esclarecer cuál sería la especificidad de la filosofía. Una vez despejada la pregunta por el “sujeto andino indígena” (Paladines Escudero 2011, 158), se podría justificar la especificidad de la filosofía andina-indígena:

En pocas palabras, lo de filosofía indígena no es una simple determinación geográfica, étnica o racial, externa de la filosofía, sino una acción cualificadora que le es interna, sea por el sujeto, sea por el objeto, sus tesis e incluso por su metodología o las formas de hacer tal filosofía (Paladines Escudero 2011, 158).

Justamente, con el objetivo de recuperar el aporte de un pensamiento propio de las subjetividades indígenas, el movimiento de historia de las ideas emprendió la explicitación de dicho legado. Por ejemplo, en la *Revista Historia de las Ideas* aparecieron aportes cuyo principal objetivo era utilizar los documentos de la época colonial, para recuperar información sobre el “mundo andino” (Rivara de Tuesta 1992, 231) anterior a la Conquista, así como también para visibilizar el “pensamiento indígena” (Bareiro Saguier 1992, 224) o la “visión del mundo indígena” (Cordero de Espinosa 1990, 11).

Ciertamente, este movimiento criticó el carácter eurocéntrico y colonial de los proyectos modernizadores, sin embargo, sus propuestas y alternativas no dejaron a un lado las categorías occidentales. Por el contrario, la filosofía intercultural radicaliza su crítica al orden occidental en el que se concibieron las categorías de nación, cultura y pueblo. La filosofía andina problematiza estas categorías, pero no se identifica con el programa postmoderno de relativización de las utopías y exaltación de prácticas emancipadoras centradas en los individuos. El discurso andino-indígena, más bien, requirió de una perspectiva epistémica de carácter intercultural donde el protagonismo de nuevos actores sociales, particularmente de las poblaciones originarias y afroamericanas, permitió el replanteamiento y la búsqueda de alternativas conceptuales y políticas de carácter local y colectivo.

Filosofía y Teología de la Liberación

La sistematización explícita de una filosofía indígena se puede documentar a principios de la década de los ochenta. Moreno Romero (1983) publicó una introducción a la filosofía indígena cuyo marco de reflexión es la provincia de Chimborazo en la región andina ecuatoriana.

Su hipótesis fue que la dimensión y práctica de lo sagrado representa el centro aglutinador de la visión del mundo indígena. En primer lugar, se acercó, históricamente, a lo que denomina el “sustrato mítico-mágico” de los pueblos indígenas, sustrato que seguiría vigente y constituiría el “ethos” de estos pueblos. En segundo lugar, Moreno Romero describió, fenomenológicamente, los principales conceptos del pensamiento filosófico indígena –el ser, el tiempo y la tierra, la libertad, el conocimiento y la acción –, basándose en la categoría “estar siendo así” del filósofo argentino Carlos Cullen. Esta se referiría a “la autoconciencia-nación consigo mismo”, a “la racionalidad de la vida”, a “la razón de los pueblos que meramente están” (Moreno Romero 1983, 106). Este autor complementó su tesis con el discurso de liberación de Dussel, al ver que la situación histórica del pueblo indígena era de radical exterioridad frente a la condición moderna.

La filosofía indígena en la versión de Moreno Romero representaba la expresión filosófica de los sectores eclesiales identificados con la Teología de la Liberación. En este sentido, se destacó la labor pastoral del obispo Leonidas Proaño, en la provincia de Chimborazo. En el discurso que pronunció al recibir el doctorado *honoris causa* en Filosofía, por la universidad alemana de Saarland, en 1988, se aprecia que Proaño no solo veía en los pueblos indígenas de su época a los protagonistas privilegiados de la opción por los pobres, sino que también encontraba una gran compatibilidad entre el mensaje bíblico del Génesis y el sentido profundo que la tierra adquiere en la cosmovisión indígena. Proaño retomó una declaración del Departamento de Misiones del CELAM, del año 1985, para asegurar que los indígenas mantienen una relación mística con la tierra (Proaño 1988). Estas declaraciones las hizo cuando era presidente del departamento de la Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. En el fondo, se trata del mismo mensaje que Moreno Romero ya había anotado pocos años antes en su texto *Introducción a la filosofía indígena: desde la perspectiva de Chimborazo*: “la vinculación del indígena con lo sagrado representa el camino religioso de la humanización, lo que coincide con la finalidad del cristianismo: ‘evangelizar a los pobres, anunciar la libertad a los cautivos y a los ciegos la vista’” (1983, 226).

La elaboración de un estatuto filosófico para un “pensamiento andino” se ha presentado como un campo problemático, sobre todo porque

rompe con el canon filosófico occidental (Guerra 1992). En esta perspectiva también reflexionó Terán Dutari (1997), quien se cuestionaba si tendría o no futuro una “filosofía indígena”. Desde una perspectiva fenomenológica, este autor pensó sobre tres aspectos: el discurso filosófico o forma de la filosofía indígena, los sujetos que la encarnan y los contenidos, estos últimos provenientes de una concepción particular del mundo, del ser humano y de lo sagrado. A partir de estos elementos respondió afirmativamente sobre el futuro del pensar filosófico indígena, en el ámbito de la civilización global posmoderna. En su opinión, la concepción indígena del mundo sería capaz de vivificar la institución social, guiada por los ideales de derecho, de justicia, pero tentada a alienarse en el puro igualitarismo y libertarismo indiferenciado y cruelmente competitivo. Sin embargo, vio un potencial en la concepción indígena de lo sagrado ya que podría redimir y orientar a todas las instituciones, especialmente la institución económica, sojuzgada hoy por la libre empresa, con débiles controles y un mercado omnipotente. En consecuencia, la concepción indígena de lo sagrado podría devolverle su fin trascendente, de naturaleza ética, moral y religiosa (Terán Dutari 1997).

Ideas similares expuso Guillermo Enríquez en su ponencia para el XV Congreso Interamericano / II Iberoamericano de Filosofía, en el año 2004. En esta reivindicó una supuesta compatibilidad entre la filosofía andina y el mensaje cristiano. Para Enríquez (2004) en la filosofía andina se reconoce que no hay una racionalidad simplemente universal, sino que la razón siempre existe inculturada y que, solo desde esta condición, accedería a cierta universalidad. Analizó los desafíos presentados a la filosofía andina desde la postmodernidad hasta la globalización. Sin que lo mencione el autor, en realidad, dicha universalidad es asumida como trasfondo desde el que el mensaje cristiano se abre al encuentro histórico con el mundo andino. Esto sería posible porque la concepción de lo sagrado en la cosmovisión andina involucra la totalidad de la experiencia humana para dignificarla y darle un valor absoluto, lo cual sería compatible con la visión cristiana. Al respecto, Enríquez se remite a autores del escenario latinoamericano que han trabajado, filosóficamente, las implicaciones culturales de los procesos de evangelización en el mundo andino, tal es el caso de Scannone, Ellacuría, Terán Dutari y Estermann. A diferencia de lecturas postmodernas –desentendidas de responsabilidades

sociales– y frente a la arremetida neoliberal del mercado en la época de la globalización, Enríquez rescata de las tradiciones indígenas una experiencia religiosa que inspiraría al conjunto de las instituciones (Enríquez 2004).

Antropología

También se pueden encontrar aportes para un discurso filosófico indígena desde una matriz antropológica que rescata la relación de las poblaciones indígenas con el ambiente. Este aspecto adquirió relevancia especialmente como una alternativa ante los fracasos de modelos económicos neoliberales que, durante el gobierno de León Febres Cordero, a mediados de la década de los ochenta, hicieron sentir sus traumáticas consecuencias sociales y ambientales. En el año 1983, la editorial Abya-Yala publicó *El indígena y la tierra*, una compilación de las actas de la Conferencia de Ginebra (1981), donde se recogía el trabajo de los organismos gubernamentales y no gubernamentales, así como de las delegaciones de las organizaciones indígenas. En este documento se describen experiencias latinoamericanas y de otros continentes, sobre todo en lo referido a la filosofía india y a la filosofía indígena. También se destaca que la tierra es el centro de la forma de vida de las poblaciones indígenas y, además, hay una coincidencia respecto a las consecuencias negativas de los modelos económicos industriales y de la técnica moderna. Así, por ejemplo, en el informe de la comisión sobre filosofía indígena, a cargo de la International Treaty Council, “la característica principal de la filosofía indígena es un gran amor y respeto por la calidad sacra de la tierra”. También en el informe del Movimiento Indio Tupaj Katari de Bolivia: “El indio, de acuerdo con los principios cósmicos de la naturaleza, es la misma Pacha Mama (Tierra); la relación del hombre con la tierra es la que forma su ciencia y su cultura” (Abya-Yala y MLAL 1983, 25, 47).

También es importante una compilación de textos que Abya-Yala publicó, en 1989, bajo el título *Los guardianes de la tierra. Los indígenas y su relación con el medio ambiente* (De Armellada 1989). Aquí consta el Pronunciamiento del Primer Seminario sobre Ideología, Filosofía y Po-

lítica de la Indianidad, con el título *Filosofía e ideología de la indianidad*, realizado en Perú, del 4 al 7 de julio de 1983, que fue organizado por el Consejo Indio de Sud América (CISA) y la Federación de Comunidades. En este se declaró que el pensamiento y vida de los pueblos indios se basan en cuatro principios: la “dialéctica”, entendida como contradicciones no antagónicas; el “materialismo armónico”; el “orden cósmico”; y el “colectivismo” y “comunitarismo” como formas de vida (De Armellada 1989, 235-242). En la misma publicación también consta el aporte de Verónica Naikiai, indígena amazónica, sobre el “Uso del ecosistema en el antiguo pueblo shuar”, con lo cual la perspectiva andina inicial se amplió a una visión indígena que recogía el legado de las poblaciones amazónicas. Más adelante, en 1992, Alberto Taxo, indígena de la provincia de Cotopaxi, llamaba la atención sobre “La concepción runa de la economía”, argumentado que, a diferencia del pensamiento moderno economicista, la cosmovisión indígena entendía al mundo y a los seres humanos desde una concepción integral. En su opinión, había que lograr un equilibrio entre las personas y entre estas y la *pacha mama* o madre naturaleza. Esto derivaría en una forma de vida que respetase el principio andino de la reciprocidad (Taxo [1992] 1999, 155-166). Además, en 1992, Pablo Guaña, autor originario de Cayambe, publicó un texto sobre la cosmovisión indígena.

Posteriormente, Tatzo y Rodríguez (1998) publicaron *La visión cósmica de los Andes*. En este texto, los autores anunciaron el “despertar de la humanidad” o, mejor dicho, el “retorno”, a la “visión telúrico cósmica de los Andes”, la cual habría alcanzado su esplendor y caída abrupta con la llegada de los conquistadores europeos. Esta profecía habría cristalizado en el gran levantamiento indígena ecuatoriano de junio de 1990. Los secretos de dicha visión habrían sido escondidos por personas ancianas y sabias e iniciadas, reunidas en cofradías que sobrevivieron a la catástrofe civilizatoria. La publicación contendría saberes y conocimientos con los que se retornaría a aquella cultura ancestral: elementos históricos sobre los denominados hijos del sol, una suerte de cosmogonía sobre el apareamiento de los tres mundos en las tradiciones andinas, un concepto de vida en perspectiva cosmológica, la concepción del tiempo como retorno (*pachakutik*) y, finalmente, el papel central de la región andina en esta nueva era. En su opinión, “los Andes ecuatoriales serán, por

designios de esferas superiores, la tierra de una nueva Humanidad Solar, donde los hombres-kondor volverán a abrir sus alas” (Tatzo y Rodríguez 1998, 123).

