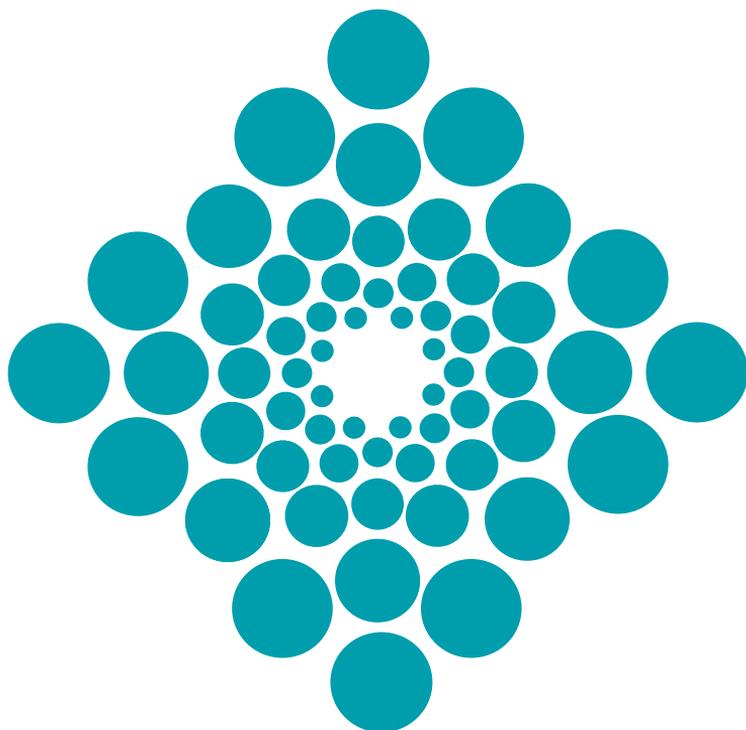


# Más allá de la supervivencia

Experiencias de economía social  
y solidaria en América Latina

Erika Loritz y Ruth Muñoz  
(organizadoras)



Colección Lecturas de Economía Social

EDICIONES **UNGS**



Universidad  
Nacional de  
General  
Sarmiento



# **Más allá de la supervivencia**

**Experiencias de economía social y solidaria en América Latina**



**Erika Loritz y Ruth Muñoz  
(organizadoras)**

**Más allá de la supervivencia**  
Experiencias de economía social  
y solidaria en América Latina

EDICIONES **UNGS**



Universidad  
Nacional de  
General  
Sarmiento

Loritz, Erika

Más allá de la supervivencia : experiencias de economía social y solidaria en América Latina / Erika Loritz ; Ruth Muñoz ; dirigido por Erika Loritz ; Ruth Muñoz. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2019.

Libro digital, PDF - (Lecturas de economía social ; 12)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-630-443-6

1. Economía Social. 2. América Latina. I. Muñoz, Ruth II. Loritz, Erika, dir. III. Muñoz, Ruth, dir. IV. Título.

CDD 335

## EDICIONES **UNGS**

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2019

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)

Prov. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54 11) 4469-7507

ediciones@campus.ungs.edu.ar

ediciones.ungs.edu.ar

Diseño gráfico de colección: Andrés Espinosa (Ediciones UNGS) / Alejandra Spinelli

Diagramación: Eleonora Silva

Corrección: Edit Marinozzi

Hecho el depósito que marca la Ley 11723.

Prohibida su reproducción total o parcial.

Derechos reservados.



Libro  
Universitario  
Argentino

# Índice

Introducción.....	11
<i>Erika Loritz y Ruth Muñoz</i>	
El Buen Vivir y la economía social y solidaria. Aproximaciones hacia un diálogo intercultural .....	25
<i>Javier Castellanos, María Eugenia Ami, María Cecilia Anello, Gustavo González y Verónica Martínez</i>	
El proceso de institucionalización de la economía plural en Bolivia como un camino hacia la construcción de otra economía .....	49
<i>Ada Carvajal Flores y Erika Loritz</i>	
Aportes al análisis de políticas públicas en la Argentina desde la perspectiva de la economía social y solidaria .....	69
<i>Diego Caviglia, Mahuén Gallo y Lorena Putero</i>	
El Programa de Agricultura Urbana de Rosario. Un análisis crítico .....	89
<i>Miriam Juaiek, María Candelaria Logares, Sandra Nicolaiczuk, Jonathan Palacios y María Eva Raffoul</i>	
De la formación a la (trans)formación. Los procesos de formación en disputa para la construcción de otra economía.....	113
<i>Margarita Cababié Fajardo, Cecilia Matonte Silva y Cristián Silva</i>	
Otras instituciones, otra autonomía y otra economía. Las disputas por el sentido hacia una construcción de economía social y solidaria en el Movimiento Nacional Campesino Indígena, Argentina.....	135
<i>Laura Calderón, Tomás del Compare, Gregorio Leal y Katherine Montes Ramírez</i>	