El mismo Rodríguez (1999) publicó *La sabiduría del kondor. Un ensayo sobre la validez del saber andino*. Manteniendo la idea de una profecía anunciada en la “visión cósmica de los Andes”, el autor profundizó en sus explicaciones sobre el carácter de la “Ciencia ancestral”, “Ciencia de los orígenes del cosmos” o “Visión telúrico-cósmica” de los Andes, las cuales, según argumenta, habrían sido mantenidas por grandes *yachags* desde tiempos inmemoriales. Esto, sin embargo, no significa que su intención sea desmerecer los aportes de la ciencia y la técnica occidental, sino más bien retornar a fuentes ancestrales y conjugarlas con las realizaciones técnicas del presente. El autor considera su trabajo como un aporte al proyecto de educación intercultural bilingüe para revalorizar saberes y modos de vida vernáculos:

Esperamos que este libro contribuya al desarrollo de la educación bilingüe intercultural en Ecuador y la subregión andina, ya que volver a encontrar el valor ancestral de nuestra ciencia significa devolver al runa la alegría de vivir y ser, de sentir y participar en el ritmo cíclico de la Madre Tierra (Rodríguez 1999, 17-18).

En el libro se contrastan las cosmovisiones occidental y andina, y se especifica lo que sería una sabiduría andina en términos de una *pachasofía*. Además, se presentan las ciencias andinas para su reactualización.

Marxismo y socialismo

De cara a la pregunta por la relación que se ha dado entre discursos provenientes de las tradiciones marxistas y aquellas de raigambre indígena, en primer lugar he de referirme a algunas reflexiones hechas por Agustín Cueva (2007) sobre el movimiento indígena ecuatoriano, hacia finales de la década de los ochenta. En el caso de Ecuador, este autor sostiene que existe una extensa y compleja relación histórica entre la izquierda y el movimiento indígena. Ambos movimientos convergieron en la lucha contra la situación de sometimiento que viven los pueblos indígenas

y, en general, los sectores depauperados que padecen las relaciones capitalistas de explotación presentes en la sociedad ecuatoriana. Sin desconocer la existencia de posiciones que consideran fundamentalmente incompatible una relación entre planteamientos marxistas e indigenistas –a las que el autor califica de “neointigenismo romántico” o “etnopopulismos”–, la propuesta de “plurinacionalidad” planteada por la CONAIE confronta a un Estado-nación construido sobre la base de la opresión y la discriminación, lo cual ha impedido un proyecto nacional plural. De este modo, cuando se reconozca la diversidad existente, entendida como diferencia entre iguales (social, económica y políticamente) y no como desigualdad impuesta estructuralmente, se facilitaría la integración del país. En otras palabras, Cueva llama la atención sobre el hecho de que el movimiento indígena ecuatoriano buscaría un equilibrio entre reivindicaciones étnicas y de clase. Por eso critica el romanticismo o etnicismo postmoderno de Sánchez Parga, cuando este plantea que la afirmación cultural necesariamente tendría que llevar a una ruptura entre el movimiento indígena y las lecturas de inspiración marxista.

En un evento organizado por el Comité Nacional por la Renovación de la Izquierda, en el año 2004, Sandoval Peralta (2005) presentó una propuesta alternativa al neoliberalismo desde la cosmovisión indígena. Esta propuesta discutía la construcción de un enfoque de desarrollo que viniera del mundo andino, como una alternativa al discurso neoliberal y dentro de un programa de renovación de la izquierda. De las concepciones andinas de organización, poder y bienestar, se podrían extraer enseñanzas que contribuyeran a renovar la tradición socialista. En este sentido, una noción de equilibrio sería el núcleo de la concepción de vida transmitida desde el mundo andino: “El equilibrio es la piedra angular de la visión andina de vida. Este equilibrio se da a través del logro de una perfecta armonía entre las diferentes formas de vida existentes. La vida misma es una demostración de este equilibrio” (Sandoval Peralta 2005, 106).

Como práctica social dicho principio se reproduciría a partir del *ayllu*, lo cual posibilitaría una forma de organización y poder centrada en las relaciones de reciprocidad, solidaridad y equidad. Estos principios coinciden –aunque desde distintos discursos– con las propuestas socialistas a la hora de formular una concepción de desarrollo que no se entienda como acumulación, sino como mejor calidad de vida en el marco

de relaciones de solidaridad y reciprocidad. Esto serviría, a su vez, como base para elaborar un programa que trascienda lo local, con el fin de ampliarse en una propuesta económica, política y social global. De este modo, cierta cosmovisión indígena constituyó la base de un proyecto amplio que conjuga la modernidad socialista con el *buen vivir* o *sumak kawsay* de las tradiciones indígenas; esta conexión se convirtió en la base de un proyecto de Estado de carácter plurinacional e intercultural presente en la nueva Constitución ecuatoriana de 2008.

Interculturalidad

Los debates en Latinoamérica sobre filosofía intercultural también contribuyeron al fortalecimiento de una filosofía andina, hacia finales del siglo XX. La razón es simple: solo con una perspectiva intercultural se podía dar paso a la formulación de un saber otro, sin lugar en las concepciones filosóficas monoculturales. A pesar de que la “filosofía indígena” de Moreno Romero (1983) representa un hito en la sistematización de un saber andino, no tiene como hilo conductor una consideración intercultural de las categorías con las que se formularía la liberación de los actores políticos indígenas. Al respecto, fue a mediados de la década de los noventa, que en Latinoamérica aparecieron bosquejos y contribuciones para el diseño de una filosofía intercultural que fuera más allá de los proyectos de inculturación. Por ejemplo, el cubano Raúl Fonet-Bentacourt publicó una obrita que, por la agudeza de sus intuiciones, bien podría ser considerada más que un mero programa de “transformación intercultural de la filosofía”, en el contexto latinoamericano. En su “Hacia una filosofía *intercultural* latinoamericana” propuso que el pensamiento iberoamericano se transformara en un modelo de filosofar intercultural, lo cual no pretendía la disolución transcultural, sino la expresión filosófica de la diversidad occidental, amerindia y afroamericana existente en el continente (Fonet-Bentacourt 1994). Este proyecto filosófico se caracterizaría por ser antieurocéntrico, anticolonial y, en general, crítico de toda forma de centrismo (Wimmer 1990). Así pues, su intención sería más bien una reflexión filosófica en torno a la interconexión, a la intercomunicación para, de este modo, lograr una razón inter-discursiva.

Esta perspectiva filosófica, de carácter básicamente intercultural, tendría que ser necesariamente complementada por una apuesta interdisciplinar cuya consecuencia debería ser no solo la superación del carácter monodisciplinar de la filosofía, sino también el diálogo con los saberes que no responden a criterios de la racionalidad occidental (Fornet-Betancourt 1994). En este sentido, consideró que las tradiciones indígenas eran el gran desafío que debía enfrentar la filosofía intercultural, ya que, así, se cuestionaría el predominio occidental de la filosofía concebida como saber crítico racional, y los temas, fuentes y maneras de entender la producción de saberes.

En 1998, José Estermann publicó su monografía *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. En general, esta se puede analizar como un replanteamiento de la Filosofía de la Liberación, a través de los desafíos planteados por la filosofía intercultural, en general, y la filosofía andina en particular. Estermann, basándose en las tesis de Fornet-Betancourt, postula que una filosofía de la interculturalidad sería una manera de ver, una actitud comprometida, un cierto hábito intelectual, antes que una corriente determinada. Esta propondría una reflexión sobre las condiciones y los límites de un diálogo o polílogo entre las culturas. La interculturalidad rechazaría las pretensiones supraculturales y superculturales, así como también las interpretaciones monoculturales (abiertas o camufladas) y las prácticas etnocéntricas en los discursos filosóficos. Contra el postmodernismo, Estermann niega una supuesta inconmensurabilidad total entre las culturas y la indiferencia ética entre estas. En este sentido, el autor propone una filosofía andina cuya característica sería tender puentes interculturales. A esta propuesta de filosofía andina planteada por Estermann, le subyace el ímpetu religioso de Levinas que, en su momento, Dussel supo articular en las categorías de liberación: “La filosofía andina es ante todo la epifanía sapiencial del ‘otro’ en su condición de pobre, marginado, alienado, despojado y olvidado, pero desde la ‘gloria’ de su riqueza humana cultural y filosófica” (Estermann 1998, 9-10).

Estermann presenta el principio de la relacionalidad del todo como lo específico de la racionalidad o lógica andina. En su formulación más sencilla, dicho principio plantea que todo estaría relacionado, vinculado o conectado, de una u otra manera, con todo. A diferencia de la tradición occidental, en la que existen excepciones que no habrían sido las

dominantes, la relacionalidad andina no haría referencia únicamente al orden lógico, inferencial u ontológico, sino que también incluye formas extra-lógicas como la reciprocidad y la complementariedad en aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos. De aquí que dicho principio sirva de base para la justificación de las dimensiones cosmológica, antropológica, ética y teológica de una filosofía andina.

Existirían, además, tres principios más que se derivan del principio de la relacionalidad, según el orden de realidad tratado: correspondencia, complementariedad y reciprocidad. La correspondencia pondría en tela de juicio la validez universal del principio de causalidad e incorporaría el sentido de las relaciones armónicas; así la relacionalidad se justificaría a partir de elementos cualitativos, simbólicos, celebrativos, rituales y afectivos. La complementariedad cuestionaría el principio occidental de la no-contradicción porque en un pensamiento andino solo en la referencia al otro o como parte de una relación se alcanzaría la consistencia ontológica. La reciprocidad aludiría a la realidad ética que se ajusta al criterio de la contribución complementaria o recíproca. Este último principio, sin embargo, no se limita al ser humano y su actuar, sino que adquiere dimensiones cósmicas (Estermann 1998, 111-135).

La Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2004) publicó un tomo con el título *Aprender en la Sabiduría y el Buen vivir*. Uno de sus capítulos detalla las bases conceptuales y filosóficas que constituyen el núcleo de la propuesta educativa emprendida por esta universidad. El concepto de base es el *buen vivir* inspirado en la tradición andina del *kawsay*, y forma parte de una “propuesta intercultural” (2004, 168), surgida del legado conjunto de las diversas nacionalidades, pueblos indígenas y del pueblo afroecuatoriano. No se trata de un concepto acabado. En la misma presentación del documento, redactado por Luis Macas, se señala que sería un proceso en permanente construcción y reconstrucción. Esta opinión es suscrita en la introducción (144, 149), la cual fue elaborada por el equipo que coordinó la publicación. En esta, el *buen vivir* posee el carácter de un concepto ético para la convivencia intercultural:

La síntesis expresada en el *KAWSAY* (vida), hace referencia al arte de la vida, a la experiencia plena del vivir, al gozo del sentido profundo de la vida, producto de una tensión armónica de las polaridades de la vida

que emergen desde la convivencia intercultural armónica y respetuosa (Universidad Intercultural Amawtay Wasi 2004, 185).

Cabe destacar que dicha síntesis no tiene únicamente un sentido social ya que, según la cosmovisión indígena, todos los seres se relacionan e inscriben en un orden cosmológico mayor. A nivel categorial, de acuerdo con el documento de la Universidad Intercultural, el pensamiento indígena tendría su especificidad en la diferenciación entre el ser y el estar, es decir, en el estar siendo. Esto precisa cuatro principios filosóficos de articulación para la racionalidad *Abya-Yala*: relacionalidad, complementariedad, vivencialidad simbólica y reciprocidad. La relacionalidad se explica como multidimensionalidad o perspectiva holográfica, es decir, la profunda relación entre las partes y el todo. La dualidad complementaria supone que la realidad tiene una estructura de pares, según la cual los opuestos resultan ser complementarios y no contradictorios. El tercer principio, por su parte, expresaría el carácter estético de la realidad que alcanzaría máxima expresión en las celebraciones festivo-religiosas de la comunidad. Finalmente, la reciprocidad se refiere a la correspondencia de actos requeridos para el mantenimiento de un equilibrio con la naturaleza y entre los seres humanos, como parte de esta. Estos principios no desconocen la coexistencia de diversas racionalidades, sino que se postulan como base para una perspectiva intercultural, polilógica, en el sentido de un “dia-lógo” (Universidad Intercultural Amawtay Wasi 2004, 163-173) entre diversas racionalidades.

Epistemología

Ángel Ramírez ha estudiado las implicaciones epistemológicas del conocimiento ancestral de los pueblos indígenas y, a partir de ello, elaboró una propuesta metodológica, en diálogo con el saber moderno occidental. El autor planteó el concepto de interculturalidad científica (Ramírez Eras 2000) en el marco de los programas de educación bilingüe intercultural. Este concepto describe el desarrollo de una base filosófica, epistemológica y metodológica, mediante la cual el legado de las culturas originarias pueda llegar a plantearse con rigurosidad científica.

Su objetivo sería crear ciencia y tecnología indígena a partir de la organización lógica, la sistematización teórica, la creación y recreación conceptual de la cosmovisión indígena (Ramírez Eras 2001). En esta propuesta se critican los excesos del paradigma positivista de la ciencia moderna, y se promueve un intercambio entre los saberes originarios y los logros de la ciencia occidental. La interculturalidad científica consideraría a la interculturalidad, una relación de saberes entre las culturas originarias y de los saberes universales (Ramírez Eras 2001).

Según este autor, se podría utilizar los métodos de las ciencias modernas para aplicarlos y dar consistencia al conocimiento proveniente de las tradiciones ancestrales. Como fuente de primera mano están las tradiciones orales, las cuales han sido conservadas y transmitidas por gente indígena sabia: abuelas, abuelos y shamanes, entre otras personas portadoras del conocimiento. Esto implicaría, además, la tarea de crear una comunidad científica intercultural y la incorporación de los mismos pueblos indígenas como sujetos de sus propios estudios. En un artículo posterior, el mismo Ramírez Eras planteó que la especificidad epistemológica de una pedagogía andina radicaría en su perspectiva holística, lo cual convertiría al conocimiento en sabiduría, a diferencia del saber moderno que se concibe como ciencia universal. Para los pueblos indígenas la aprehensión del conocimiento se daría a partir del paradigma de la interculturalidad entendida desde la perspectiva epistemológica, como la interrelación de saberes aprehendidos de la relación entre la naturaleza, las personas y lo trascendente. Ramírez Eras contribuyó con la sistematización de conocimientos ancestrales en campos disciplinarios, tal como hizo con la medicina y la astronomía ancestrales, mediante un contraste que agudiza la tensión epistemológica entre el paradigma occidental –que con razón crítica, pero reduciéndolo al positivismo– y el paradigma andino.

Rojas también se planteó el problema del diálogo intercultural entre epistemologías de origen occidental y andina. En su opinión, en un primer momento se trata más bien de buscar líneas de contacto, lugares de transición o, en otras palabras, analizar las condiciones del locus de enunciación, con el fin de conducirse a otra ciencia posible, hacia otros saberes posibles mediante el acercamiento entre tradiciones críticas de Occidente y el saber andino (Rojas 2005). Para ello este autor recurrió,

en primer lugar, a algunas tesis de Richard Lee que le permiten caracterizar el momento de crisis sistémica o estructural que atraviesan las ciencias y, a la vez, vislumbrar nuevos rumbos. Retomando la tesis de Wallerstein contextualiza la crisis en el orden de las tensiones inherentes al capitalismo considerado como sistema-mundo.

En un segundo momento, Rojas se apoya en la filosofía del lenguaje de J. L. Austin para plantear que el principio de performatividad explicaría la inserción de la producción lingüística y del conocimiento en el marco de una amplia red de relaciones sociales, es decir, como juegos de lenguaje. Esta capacidad performativa sería la base para una concepción de las subjetividades alternativas generadas desde la resistencia y la subversión, proceso que supone la construcción contingente y dramática del significado. En un tercer momento, el autor plantea que justamente desde este paradigma performativo, se podría lograr una aproximación no esencialista al conocimiento andino. En este sentido, se propuso analizar el ritual andino en su performatividad, ya que este contendría una función epistémica en el que se regeneraría el conjunto de la vida social. Por ejemplo, esto se podría verificar en las ceremonias de conocimiento analizadas en la comunidad de Saraguro, las cuales permitirían no solo la descripción, sino también la generación de formas de vida, la reestructuración de la vida comunitaria y la reestructuración de la historia y futuro de la comunidad. Particularmente importante sería el sentido de la fiesta andina, ya que imprimiría una dimensión ética a la existencia entera.

Estudios culturales

Walsh propuso una perspectiva de análisis donde conocimiento y poder están inscritos, históricamente, en el fortalecimiento de los movimientos indígenas y afro de América Latina, en particular de Ecuador enmarcados en las profundas transformaciones originadas por los procesos de globalización. En su opinión, se trata de abordar las políticas del conocimiento (Walsh 2001) que han hecho posible la producción y uso social de este. Esto se relaciona, sobre todo, con una deconstrucción de regímenes de verdad en sus entramados de poder, como sugería Foucault. Para el caso latinoamericano significaría dar cuenta de la

condición colonial (Quijano 2000) y subalterna (Mignolo 2006), en la que históricamente se ha inscrito la producción de conocimientos: “Mi intención es reconocer la naturaleza hegemónica de la (re)producción, la difusión y el uso del conocimiento, las jerarquías que se construyen y la subalternización geocultural y política que se establece” (Walsh 2001, 115). Se trataría, por tanto, de luchas tanto epistémicas como sociales y políticas y, además, de los procesos organizativos y estratégicos en torno a ellas, con el fin de desafiar el disciplinamiento de la subjetividad y, así, plantear críticamente las preguntas sobre la condición o producción del conocimiento: ¿qué conocimiento(s)?, ¿conocimiento de quién?, ¿conocimiento para qué? y, ¿conocimiento para quiénes?

El protagonismo alcanzado por el movimiento indígena ecuatoriano –especialmente con los levantamientos de 1990 y 2001– mostraría una “conciencia indígena colectiva” (Walsh 2001, 112), surgida de la interconexión fluida entre cultura, identidad y política y su articulación con un tipo de conocimiento que sería “local-cultural-ancestral” (Walsh 2001, 112) –en el que se destacan los vínculos entre el ser humano, el espacio/tiempo y la naturaleza–, colectivo –basado en la participación comunitarias y el consenso– y político –obtenido al calor de luchas y movilizaciones y en procesos de negociación y participación en instituciones del Estado–. A esto habría que sumar el conocimiento transterritorial generado por los proyectos políticos en otras partes del continente y del mundo.

Sin embargo, la revalorización de los saberes indígenas no significaría una negación de los conocimientos surgidos en matrices occidentales. Se trataría, más bien, de la creación de nuevos marcos conceptuales en el contexto de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad, sin olvidar lo que ha significado el sometimiento del conocimiento a la colonialidad del poder y la diferencia colonial, un ejemplo de ello sería el proyecto educativo de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, creada en el año 2000. La creación de estos marcos posibilitaría incluso, según las tesis de Bhabha, Pratt y Mignolo, una (re)negociación, (re)estructuración e (in)disciplinamiento de las ciencias sociales y los estudios latinoamericanos. Una interculturalización que focalice los intersticios, las zonas de contacto y las epistemológicas fronterizas (Walsh 2001).

Rojas (2004) elaboró un ensayo en el que, también, se puede observar el impacto de los estudios culturales en los debates sobre filosofía intercultural que se han dado en el contexto latinoamericano. A partir de tesis de la colonialidad del saber, el autor se aproxima a la filosofía intercultural desde una doble perspectiva que, por un lado, critica paradigmas filosóficos eurocéntricos y, por el otro, propone a la filosofía intercultural como alternativa. Es decir, desarrolla una crítica negativa del universalismo filosófico porque estaría inserto en una matriz racista y presenta la filosofía intercultural como un proyecto amplio en el que se pueden ensayar diversas posibilidades. Para lo primero, se basa en un aporte de Chukwudi Eze (2001), que había analizado la relación entre racismo y metafísica en Kant, hasta llegar a la conclusión de que tanto la antropología como la metafísica kantiana estarían estrechamente vinculadas en una matriz racista. Este análisis es complementado con tesis histórico-filosóficas de Enrique Dussel –con lo cual da cuenta del carácter ambiguo del proyecto ilustrado-moderno– y de Antonio Negri –entre otros autores– respecto a las contradicciones económicas, sociales e ideológicas de la sociedad capitalista. Rojas argumenta que las crisis del capital presentan fisuras en las que se reconoce la presencia de sujetos subalternos y espacios para la creación de un pensamiento emancipador.

Además, Rojas bosqueja tres caminos por los cuales transita la construcción de una filosofía intercultural como construcción alternativa. El primero sería el de las filosofías del desplazamiento de la razón occidental, en las que se trata de pensar desde otro locus de enunciación. Aquí están, por ejemplo, los trabajos de Dussel y Fernet-Betancourt. En el segundo, en cambio, distingue a filosofías elaboradas sobre cimientos propios, como en los trabajos de Carlos López, León-Portilla y Josef Estermann. En el tercero, destacan filosofías críticas que recurren a aportes occidentales y no occidentales. Como ejemplo de estas presenta el trabajo sobre filosofía afro-caribeña de Henry Paget, especialmente su análisis en torno a la validez epistemológica y metafísica del mito, y los combina con reflexiones de Lacan sobre el carácter de la subjetividad.

Ruiz (2004b) también presentó una ponencia intitulada *La antidisciplinarietà en el saber andino* en el XV Congreso Interamericano / II Iberoamericano de Filosofía que tuvo lugar en Lima. En su intervención, el lema de la antidisciplinarietà fue un aspecto específico en

una agenda epistémica y política de mayor alcance (Ruiz 2004a). Por una parte, el autor procedió, desde una perspectiva crítica, a dar cuenta de que un hecho histórico y político como la Conquista dio paso a la subyugación epistémica de un conocimiento ancestral o epistemología andina, y a la imposición de la ciencia o epistemología occidental.