Indicios de la resignificación de las prácticas del comercio justo en América Latina. Aportes desde casos de la Argentina y Ecuador .....161

*Yubari Carolina Valero Azuaje,  
Gabriela Corbera y Juan Cruz Contreras*

Procesos de institucionalización y acción colectiva en el contexto urbano. Análisis de una experiencia de movimiento social urbano en Guadalajara (México)..... 179

*Cristina Amariles, Nazaret Castro, Liliana Chávez Luna, Marion Hauvette  
y Nadia Jiménez*

Movimiento de Ocupantes e Inquilinos (MOI)  
¿Hacia otra institucionalización? ..... 201

*Santiago Lizuain, Mariela Molina, Daiana Páez y Guillermo Pleitavino*

El Foro Social Urbano de Ushuaia. Institucionalización de prácticas de producción social del hábitat ..... 225

*Alicia Alcaraz e Irene Ragazzini*

Sobre los autores ..... 243

# El Buen Vivir y la economía social y solidaria. Aproximaciones hacia un diálogo intercultural

JAVIER CASTELLANOS, MARÍA EUGENIA AMI,  
MARÍA CECILIA ANELLO, GUSTAVO GONZÁLEZ  
Y VERÓNICA MARTÍNEZ\*

---

## Introducción

El paradigma económico del mundo occidental se fundamenta en la lógica de la razón y el cientificismo. Por la vía de la razón (la cual tiene su origen en la herencia griega) se deriva en la lógica científica binaria, según la cual, mediante un método es posible alcanzar la verdad y dominio de la naturaleza por parte del hombre. Dicha razón en los últimos doscientos años ha profundizado su connotación instrumental (relación medio-fines), naturalizando el desarrollo social de un sistema de principios, instituciones y prácticas que han organizado al sistema económico y a la sociedad de mercado en torno a la acumulación ilimitada de ganancia.

La multiplicidad de crisis simultáneas que actualmente vivimos (crisis ecológica, crisis alimentaria, crisis financiera, crisis de la democracia, crisis de gobernabilidad, crisis de valores, crisis de sentido, etcétera) ha permitido poner en cuestión el proyecto modernizador de sociedad, junto con el modelo capitalista de acumulación y la racionalidad que le subyace. Asimismo,

---

\* Texto escrito en 2014. Mariana Roda aportó en la versión preliminar al trabajo en equipo durante la materia.

ha visibilizado otras formas o concepciones de vida que se desmarcan de las lógicas uniformizantes que impone la sociedad mayoritaria de Occidente: lógica de mercado autorregulado, de crecimiento económico, de ciencia como único conocimiento “legítimo” o válido, de objetivación y explotación de la naturaleza, antropocentrismo, entre otras.

Emergen de esta manera una serie de cosmovisiones que fueron, desde el inicio de la modernidad, ignoradas, absorbidas, y/o invisibilizadas por el modelo totalitario occidental, cuyo proyecto civilizatorio estableció una visión universal del “deber ser” de las cosas. En estas otras formas y concepciones de vida encontramos racionalidades, maneras de conocer y experiencias empíricas relativas a desarrollos económicos sustantivos (relación hombre-naturaleza) que se deslindan de la definición economicista formal (relación medio-fines), recreando otras formas de relacionamiento dentro del metabolismo socionatural propio de cualquier experiencia humana.

Buen Vivir, Vivir Bien, Ubuntu, Neoconfusionismo, Islamismo, Orientalismo, entre otros, reaparecen como cosmovisiones desde la exterioridad (lo otro, lo periférico, lo no “desarrollado”) y se suman a posiciones feministas y ambientalistas para criticar desde la acción y el pensamiento a la totalidad establecida por Occidente a partir de sus efectos e inconsistencias.