De aquí que la propuesta antidisciplinaria asuma, explícitamente, la tarea de descolonizar las ciencias y dar forma al conocimiento andino, a partir de una lógica subalterna, es decir, desde el espacio del vencido (Ruiz 2004b). Por eso, la revalorización del conocimiento ancestral adquiere el rango de tarea primordial, como base para la elaboración de un pensamiento emergente. En este contexto, lo subalterno se entiende como un proceso de construcción y reconstrucción epistemológico, en el que lo local y lo comunitario de las tradiciones andinas corresponden a criterios de producción del conocimiento. Se trata de un tipo de saber cuya particularidad consistiría en la argumentación colectiva, –también razón comunitaria– y el simbolismo celebratorio indígena. El autor va a dar cuenta de estos principios epistemológicos a partir de un análisis detallado del diálogo que Atahualpa sostuvo con el padre Valverde y que fuera recogido en las crónicas de Garcilaso de la Vega. El tipo de argumentación de Atahualpa obedecería al principio de la dualidad complementaria, característico de la lógica andina o lógica recurrente sagrada (Ruiz 2004b). La estructura argumentativa de su discurso contrasta con el orden lineal de la racionalidad occidental –siendo Aristóteles uno de sus máximos representantes–, el cual se habría impuesto y mantenido a través del cristianismo, luego por la Ilustración y más tarde por el marxismo.

La filosofía andina emergente

Con la noción de interculturalidad se prescribe el marco discursivo de un orden de saber que aparece más allá de los paradigmas de conocimiento de carácter multicultural. El surgimiento de un campo de estudio andino permite indagar sobre las premisas culturales que están presentes en el momento de la articulación de disciplinas que se autodefinen como científicas. Aquí radica la posibilidad de un discurso filosófico de carácter

andino –como ejercicio de interculturalidad epistémica–, el cual acompaña la generación de formas de vida y de conocimiento que cuestionan el carácter colonial de los paradigmas de conocimiento moderno-occidentales.

El surgimiento de saberes andino-indígenas supone el ejercicio de prácticas epistémicas de carácter interdisciplinar, que rompen con la matriz disciplinaria dominante de los campos especializados de conocimiento, lo que abre la posibilidad de saberes contruidos desde la diferencia y los intersticios, y transforma la dicotomía dominante (occidental), la cual prescribe un movimiento en la producción de saber que va del mito al logos.

La reivindicación de la diferencia epistémica no alude a la hibridez y disolución postmodernas, sino al empoderamiento político de actores sociales –como el movimiento indígena y afro, entre otros– que replantean y cuestionan el origen colonial y las prácticas de poder vinculadas a las disciplinas ocupadas en la producción de conocimientos. La construcción de saberes andinos se juega hoy en la reivindicación de un legado conceptual, cuya actualización asume el diálogo intercultural con diferentes tradiciones de pensamiento.

Conclusiones

En este libro exploré la emergencia histórica del *sumak kawsay* y el *buen vivir* en el contexto de la sociedad ecuatoriana de finales del siglo XX. Esta emergencia la abordé en términos genealógicos y para ello recurrí a Michel Foucault. Teniendo en cuenta su noción de dispositivo me propuse analizar los discursos del *sumak kawsay* y el *buen vivir* como dispositivos de gobierno. Para ser consecuente con esta analicé dicha emergencia mediante una analítica del poder que permitiera explorarlos genealógicamente, en el entramado de relaciones articulado por la subjetividad, el saber y el poder. En este marco analítico e histórico exploré la hipótesis de que el surgimiento de las narrativas del *sumak kawsay* y el *buen vivir* se explicaba en el marco de las reconfiguraciones de la gestión política de la vida, las cuales no podían reducirse a debates locales o regionales, sino que debían acceder hasta el complejo entramado o patrón de poder de carácter global en el que fue posible su emergencia.

Tesis, argumento y método

Mi estrategia argumentativa consistió en explorar las dinámicas inherentes a prácticas y discursos vinculados al apareamiento de las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, a través de una concepción de poder que me permitió complejizar el análisis histórico con los aportes sobre el dispositivo del desarrollo que existen en Latinoamérica y en otras regiones (Escobar 1985). Así pude abordar este apareamiento utilizando

una racionalidad genealógica que reconstruye los sistemas de relación o los entramados tipo red, en los que las alternativas al desarrollo convencional forman parte de la configuración de entramados de poder mucho más complejos, los cuales se encuentran inscritos en relaciones de poder global. Llegué a esta argumentación profundizando mi conocimiento de la perspectiva analítica implicada en la noción de dispositivo propuesta por Foucault y, sobre todo, analizando procesos reales y concretos que ocurren en Ecuador y Latinoamérica, en los que el *sumak kawsay* y el *buen vivir* aparecen insertos.

Al inicio de mi investigación abordé el problema de la genealogía de los discursos del *sumak kawsay* y el *buen vivir*. Mostré la crítica al desarrollo convencional, la búsqueda de alternativas a este y los intentos de superación protagonizados por los actores involucrados, en un contexto caracterizado por la crisis que atravesaba Ecuador hacia finales del siglo XX. En ese momento, hasta donde pude percatarme, mi análisis estuvo motivado por el afán de reconstruir, históricamente, un debate que, en el fondo, debía legitimar la implementación de una idea que, aparentemente, era el fruto de un consenso, y cuyos principales motivos se expresaban en los contenidos dados, por algunos actores de la sociedad ecuatoriana, a los discursos del *sumak kawsay* y el *buen vivir*. Esos intentos iniciales me permitieron concebir un proyecto de investigación mayor con perspectiva genealógica (Cortez 2010; Cortez y Wagner 2010). Así procedí a reconstruir el entramado de actores que participaron en la formulación de agendas políticas inspiradas en los motivos contenidos en las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*. El resultado de esta primera fase del estudio fue –esto ha sido corroborado por un sinnúmero de investigaciones– que no existe consenso con respecto a los sentidos acuñados para ambas nociones por los sujetos políticos involucrados en su emergencia e implementación.

En un segundo momento del estudio procedí a la reconstrucción o elaboración del surgimiento histórico de disciplinas en las que motivos, objetos y métodos se reformularon ante la emergencia de paradigmas de conocimiento que, aparentemente, cuestionaban el régimen de saber dominante en la modernidad disciplinaria ecuatoriana. Reconstruir el proceso de emergencia de los debates sobre la economía del desarrollo (humano), la antropología amazónica y la filosofía intercultural en

Ecuador me permitió analizar las transformaciones operadas en estas disciplinas, a propósito de la emergencia discursiva del *sumak kawsay* y el *buen vivir*.

En el caso de la economía del desarrollo reconstruí el proceso disciplinario alrededor del debate suscitado entre la propuesta del desarrollo humano y las lecturas del *sumak kawsay* y el *buen vivir* realizadas por intelectuales del movimiento indígena, ambientalistas y el Estado, durante los albores del nuevo siglo. Al mismo tiempo, un acercamiento genealógico a la antropología amazónica me permitió reconstruir la emergencia del *sumak kawsay* y el *buen vivir* en las etnografías de la década de los ochenta (Descola [1986] 1989), de 1990 (Mader [1996] 1999) y de inicios del siglo XXI (Viteri Gualinga 2003b). Así, pude corroborar la inexactitud de la afirmación de que las propuestas del *sumak kawsay* y el *buen vivir* serían invenciones recientes (Sánchez Parga 2011; Viola Recasens 2011 y 2014), carentes de una racionalidad etnográfica.

Igualmente, reconstruí un conjunto de debates que denotaba la articulación disciplinaria, una amplia y matizada perspectiva de trabajo que se planteaba el problema de una filosofía indígena-andina, entre otras formulaciones. Comprobé que el registro del surgimiento de una perspectiva filosófica, que construía su estatuto sobre la base de cosmovisiones, pensamientos y representaciones articuladas por una diferencia epistémica, histórica y cultural, se constituyó en un paradigma de conocimiento de carácter intercultural, hacia fines del siglo XX.

En la tercera fase del estudio, me percaté de que debía reformular mi hipótesis de partida ante la información de los archivos que estaba consultando: los informes de desarrollo humano de la ONU y de las agencias de cooperación al desarrollo, la documentación generada por instituciones eclesiales, entre otros. Si bien es cierto que el *sumak kawsay* y el *buen vivir* podían ser analizados como modalidades de la crítica y en el marco de los procesos de constitución política de las subjetividades, el tejido de relaciones de poder era más complejo de lo que imaginé, pues el régimen de poder en el que emergieron estaba articulado a luchas y reivindicaciones de carácter local insertas históricamente en un entramado mucho más global. En ese momento entendí que la construcción social de las narrativas del *sumak kawsay* y el *buen vivir* también había sido protagonizada por instituciones como la

ONU, las agencias internacionales de cooperación al desarrollo –como la GTZ alemana–, los Estados y, sobre todo, por la interacción entre los actores sociales y un tipo de gobierno que rebasaba los tradicionales límites de una política concebida con categorías nacionales. Esto me llevó a plantearme el problema de la perspectiva crítica contenida en los discursos del *sumak kawsay* y el *buen vivir*; esta surgió de las racionalidades políticas insertas en dinámicas de gobierno configuradas por un vasto abanico de interrelaciones y efectos de poder. Por lo tanto, replanteé la genealogía del *sumak kawsay* y el *buen vivir* como un problema de regímenes de gobierno y por ello investigué sobre el carácter de dispositivo inherente a la implementación de estas nociones (Cortez 2014b; Mella 2015).

Así pues, desde el punto de vista metodológico, mi problema de análisis se fue transformando de una reconstrucción genealógica del potencial crítico de los sujetos políticos, involucrados en la elaboración de propuestas inspiradas en las narrativas del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, a un problema del ejercicio político del gobierno. Las nociones investigadas podían ser representadas en términos de discurso, es decir, como enunciados que respondían a la articulación de lógicas de deconstrucción y búsqueda de alternativas a la modernidad desarrollista. De esta manera llegué a la pregunta de cómo el *sumak kawsay* y el *buen vivir* se transformaron en políticas de gestión del dispositivo de desarrollo y, a partir de esto, en políticas de gestión de la vida que ya no se circunscribían al problema de las políticas del conocimiento. Este resultado me llevó a plantear mi investigación desde una perspectiva genealógica de regímenes vinculados a la compleja dinámica de los dispositivos de desarrollo.

Políticas de la diferencia, resistencia y reconocimiento

Con la reconstrucción del entramado de debates que se desarrolló en la década de los noventa pude mostrar que las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* surgieron en una dinámica compleja y paradójica, en la cual el dispositivo de desarrollo activó los discursos de resistencia e inclusión. Es decir, las formas de vida de las poblaciones ancestrales ya estaban presentes en las agendas de integración, mediante las políticas de reconocimiento

de la diferencia cultural, implícitas en los discursos del desarrollo humano, en particular del desarrollo sostenible, en la década de los noventa. El análisis muestra que el *sumak kawsay* y el *buen vivir* se configuraron como propuestas alternativas en medio de un debate crítico con las nociones del desarrollo humano y sostenible. A la vez se los incluía en un orden político de carácter global, donde el desarrollo, en su versión sostenible, se sometía a críticas provenientes de las subjetividades políticas y los saberes alternativos vinculados a procesos de resistencia al desarrollo llevados a cabo principalmente por poblaciones ancestrales. Se trató de formas de resistencia o de otras formas de protagonismo político, las cuales se enfrentaban a las complejas estrategias de incorporación e integración al dispositivo global de desarrollo y sus tecnologías de la diferencia.