En América Latina, las cosmovisiones andinas del *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña* o *Buen Vivir*, hacen parte de estas corrientes emancipadoras y a su vez sintetizan el “sentipensar” y actuar de la diversidad de los pueblos andinos. Dichas cosmovisiones, en cuanto formas de concepción de la vida, son a su vez sustrato y bandera de numerosos movimientos sociales y populares, fuerzas políticas, intelectuales latinoamericanos, que encuentran en ellas un sentido de acción frente a la adversidad del presente. Estas se presentan como la manifestación de *lo otro latente* que deviene en emergente y sacude la hegemonía de lo dominante tras *la larga noche de los 500 años*, cuestionando a la cosmovisión hegemónica moderna y al paradigma occidental. Dicho cuestionamiento, compartido por las otras cosmovisiones mencionadas, se encuentra constituido por tres críticas fundamentales: crítica a la modernidad, crítica al desarrollo capitalista de explotación y acumulación ilimitada, y crítica a la colonialidad del saber y poder eurocéntrico.

Este artículo, en primer lugar, plantea una crítica a la cosmovisión de la modernidad y, luego, pretende ofrecer una aproximación a la cosmovisión andina del Buen Vivir con foco en los niveles micro, meso y marco. Al final, se procura ubicar puntos de encuentro y desencuentro entre algunos postulados de esta cosmovisión y la *ess*, en aras de sumar elementos claves que aporten al cambio de paradigma y al momento de transición que asistimos.

## Hacia una crítica a la cosmovisión de la modernidad en su pretensión universalizante

Diversos autores y analistas críticos (Wallerstein, 1998; Dussel, 2014; Hinkelammert, 2013; Amin, 2008) coinciden en señalar que asistimos al progresivo resquebrajamiento del orden social actual, enfrentando un cambio de época del que aún no se tiene claro el devenir. La base de ese quiebre epocal radica en la amenaza que recae sobre la continuidad de la vida misma en el planeta: el sistema de integración social (ser humano) y el sistema ecológico natural o metabolismo socrionatural (naturaleza), fuentes de toda riqueza y condiciones indispensables para la reproducción del propio sistema.

Las evidencias de dicha amenaza son multidimensionales y multiescalares, enlazadas en un complejo proceso de superposición y retroalimentación: crisis ecológica producto del abuso y sobreexplotación de los recursos naturales, crisis financieras que producen crisis alimentarias en vastos países, crisis energéticas que repercuten en el ejercicio de la soberanía y democracia de otros tantos, etcétera. Sin dudas, tales autores también coinciden en que los innumerables efectos de esta situación recaen principalmente sobre las grandes mayorías marginadas, excluidas y segregadas por la competitiva economía de mercado, retroalimentando de esa forma el mismo proceso de exclusión y fragmentación social.

Es decir, nos desenvolvemos en un escenario de *desequilibrio extendido y de larga duración* que evidencia las inconsistencias de un sistema incapaz de reproducir las propias condiciones de su existencia (Coraggio, 2011) y que pone en entredicho la pretensión de universalidad y uniformidad de la modernidad y de la economía capitalista como proyecto civilizatorio de todas las culturas y formas de vida.

A partir de este punto de partida real y concreto, proponemos abstraernos de la modernidad tal como la vivimos cotidianamente para analizarla como una cosmovisión más, de las tantas que existen y han existido en la historia de la humanidad, y ver sus aspectos constitutivos, en aras de contrastarla con la cosmovisión andina del Buen Vivir.

Una cosmovisión<sup>1</sup> es la manera de ver e interpretar la vida y el mundo. Se trata del conjunto de creencias, vivencias y valores que repercuten y condicionan el modo en que una persona ve la realidad y actúa en función de ello; creencias que permiten analizar y reconocer la realidad a partir de la

---

1 El concepto de cosmovisión proviene de la expresión *Weltanschauung* (de *Welt*= “mundo”, y *anschauen*= “observar”) introducida por el filósofo alemán Wilhelm Dilthey en su obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las Ciencias del espíritu) de 1914, como una crítica a la razón histórica, a los comportamientos cognitivos derivados tanto de la escuela kantiana como hegeliana. Para más, ver: *Obras de Wilhelm Dilthey. Introducción a las ciencias del espíritu*, de Eugenio Imaz (1949), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

propia existencia. Al nacer, lo hacemos inmersos en determinada cultura y una cosmovisión predominante sobre otras existentes que pueden o no estar a nuestro alcance. Todo esto tiene que ver con la forma como percibimos, aprendemos, comprendemos, recreamos y nos desenvolvemos en el mundo. Una cosmovisión es *integral*; es decir, abarca aspectos de todos los ámbitos de la vida. La religión, la moral, la filosofía, la economía, la política, el arte forman parte de una cosmovisión.