Con respecto a si el apareamiento histórico del *sumak kawsay* y el *buen vivir* podría ser explicado mediante los desplazamientos y las reconfiguraciones del régimen de saber, y a partir de una racionalidad otra —producto del descentramiento del régimen sujeto-objeto de la modernidad, que fue causado al replantearse las relaciones sociedad-naturaleza—, considero que ambas nociones permiten dialogar con las tradiciones de la modernidad que están inscritas en una perspectiva crítica. Su emergencia histórica abre la posibilidad de un paradigma intercultural como modalidad de la crítica o como ejercicio epistémico y político de construcción de subjetividades libres. Para ello se requiere una economía del saber que muestre los delicados e invisibles mecanismos de las políticas del desarrollo, que vienen acompañadas de políticas del saber, cuyo efecto es la cooptación o reproducción del sistema, en tanto afirmación de las diferencias que, sin embargo, no lo transforman.

El análisis de los dispositivos *sumak kawsay* y *buen vivir* muestra que surgieron en la década de los noventa, cuando el discurso de la sostenibilidad ambiental buscaba consolidarse como una propuesta ética que dotara de racionalidad al dispositivo general de desarrollo. Este último se ha convertido o ha adquirido una forma de gestión política a escala planetaria, que busca gestionar una economía política neoliberal y cuyo ejercicio del gobierno opera en el ámbito de la ética o conducta de los individuos. A esto se debe que las propuestas de éticas ambientales fueran el resultado del reordenamiento de una racionalidad gubernamental de carácter global, la cual contempla formas de intervención en

el comportamiento de las personas para insertarlas en instituciones de carácter local, regional o global. Las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* conservan la complejidad estratégica contenida en la afirmación de racionalidades otras, las cuales se encuentran resistiendo a la expansión de una forma económica que ha capitalizado la diferencia mediante las políticas del saber, el reconocimiento y la inclusión.

El análisis genealógico de los dos dispositivos también me llevó a registros que dan cuenta de dinámicas históricas de mayor alcance, relacionadas con la intervención de actores e instituciones que buscan redefinir y reactualizar su presencia en los procesos de secularización experimentada por la modernidad política ecuatoriana. Pude explorar que la noción del *sumak kawsay* ya constaba, por ejemplo, en los proyectos pastorales destinados a la inculturación del mensaje evangélico en Ecuador. De aquí que el registro bíblico de la noción *sumak kawsay* me permitió inscribir su emergencia en las dinámicas pastorales que ya gestionaban el problema de la diferencia cultural en el dispositivo de desarrollo. A su vez, esto permitió a las instituciones religiosas reactualizar la vigencia de las tradiciones semita-cristianas en la sociedad ecuatoriana. La paz reivindicada por las tradiciones cristianas se conjugó con las formas de vida ancestrales de las poblaciones indígenas; así surgió una práctica intercultural en la cual el discurso sobre la naturaleza pudo inscribirse en una experiencia religiosa que fuera más allá de la ruptura cultura-naturaleza de la modernidad política y económica.

Políticas del saber, *sumak kawsay* y teoría crítica

Recurrir a la noción de dispositivo me ha posibilitado explicar el surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* más allá del marco analítico representado por el antropocentrismo hegemónico de los discursos del desarrollo convencional. El sentido central de la armonía contenida en la noción del *sumak kawsay* supone un descentramiento de esta visión antropocéntrica, ya que desplaza la dicotomía humanos-naturaleza para articularla a un complejo entramado de relaciones. Esto ocurre bajo el supuesto de que se ha procedido a una recomposición del espacio y el tiempo, más allá de las propuestas historicistas, las cuales

habían concebido el desarrollo desde el protagonismo de las subjetividades dedicadas a la manipulación y dominio de su medio social y ambiental. En este sentido, el desafío general que se le ha planteado a la teoría crítica es la justificación de formas de subjetividad donde la tarea de autoafirmación es compatible con formas más humildes de pensarse y recrear una experiencia que las desborda. De esta manera, se abriría la posibilidad de vislumbrar otras formas de vida y humanidad, las cuales no se pueden circunscribir al horizonte representado por las formas del desarrollo en sus versiones humano y sostenible.

Al recurrir a la noción de dispositivo pude destacar que el surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* son susceptibles de ser reconstruidas genealógicamente, en la medida en que su apareamiento está vinculado a un entramado de prácticas discursivas y no discursivas de carácter relacional. De esta manera, el apareamiento de ambas nociones se asienta en prácticas de resistencia que posibilitan el posicionamiento de diferencias políticas y epistémicas, las cuales traducen y reactualizan la emergencia de otras formas de vida en disputa con aquellas implementadas por el dispositivo del desarrollo. Estas prácticas desafían el modo de vida imperante en la versión neoliberal del capitalismo, el cual se aprestaba a colonizar la misma diferencia, a finales del siglo XX. Justamente, con la noción de dispositivo he podido demostrar que la relación existente entre las prácticas de la diferencia y la resistencia está sujeta a un complejo patrón o ejercicio del poder caracterizado por una disputa y confrontación permanentes. Y, puesto que la práctica se considera como el criterio de verdad de la teoría, la noción de dispositivo ha sido la ocasión para mostrar que la emergencia de formas de vida representadas en el *sumak kawsay* y el *buen vivir* implica el ejercicio permanente de la crítica. Aquí, probablemente, se abren perspectivas para un tipo de teoría crítica que, en diálogo con las tradiciones ancestrales, puede plantearse otros ámbitos en los que se configuran las prácticas de otros modos de libertad.

Colonialidad, decolonialidad e interculturalidad

Con la noción de dispositivo he mostrado que el surgimiento del *sumak kawsay* y el *buen vivir* supone la emergencia de prácticas y racionalidades

que reclaman una perspectiva intercultural. Este proceso lo caractericé como un entramado complejo que se encuentra atravesado por disputas de sentidos en torno al surgimiento de estas nociones. Como hemos podido observar, los planteamientos del *sumak kawsay* y el *buen vivir* se resisten ante las políticas del conocimiento y el reconocimiento de la razón multicultural inherente al dispositivo del desarrollo sostenible. El sentido de esta resistencia posee un carácter profundamente anticolonial y decolonial. Se trata de otras maneras de concebir la subjetividad, el saber y el poder, las cuales cuestionan el legado colonial presente en el discurso del desarrollo, en la medida en que reproduce, difunde y mantiene formas de vida, regímenes de ciudadanía y patrones de género liberales. A las propuestas del desarrollo humano y sostenible les subyace una visión antropocéntrica que no ha renunciado a su afán colonizador de la vida natural y social. En nuestro tiempo, asistimos a una reconfiguración de las formas de la colonialidad del poder que, actualmente, opera a escala global pretendiendo colonizar o, también, neocolonizar aquellas formas otras de relacionarse entre seres humanos y de estos con su entorno.

A diferencia de otros estudios, mi aporte consiste en mostrar que, a fines del siglo XX e inicios del XXI, la gubernamentalización o capitalización de la naturaleza se consuma por la instauración de regímenes ecocapitalistas, mediante la producción de éticas destinadas al control o gobierno de la vida social y el ambiente. La noción foucaultiana de dispositivo ha sido la ocasión para mostrar que el surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* está vinculado a los procesos de resistencia y lucha, donde se juegan la defensa y posibilidad de formas de vida más allá de un orden global de carácter colonial o neocolonial. Se trata de luchas en contextos locales y globales, diversas y comunes, reales y posibles.

Referencias

- Abya-Yala y MLAL (Movimiento Laicos para América Latina). 1983. *El indígena y la tierra. Conferencia de Ginebra, 12 al 18 de septiembre de 1981*. Quito: Abya-Yala.
- Acosta, Alberto. 1993. “Ni petróleo ni Amazonía”. En *Amazonía por la vida. Debate ecológico sobre el problema petrolero en el Ecuador*, editado por Elizabeth Bravo y Esperanza Martínez, 65-67. Quito: Acción Ecológica.
- 2000. “Algunos elementos para pensar el desarrollo: una lectura para pequeños países”. En *El Ecuador post petrolero*, editado por Esperanza Martínez, 110-132. Quito: Acción Ecológica.
- 2008. “El ‘buen vivir’ para la construcción de alternativas”. Ponencia en *Encuentro Latinoamericano del Foro Mundial de Alternativas*, Quito.
- 2011. “Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición”. En *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*, editado por Miriam Lang y Dunia Mokrani, 83-120. Quito: Abya-Yala / Fundación Roxa Luxemburg.
- 2012. *Buen vivir Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya-Yala.
- Acosta, Alberto, y Esperanza Martínez. 2009. *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- Agamben, Giorgio. 2011. “¿Qué es un dispositivo?”. *Sociológica* 26 (73): 249-264.

- Alianza País. 2006. *Plan de Gobierno del Movimiento País 2007-2011*. Quito: Alianza País.
- Altmann, Philipp. 2013. “El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano”. *Indiana* 30: 283-299.
- 2014. *Die Indigenenbewegung in Ecuador. Diskurs und Dekolonialität*. Bielefeld: Transkript Verlag.
- Aristóteles. 2001. *Ética a Nicómaco*. Traducción española de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza Editorial.
- Asamblea Nacional del Ecuador. 2008. *Constitución 2008. Dejemos el pasado atrás*. Constitución publicada en el Registro Oficial N.º 449: 20 de octubre de 2008. Quito: Asamblea Nacional del Ecuador.
- Bareiro Saguier, Rubén. 1992. “El pensamiento indígena y la historia de las ideas”. *Revista de Historia de las Ideas* 11-12 (2): 223-229.
- Beltrán Barrera, Yilson. 2019. “La biocolonialidad: una genealogía de colonial”. *Nómadas*, 50 (abril): 77-91.
- Bertonio, Ludovico. 1612. *Vocabulario de la lengua Aymara*. Juli, Chucuyto: Francisco del Canto.
- Bretón, Víctor. 2013. “Etnicidad, desarrollo y ‘Buen Vivir’: Reflexiones críticas en perspectiva histórica”. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 95: 71-95.
- Bretón, Víctor, David Cortez y Fernando García. 2014. “En busca del sumak kawsay. Presentación del Dossier”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48: 9-24.
- Bussolini, Jeffrey. 2010. “What is a dispositive?”. *Foucault Studies*, 10: 85-107.
- Cajigas Rotundo, Juan Camilo. 2007. “La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gomez y Ramón Grosfoguel, 169-194. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar.
- Caria, Sara, y Rafael Domínguez. 2014. “El porvenir de una ilusión: la ideología del buen vivir”. *América Latina Hoy* 67: 139-163.
- Castro, Edgardo. 2008. “Biopolítica: de la soberanía al gobierno”. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 34 (2): 187-205.

- Castro, Edgardo. 2011. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Castro Orellana, Rodrigo. 2014. "Foucault y el debate postcolonial. Historia de una recepción problemática". *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea* 2(1): 216-249.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, 6: 153-172.
- 2015. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Bogotá: Akal.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, ed. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar.
- CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano). 1992. *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, IV: Santo Domingo, República Dominicana, 12-28 oct.* Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana.
- Cielo, Cristina, David Cortez, Cristina Vega, Daniela Celleri, Carlos Haynes, Jorge Daniel Vásquez, Jesús Sanz y Hailu Habtu. 2015. *Trayectorias del sur: desplazamientos transnacionales y conformaciones estatales de las naciones diversas de Ecuador y Etiopía*. Buenos Aires: CLACSO.
- Chase Smith, Richard, y Natalia Wray, ed. 1996. *Amazonía: economía indígena y mercado los desafíos del desarrollo autónomo*. Quito: COICA / OXFAM AMERICA.
- Chuji, Mónica. 2008. "Políticas ambientales: los límites del desarrollismo y la plurinacionalidad". *La Tendencia* 7: 49-55.
- Chukwudi Eze, Emmanuel. 2001. "El color de la razón: la idea de 'raza' en la antropología de Kant". En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilado por Walter D. Mignolo, 201-251. Buenos Aires: Del Signo.
- Conferencia Episcopal Ecuatoriana. 1991. *Una nueva evangelización para una nueva cultura: aporte de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana para la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Santo Domingo*. Quito: Editorial Fraga.

- Conterón, Lourdes, y Rosa Vacacela de Viteri. 1984. *Organizaciones Indígenas del Ecuador. Causaimanta Allpamanta Quischpirincacaman Tantanacushunschic*. Quito: Ministerio de Educación y Cultura / Oficina Nacional de Alfabetización / Oficina Provincial de Alfabetización de Pichincha.
- Cordero de Espinosa. 1990. “Cieza de León: Su visión del mundo indígena peruano”. *Revista de Historia de las Ideas*, 10: 11-32.
- Cortez, David. 2010. “Genealogía del ‘buen vivir’ en la nueva constitución ecuatoriana”. *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. *Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 30, editado por Raúl Fornet-Betancourt, 227-248. Maguncia: Wissenschaftsverlag Mainz.
- 2013. “‘Sumak kawsay’, ‘Buen vivir’ y Socialismos en Ecuador”. *Revista Socialista* 8: 51-80.
- 2014a. “Genealogía del sumak kawsay y el buen vivir en Ecuador”. En *Post- crecimiento y buen vivir: propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*, coordinado por Gustavo Endara, 317-354. Quito: FES / ILDIS.
- 2014b. “‘Buen vivir’: ¿biopolítica o alternativa?”. En *Reflexiones sobre los límites del desarrollo. Memorias del Sexto Congreso Iberoamericano sobre Desarrollo y Ambiente. VI CISDA*, compilado por María Cristina Vallejo y Mateo Aguado Caso, 129-140. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Cortez, David. 2016. “‘Sumak kawsay’, ‘buen vivir’ y cambio climático. Genealogías”. En *Cambio climático. Lecciones de y para ciudades de América Latina*, editado por Sylvie Nail, 143-172. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- 2017. “Der Übergang von ‘Sumak Kawsay’ zum neoextraktivistischen ‘Buen Vivir’”. En *Umwelt und Entwicklung in globaler Perspektive. Ressourcen-Konflikte-Degrowth*, editado por Stefan Peters y Hans-Jürgen Burchardt, 205-222. Fráncfort del Meno / Nueva York: Campus Verlag.

- Cortez, David, y Heike Wagner. 2010. “Zur Genealogie des indigenen ‘guten Lebens’ (‘sumak kawsay’) in Ecuador”. En *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch*, editado por Leo Gabriel y Herbert Berger, 167-200. Viena: Mandelbaum Verlag.
- Cubillo-Guevara, Ana Patricia y Antonio Luis Hidalgo-Capitán. 2015. “El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano”. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales* 10(2): 301-333.
- 2019. *El origen del Buen Vivir. El Plan Amazanga de la OPIP*. Huelva, España: Ediciones Bonanza.
- Cubillo-Guevara, Ana Patricia, Julien Vanhulst, Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Adrián Beling. 2018. “Die lateinamerikanischen Diskurse zu buen vivir. Entstehung, Institutionalisierung und Veränderung”. *Peripherie* 149 (38): 8-28.
- Cueva, Agustín. 2007. “Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo: el caso del movimiento indígena”. *Revista Yachaykuna*, 7: 4-12.
- Dávalos, Pablo. (2008) 2014. “El ‘Sumak kawsay’ (‘Buen vivir’) y las cesuras del desarrollo”. En *Sumak kawsay yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay*, editado por Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha, 133-142. Huelva: CIM (Centro de Investigación en Migraciones) / Universidad de Huelva / PYLOS (Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable) / Universidad de Cuenca.
- De Armellada, Cesareo. 1989. *Los guardianes de la tierra. Los indígenas y su relación con el medio ambiente*. Quito: Abya-Yala.
- Deleuze, Gilles. (1986) 1987. *Foucault*. Barcelona / Buenos Aires / México: Paidós.
- (1989) 1990. “¿Qué es un dispositivo?”. En *Michel Foucault, filósofo*, editado por Étienne Balbier, Gilles Deleuze, Hubert L. Deyfrus, André Glucksmann, Miguel Morey, Roberto Machado, Jacques Alain Miller, Richard Rorty, François Wahl y otros, 155-163. Barcelona: Gedisa.
- De Lucca, Manuel. 1983. *Diccionario Aymara-Castellano, Castellano-Aymara*. La Paz: CARA.
- Descola, Philippe. (1986) 1989. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: MLAL (Movimiento Laicos para América Latina) / Abya-Yala.

- Enríquez, Guillermo. 2004. "Filosofía andina: desde la postmodernidad a la globalización". Ponencia presentada en el XV Congreso Interamericano / II Iberoamericano de Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 12-16 de enero.
- Enríquez Salas, Porfirio. 2008. "Pachamama-Runa-Sallqa; la crianza de la vida". *Volveré. Revista Electrónica*, 31.
https://iecta.cl/revistas/volvere_31/articulo2.html
- Escobar, Arturo. 1985. "Discourse and power in development: Michel Foucault and the relevance of his work to the third world". *Alternatives* 10: 377-400.
- (1996) 2007. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Barcelona: Horma.
- 1999. *El final del salvaje*. Bogotá: CEREC.
- 2010. "América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?". En *Saturno devora a sus hijos: Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, editado por Víctor Bretón, 33-85. Barcelona: Icaria.
- 2017. "Diseño para las transiciones". *Etnografías Contemporáneas*, 4: 32-63.
- Estermann, Josef. 1998. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- 2010. "‘Gut Leben’ als politische Utopie. Die andine Konzeption des ‘Guten Lebens’ (suma qamaña/alli kawsay) und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens". En *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen von Guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*, editado por Raúl Fornet-Betancourt, 261-288. Maguncia: Wissenschaftsverlag.
- Fenner, Dagmar. 2007. *Das gute Leben*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 1994. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Foucault, Michel. (1977) 1985. "El juego de Michel Foucault". En *Saber y verdad*. Edición, prólogo y traducción española de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, 127-162. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.

- Foucault, Michel. (1997) 2000. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- (1982) 2001. “El sujeto y el poder”. En *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, editado por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, 241-259. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1969) 2002. *La arqueología del saber*. Traducción española de Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- (2004) 2006. *Seguridad, Territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Traducción española de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- (2004) 2007. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Traducción española de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (1976) 2014. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Traducción española de Ulises Guinázú. Madrid: Siglo XXI.
- Francisco. 2015. *Carta encíclica Laudato Si’ del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana.
- Giraldo, Omar Felipe. 2014. *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*. México: Itaca.
- Goethe Institut. 2004. *Der Begriff Fortschritt in unterschiedlichen Kulturen*. La Paz: Goethe Institut / GTZ.
- Gómez Pineda, Luis Antonio. 2016. “Consecuencias prácticas de la Shalom y su relación con la Justicia hebrea”. *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu* 58 (165): 203-222.
- Greco, Monica, y Paul Stenner. 2013. “Happiness and the Art of Life: Diagnosing the Psychopolitics of Wellbeing”. *Health, Culture and Society* 5 (1): 1-18.
- Grosfoguel, Ramón. 2006. “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. *Tabula Rasa*, 4 (enero-junio): 17-48.
- 2012. “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”. *Tabula Rasa*, 16 (enero-junio): 79-102.

- Guaña, Pablo. 1992. *Inti Raymi Cayambi: fiesta sagrada del sol en la mitad del mundo; la fiesta de San Pedro en Cayambe*. Cayambe: s. e.
- Guerra, Samuel. 1992. "Problemas en el estudio del pensamiento andino". En *La cultura en la historia*, editado Jorge Núñez Sánchez, 147-162. Quito: Editora Nacional ADHILAC.
- Guerrero, Andrés. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transcritura. Estudios históricos, análisis teóricos*. Quito: FLACSO Ecuador / IEP (Instituto de Estudios Peruanos).
- Gudynas, Eduardo. 2009. *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito: Abya-Yala.
- 2011. "Desarrollo, derechos de la naturaleza y buen vivir después de Montecristi". En *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, editado por Gabriela Weber, 83-102. Quito: Centro de investigaciones CIUDAD / Observatorio de la Cooperación al Desarrollo.
- Hidalgo-Capitán, Luis, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha, eds. 2014. *Sumak kawsay yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay*. Huelva: CIM (Centro de Investigación en Migraciones) / Universidad de Huelva / PYLOS (Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable) / Universidad de Cuenca.
- Höffe, Otfried. 1996. *Immanuel Kant*. Múnich: Beck.
- Inuca Lechón, José Benjamín. 2015. "Yachay tinkuy o encuentro / confrontación / disputa de saberes". Ponencia presentada en el XXXI Encuentro Anual del Instituto Latinoamericano de la Universidad de Viena y la Sociedad Austriaca de Estudios Latinoamericanos, 19-21 de junio, Strobl, Austria.
- 2016. "El sumac causai como saber descolonizador desde mediados del siglo XX". Ponencia presentada en el XXXII Encuentro Anual del Instituto Latinoamericano de la Universidad de Viena y la Sociedad Austriaca de Estudios Latinoamericanos, 29 abril-1 de mayo, Strobl, Austria.
- 2017a. *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX*. Quito: FLACSO Ecuador.

- Inuca Lechón, José Benjamín. 2017b. “Genealogía de *alli kawsay* / *sumak kawsay* (vida buena / vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12 (2): 155-176.
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag.
- Juan Pablo II. 1985. “Carta encíclica a los obispos, sacerdotes, familias religiosas y a todos los fieles cristianos en memoria de la obra evangelizadora de los santos Cirilo y Metodio después de once siglos. *Slavorum Apostoli* (2 junio 1985)”. Documento público, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html
- Juan Pablo II. 1990a. “Carta Encíclica sobre la permanente validez del mandato misionero *Redemptoris Missio* (7 diciembre 1990)”. Documento público, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html
- 1990b. “Mensaje del santo padre Juan Pablo II para la celebración de la XXIII Jornada mundial de la Paz 1990 *Paz con Dios creador, paz con toda la creación* (8 diciembre 1989)”. Documento público, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html
- Kant, Immanuel. 1996. *Crítica de la razón práctica*. México: Editorial Porrúa.
- Kessler, Hans. 1990. *Das Stöhnen der Natur: Plädoyer für eine Schöpfungspiritualität und Schöpfungsethik*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- 1995. *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kontopoulos, Kyriakos. 1993. *The logic of social structures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Le Quang, Matthieu, y Tamia Vercoutère. 2013. *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito: IAEN.
- Lemke, Thomas. 1997. *Eine Kritik der politischen Vernunft – Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburgo: Argument Verlag.

- Lemke, Thomas. 2012. *Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die governmentality studies*. Politische Vierteljahresschrift, 41. Jg. (2000), Heft 1: 31–47.
- 2015. “New Materialisms: Foucault and the ‘Government of Things’”. *Theory, Culture & Society* 32 (4): 3-25.
- s.f. “Reararticulating the Concept of the Dispositive: Combining STS and Analytics of Government”. Manuscrito.
- 2018. “Reararticulando o Conceito de Dispositivo: Combinando STS e Analítica do Governo”. *Mediações - Revista de Ciências Sociais* 23 (1): 32-62.
- Lemke, Thomas, S. Legrand, G. Le Blanc, W. Montag, B. Jessop, M. E. Giacomelli. (2004) 2006. *Marx y Foucault*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Macas, Luis. 2011. “El Sumak Kawsay”. En *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la Sociedad Civil del Ecuador*, coordinado por Gabriela Weber, 47-60. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador.
- Mader, Elke. (1996) 1999. *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Traducción española de Jorge Gómez. Quito: Abya-Yala.
- Maldonado, Luis. 2005. *Programa de formación de líderes indígenas de la Comunidad Andina, Módulo desarrollo con identidad. Manual del participante*. La Paz: Banco Mundial / Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe / Fondo Indígena.
- Maldonado, Nelson. 2007. “Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfogel, 130-131. Bogotá: Pensar.
- Manosalvas Vaca, Margarita. 2014. “Buen vivir o sumak kawsay. En busca de nuevos referenciales para la acción pública en el Ecuador”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 49: 101-122.
- 2015. *El enfoque de las capacidades y las políticas públicas: un análisis de las políticas del buen vivir en el Ecuador*. Quito: Flacso Ecuador.

- Mariátegui, José Carlos. (1928) 1971. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Martínez, Esperanza. 1993. "Sustentabilidad: ¿Desarrollo para sustentar qué?". En *Amazonía por la vida. Debate ecológico sobre el problema petrolero en el Ecuador*, editado por Elizabeth Bravo y Esperanza Martínez, 78-79. Quito: Acción Ecológica.
- Mauss, Marcel. (1925) 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- Medina, Javier. 2001. *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. La Paz: GTZ / PADEP.
- 2006. *Suma Qamaña. Por una convivialidad postindustrial*. La Paz: Garza Azul.
- Mella, Pablo. 2015. *Para una ética del posdesarrollo*. Santo Domingo: Instituto Filosófico Pedro Fco. Bonó / Ediciones Paulinas / Ediciones MSC.
- Messner, Dirk, y Franz Nuscheler. 1996. "Global Governance". En *Weltkonferenzen und Weltberichte. Ein Wegweiser durch die Internationale Diskussion*, 12-36. Bonn: Institut für Entwicklung und Frieden.
- Mignolo, Walter. 2005. *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing.
- 2006. *La des-colonialidad del ser y del saber*. Buenos Aires: Signo.
- Montaluisa, Luis. 1985. "La cultura quichua: aporte para el análisis de algunos de sus componentes". *Revista Cultura* 21: 432-450.
- Moreno Romero, Hugo. 1983. *Introducción a la filosofía indígena: desde la perspectiva de Chimborazo*. Riobamba: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Naciones Unidas, Asamblea General. 1987. "Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo", A/42/427 (4 de agosto), <https://www.undocs.org/es/A/42/427>.
- 1993. *Informe de la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. Rio de Janeiro, 3 al 4 de junio de 1992. Volumen I: Resoluciones aprobadas por la Conferencia*. Nueva York: Naciones Unidas.
- 2006. *UNDP Background Paper. International expert group meeting on the millennium development goals, indigenous participation and good governance*. Nueva York: United Nations, Department of economic and social affairs / Division for social policy and development / Secretariat of the Permanent Forum on Indigenous Issues.

- Negri, Antonio. 2013. "Biocapitalismo y constitución política del presente". En *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*. Antonio Negri, Michael Hardt y Sandro Mezzadra, compilado por Mauro Cerbino e Isabella Giunta, 19-42. Quito: FLACSO Ecuador.
- 2017. "Un diálogo entre Marx y Foucault. Entrevista a Antonio Negri." *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 3: 139-147.
- Negri, Antonio, y Michael Hardt. 2001. *Imperio*. Bogotá: Desde abajo.
- Nussbaum, Martha. 1999. *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha, y Amartya Sen. 1993. *The quality of life*. Nueva York: Oxford University Press.
- Ochoa, Inés. "Cursos de Formación de Educadores Bilingües FCU-NAE". Manuscrito inédito, Limoncocha, 31 de julio al 16 de septiembre de 1983, Archivo PDF.
- Ochoa, Inés, Inocencio Macanilla, José Grefa y Humberto Andi. 1982. *Yachac tucuni. Ishcainiqui panca*. Quito: Ministerio de Educación y Cultura / Pontificia Universidad Católica del Ecuador / Instituto de Lenguas y Lingüística, Centro de Investigaciones para la Educación Indígena.
- Oviedo Freire, Atawallpa. 2011. *Qué es el Sumakawsay. Más allá del capitalismo y el socialismo. Camino alter-nativo al desarrollo. Una propuesta para los "indignados" y demás desencantados de todo el mundo*. Quito: Sumak Editores.
- Ortiz, Bernarda. 1997. *Pachacamacpac Quillcashca Shimi. Biblia Edición Bilingüe Quichua-Castellano*. Madrid: San Pablo.
- Ortiz Lemos, Andrés. 2013. *La sociedad civil ecuatoriana en el laberinto de la revolución ciudadana*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Pablo VI. "Carta encíclica A los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos *Populorum Progressio* (26 de marzo de 1967)". Documento público, http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
- Pablo VI. 1975. "Exhortación apostólica al episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo *Evangelii Nuntiandi* (8 diciembre 1975)". Documento público,

- http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html
- Pacari, Nina. 1984. "Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano". *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*, 6 (18a): 113-123.
- Paladines Escudero, Carlos. 2011. *Breve historia del pensamiento ecuatoriano*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Paymal, Noemí, y Catalina Sosa. 1993. *Mundos amazónicos: pueblos y culturas de la amazonía ecuatoriana*. Quito: Fundación Sinchi Sacha.
- Peñaherrera, Blasco. 2008. "El sumak kawsay es un slogan". En *Debate Constitucional* 6, editado por María del Mar Barcala, 3. Quito: Fundación Hanns Seidel / Corporación Autogobierno y Democracia.
- Pincheira, Iván. 2013. "Las políticas de la felicidad: acerca de la gestión gubernamental de las emociones". En *Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano: Actas del III Coloquio Latinoamericano de Biopolítica y I Coloquio Internacional de Biopolítica y Educación*, compilado por Mercedes Ruvituso, 71-78. Buenos Aires: UNIPE / Editorial Universitaria.
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). 1990. *Desarrollo Humano Informe 1990*. Traducción española de Ángela García. Colombia: Tercer Mundo Editores.
- 1992. *Desarrollo Humano Informe 1992*. Traducción española de Esperanza Meléndez y Ángela García. Colombia: Tercer Mundo Editores.
- 1994. *Desarrollo Humano Informe 1994*. Traducción española de Bugni & Rivkin. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1995. *Desarrollo Humano Informe 1995*. Traducción española de Bugni & Rivkin. México: Harla S.A. de C.V.
- 2004. *Desarrollo Humano Informe 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Madrid: Grupo Mundi-Prensa.
- Proaño, Leonidas. 1988. "Aspectos de la filosofía del indio". Discurso con ocasión de la entrega del Doctorado en Filosofía Honoris Causa por parte de la Universidad de Saarland. Saarland: Alemania.
- Quijano, Aníbal. 1992. "Colonialidad y modernidad-racionalidad". En *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, editado por Heracio Bonilla, 437-447. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

- Quijano, Aníbal. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, editado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: CLACSO.
- 2011. “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”. *Ecuador Debate*, 84: 77-87.
- Quinde, Isidoro. 2002. “La cultura y la ecología andina”. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Ramírez Eras, Ángel. 2000. *Interculturalidad científica*. Quito: DINEIB / LAEB.
- 2001. “Problemas teóricos del conocimiento indígena. Presupuestos e inquietudes epistemológicas de base”. *Revista Yachaikuna* 1: 1-11.
- Ramírez Gallegos, René. 2010. *La felicidad como medida del Buen vivir en Ecuador. Entre la materialidad y la subjetividad*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.
- 2012. *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*. Quito: IAEN / INEC.
- Restrepo, Eduardo. 2013. “Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia”. En *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, editado por Clacso, 147-163. Buenos Aires: Clacso.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. 1985a. “Dios, mundo y hombre en la cultura incaica”. *Revista de Historia de las Ideas. Segunda Época*, 5-6: 11-36.
- 1985b. “Apunchic-Pacha-Runa incacuna causaimanta”. Traducción al quichua de Milton Ortega. *Revista de Historia de las Ideas. Segunda Época*, 5-6: 37-67.
- 1992. “El mundo andino inmediatamente anterior al descubrimiento. Pronóstico sobre la llegada de los españoles en el Imperio Incaico”. *Revista de Historia de las Ideas. Segunda Época* 11-12: 231-257.
- Rodríguez, Germán. 1999. *La sabiduría del kóndor: un ensayo sobre la validez del saber andino*. Quito: Abya-Yala.
- Rojas, Carlos. 2004. “Pensamiento Andino”. Documento en línea. <https://es.scribd.com/doc/2307639/EL-PENSAMIENTO-ANDINO>
- 2005. “Epistemología occidental y epistemología andina”. *Revista de la Universidad de Cuenca. Anales*, Tomo 50.

- Ruiz, César. 2004a. “Acercamientos hacia una propuesta epistemológica andina”. *Boletín ICCI-ARY Rima* 59 (febrero).
<http://icci.nativeweb.org/boletin/59/ruiz.html>
- 2004b. “La antidisciplinaria en el saber andino”. Ponencia presentada en XV Congreso Interamericano / II Iberoamericano de Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 12-16 de enero.
- Saar, Martin. 2007. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Fráncfort del Meno: Campus Verlag.
- Sagrada Corona, María de la, María del Dulce Nombre de Jesús y María Natalia de los Mártires. 1947. *Mi cartilla inca*. Guayaquil: Reed y Reed.
- Salamanca Serrano, Antonio. 2011. “Ética del Sumak Kawsay”. *Revista Sarance*, 27: 17-38.
- Sánchez Parga, José. 2011. “Discursos retroevolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos”. *Ecuador Debate*, 84: 31-50.
- Sandoval Peralta, Carlos. 2005. “Propuesta para un programa alternativo al neoliberalismo: una visión desde la cosmovisión indígena”. En *Hacia un modelo alternativo de desarrollo histórico*, editado por Rafael Quintero y Erika Silva, 105-109. Quito: Ediciones la Tierra.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural Editores.
- Schulze, Günter, y Dorothea Schulze, ed. 1994. *Diospaj Shimi. Biblia en quichua Imbabura*. Quito: Sociedad Bíblica Ecuatoriana.
- SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo). 2007. *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010*. Quito: SENPLADES.
- 2009. *Plan Nacional para el buen vivir 2009-2013. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural. Versión resumida*. Quito: SENPLADES.
- 2013. *Plan Nacional de Desarrollo / Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito: SENPLADES.
- 2017. *Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021. Toda una Vida*. Quito: SENPLADES.

- Serrano, Vladimir. 1993. "Planteamiento para un derecho global". En *Amazonía por la vida. Debate ecológico sobre el problema petrolero en el Ecuador*, editado por Elizabeth Bravo y Esperanza Martínez, 51-52. Quito: Acción Ecológica.
- 1999. "La revalorización del saber indígena y popular y en el nuevo paradigma universal". En *Ciencia Andina*, compilado por Vladimir Serrano, 7-38. Quito: CEDECO / Abya-Yala.
- Sierra, Natalia. 2012. "La avanzada del post-neoliberalismo encubierta en un usurpado discurso de izquierda". En *Sumak kawsay o plan nacional del buen vivir. Claves para entender lo que oculta el discurso*, editado por Elizabeth Bravo y Cecilia Chérrez, 11-34. Quito: Acción Ecológica.
- Silva Charvet, Erika. 2003. *Mushuk Allpa. La experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la Selva Amazónica*. Quito: COMUNIDEC / I. AMAZANGA.
- Sociedades Bíblicas Unidas. (1989) 2010. *Dios rimashca shimicunami. Biblia en Quichua Chimborazo*. Quito: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Sosa, Catalina. 1993. "La boca escondida del Jurijuri". En *Amazonía por la vida. Debate ecológico sobre el problema petrolero en el Ecuador*, editado por Elizabeth Bravo y Esperanza Martínez, 94. Quito: Acción Ecológica.
- Svampa, Maristella. 2011. "Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas?". En *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*, editado por Miriam Lang y Dunia Mokrani, 185-218. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Abya Yala.
- Taxo, Alberto. (1992) 1999. "La concepción runa de la economía". En *Economía de solidaridad y comovisión indígena*, compilado por Vladimir Serrano, 155-166. Quito: Abya-Yala.
- Tatzo, Alberto, y Germán Rodríguez. 1998. *La visión cósmica de los Andes*. Quito: Abya-Yala.
- Taylor, Charles. (1992) 1993. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Traducción española de Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica.
- Terán Dutari, Julio. 1997. "¿Tiene futuro una filosofía indígena?". En *49 Congreso Internacional de Americanistas, 7-11 de julio, 1977, Qui-*

to-Ecuador. Memorias, editado por Secretaría General 49 ICA y Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 125-141. Quito: PUCE / Abya-Yala.

- Tibán, Lourdes. (2000) 2014. “El concepto del desarrollo sustentable y los pueblos indígenas”. En *Sumak kawsay yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay*, editado por Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha, 103-114. Huelva: CIM (Centro de Investigación en Migraciones) / Universidad de Huelva / PYLOS (Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable) / Universidad de Cuenca.
- Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku. 2003. *Sarayaku Sumak kawsayta Ñawpakma Katina Killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*. Sarayaku: TANOPKS.
- UICN (Unión Mundial para la Naturaleza), PNUMA (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente) y WWF (Fondo Mundial para la Naturaleza). 1991a. *Cuidar la Tierra. Estrategia para el Futuro de la Vida*. Gland-Suiza: Unión Mundial para la Naturaleza, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Fondo Mundial para la Naturaleza.
- 1991b. *Resumen. Cuidar la Tierra. Estrategia para el Futuro de la Vida*. Gland, Suiza: Unión Mundial para la Naturaleza / Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente / Fondo Mundial para la Naturaleza.
- 1991c. *Resumen. Cuidar la Tierra (Versión en Quichua). Estrategia para el Futuro de la Vida*. Gland, Suiza: Unión Mundial para la Naturaleza / Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente / Fondo Mundial para la Naturaleza.
- Universidad de Cuenca, UNICEF y DINEIB. 2012. *Sabiduría de la Cultura Kichwa de la Amazonía Ecuatoriana*. Tomo II. Quito: Universidad de Cuenca / Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación / Departamento de Estudios Interculturales / Subsecretaría de Educación Intercultural Bilingüe/ DINEIB / UNICEF / Gobierno de Finlandia.

- Universidad Intercultural Amawtay Wasi. 2004. *Aprender en la Sabiduría y el Buen vivir*. Quito: Universidad Intercultural Amawtay Wasi / UNESCO.
- Vacacela Quishpe, Rosa. 2007. *Sumac Causai. Vida en armonía*. Quito: Abya-Yala / Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai.
- Vacacela, Rosa, Ximena Landázuri y Lida Guarderas. 2005. *Caminando por el sendero del Sumac Allpa*. Quito: Abya-Yala.
- Vega Ugalde, Silvia. 2014. “El orden de género en el sumak kawsay y el suma qamaña. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48: 73-94.
- Viola Recasens, Andreu. 2011. “Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumak Kawsay en los Andes”. En *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, editado por Pablo Palenzuela y Alessadra Olivi, 255-302. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- 2014. “Discursos ‘pachamamistas’ versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48: 55-72.
- Viteri, Alfredo, Medardo Tapia, Alfredo Vargas, Edison Flores y Gustavo González. 1992. *Plan Amazanga. Formas de manejo de los recursos naturales en los territorios indígenas de Pastaza, Ecuador*. Puyo: Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP).
- Viteri Gualinga, Carlos. 1993. “Mundos míticos. Runa”. En *Mundos amazónicos: pueblos y culturas de la amazonía ecuatoriana*, editado por Noemí Paymal y Catalina Sosa, 148-150. Quito: Fundación Sinchi Sacha.
- Viteri Gualinga, Carlos. 2000a. “Economía petrolera vs. Economía comunitaria: Respuestas locales”. En *El Ecuador postpetrolero*, editado por Esperanza Martínez, 209-216. Quito: Acción Ecológica.
- 2000b. “Nacionalidades indígenas y exclusión social”. En *Democracia, Pobreza y Exclusión Social en el Ecuador*, editado por Marco Antonio Roca, 145-154. Quito: PNUD / CORDES, BID / IDEA / CEPAL.
- 2003a. “¿Existe el concepto de desarrollo en la visión indígena? El Alli Káusai: Un concepto indígena de sustentabilidad y paradigma alternativo al desarrollo”. *Polis, Revista Latinoamericana* 3.
<https://polis.revues.org/7678>

- Viteri Gualinga, Carlos 2003b. *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo. Tesis de licenciatura en Antropología Aplicada*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.
- Viteri, Leonardo. 1993. "Derechos humanos de los pueblos indios y de la naturaleza en el Ecuador". En *Amazonía por la vida. Debate ecológico sobre el problema petrolero en el Ecuador*, editado por Elizabeth Bravo y Esperanza Martínez, 75-77. Quito: Acción Ecológica.
- Walsh, Catherine. 2001. "¿Qué conocimientos? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano". En *YUYARINAKUY. "Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos". UNA MINGA DE IDEAS*, editado por Pablo Dávalos, 109-118. Quito: Abya-Yala.
- 2009. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala / Universidad Andina Simón Bolívar.
- Weber, Max. 1964. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Whitten, Norman. (1976) 1987. *Sacha Runa. Etnicidad y Adaptación de los Quichua Hablantes de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Wimmer, Franz Martin. 1990. *Interkulturelle Philosophie. 1. Geschichte und Theorie*. Viena: Passagen-Verlag.
- World Bank. 1992. *Governance and Development*. Washington: Oxford University Press.
- Yamberla, Carlos. 2000. "Sumak kawsay o destrucción total". *Revista Rikcharishun* 2.
- Yampara, Simón, Roberto Choque y Mario Torres. 2001. "Aymar ayllunakasan qamawipa". *Los aymaras: búsqueda de la qamaña del ayllu andino*. La Paz: Ediciones Qamañpacha de CADA.
- Ziai, Aram. 2006. *Zwischen Global Governance und Post Development Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- 2007. *Globale Strukturpolitik? Die Nord-Süd-Politik der BRD und das Dispositiv der Entwicklung im Zeitalter von neoliberaler Globalisierung und neuer Weltordnung*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

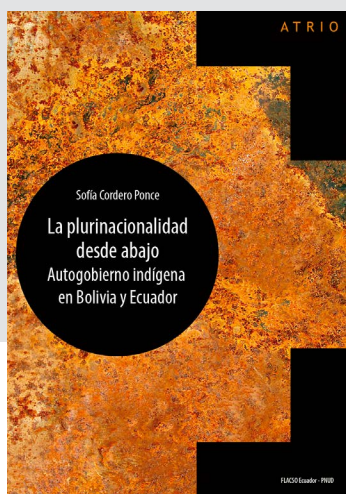
Ziai, Aram. 2014. "Post-Development concepts? Buen vivir, Ubuntu and Degrowth". Ponencia presentada en *Degrowth Conference Leipzig 2014*. <https://www.degrowth.info/en/catalogue-entry/post-development-concepts-buen-vivir-ubuntu-and-degrowth/>

Sobre el autor



David Cortez, Santo Domingo 1964. Doctor en Filosofía por la Universidad de Viena, Austria. Fue profesor del departamento de Antropología, Historia y Humanidades de FLACSO Ecuador entre 2011 y 2017. Es docente externo de la Universidad de Ciencias Aplicadas Ravensburg-Weingarten, en Alemania, y profesor invitado en FLACSO Ecuador. Sus líneas de investigación son filosofía intercultural, ética ambiental y teoría social. Sus publicaciones recientes son: “Nietzsche, Zaratustra y subjetividad en los Andes” que apareció en 2019 en la *Revista Ideas y Valores*; “La Filosofía en Ecuador entre 1930 y 1990” publicada en 2018 en *SOLAR Revista de Filosofía Iberoamericana*; “El Dionisos de Nietzsche en América Latina (1900-1925)”, publicado en 2018 en *Areté Revista de Filosofía*; “Der Übergang von ‘Sumak Kawsay’ zum neoextraktivistischen ‘Buen Vivir’”, editado por Stefan Peters y Hans-Jürgen Burchardt, en 2017, en Campus Verlag.

Explora, en acceso abierto, otros títulos



Más libros de Editorial FLACSO Ecuador, aquí





Entre las personas dedicadas a analizar el *buen vivir* o *sumak kawsay* destaca David Cortez, autor de este libro. Pronto él avizó que es un concepto en disputa, ya que unos impulsan el buen vivir como una alternativa al desarrollo, distante de la matriz occidental, mientras que otros encuentran en dicha noción elementos para una nueva teoría del desarrollo. Cortez también comprendió, oportunamente, el riesgo que se cernía sobre el *buen vivir* o *sumak kawsay*: ser transformado en un dispositivo de poder y una simple herramienta de propaganda, como de hecho sucedió. De eso trata esta obra.

El autor traza un antes y un después desde que el *buen vivir* o *sumak kawsay* fuera incorporado a la Constitución del Ecuador, en 2008. Para demostrar la larga historia que tiene esta noción, presenta el complejo entramado de actores que han participado activamente en los debates desde la década de los años ochenta.

Resulta aleccionadora la aproximación de Cortez a las diversas lecturas que se han hecho y se hacen desde las posiciones liberales-conservadoras o progresistas-conservadoras, las cuales defienden —cada una a su manera— la civilización occidental, inclusive incorporan una aproximación teológica de la interculturación e interculturalidad con enorme influencia de la Iglesia. Confluyen en ese ancho cauce la exaltación de la cultura ancestral y su esencialismo, el debate ecologista y las posiciones de los estudios postdesarrollistas y postcoloniales.

En ese terreno pantanoso y de enfrentamiento de múltiples intereses, las reflexiones contenidas en este libro arrojan nuevas luces. Para organizar el debate, nada mejor que estudiar este aporte de David Cortez.

Alberto Acosta