En tal sentido, podemos decir que la cosmovisión moderna occidental se ha erigido sobre ontologías y bases epistemológicas tales como el mecanicismo newtoniano, el dualismo cartesiano, el eurocentrismo, el patriarcado, el materialismo, el conocimiento científico como único válido, el antropocentrismo, y el androcentrismo (mirada masculina en el centro del universo). Estos paradigmas estructurales constitutivos se han expandido con pretensión de universalidad, convirtiendo al paradigma occidental en la cosmovisión moderna hegemónica que subordina a las demás cosmovisiones a través de mecanismos y aparatos culturales que se globalizan: tecnología, economía de mercado, escuela, Estado, etcétera. Estos aparatos actúan incluso como fundamentalistas, pues no aceptan la disidencia e imponen su cosmovisión por la fuerza cuando falla el consenso social (Acosta, 2010).

Bajo esta cosmovisión, la subjetividad es acotada a la concepción totalizadora masculina del sujeto moderno, que a su vez corresponde con la objetivación, mecanización, instrumentalización y desacralización de todo lo que se enfrenta a este sujeto “ideal” (varón blanco, adulto, dominador y propietario) regido por el individualismo metodológico. En tal sentido, el *homo economicus* de la sociedad moderna es la manifestación materializada de la absolutización del sujeto humano y su extrañamiento de la naturaleza; su afán infinito, desencadenado sobre la corporalidad, lo femenino, lo afectivo, la vida, la sexualidad y la naturaleza, se convierte en avaricia ilimitada, en explotación y acumulación de bienes y dinero en forma desenfrenada (Estermann, 2013).

Ante las evidencias empíricas de las múltiples crisis a las que asistimos, sus efectos y la insuficiencia de respuestas satisfactorias desde ningún flanco ideológico, se cuestiona también al paradigma del desarrollo y la colonialidad del saber y del poder eurocéntrico, de tal forma que la modernidad asiste –no solo como cosmovisión, sino también como proceso geopolítico– a un colapso identitario que la pone en cuestión como patrón civilizatorio. Estas críticas dan lugar al resurgir en América Latina de antiguas voces silenciadas e invisibilizadas, aunadas en la utopía del Buen Vivir y otras expresiones como los movimientos feministas, que enriquecen y complementan la perspectiva de la ESS en cuanto promotora de búsquedas de respuestas y salidas “no sistémicas” a los problemas sistémicos actuales.

En consonancia con ello, las cosmovisiones andinas representan el referente utópico y objetivo político de diversos grupos sociales (pueblos originarios,

campesinos, movimientos sociales, etcétera) que disputan la hegemonía del discurso occidental desde su propia ontología. En palabras de Felipe Giraldo:

El esfuerzo que hace la utopía del Buen Vivir es tematizar las racionalidades de algunas culturas campesinas, indígenas y afrodescendientes, con el propósito de que sirvan de insumo para la construcción de un discurso que oriente la acción en el presente. Lo interesante del Buen Vivir es que no se construye a partir de un saber erudito o cientificista, como pretendió el marxismo ortodoxo; por el contrario, está cimentado en racionalidades, formas de interpretar el mundo y prácticas vivas de diversas comunidades rurales latinoamericanas (2014: 102).

Se hace necesaria así una “desoccidentalización” y recuperación del sentido intercultural de la construcción de conocimiento y de poder, así como la reestructuración de las relaciones sociales para el desarrollo armónico de los seres humanos en la naturaleza. De allí su valor e importancia, pues, “la toma de conciencia de la crisis civilizatoria occidental actual solo es posible en perspectiva intercultural, incluyendo la exterioridad, la alteridad filosófica” (Estermann, 2013: 51). Es decir, no es suficiente una crítica intracultural, llevada a cabo desde una sola tradición, sino que se requiere definitivamente una crítica intercultural que incluya el punto de vista del otro y de la otra para develar los puntos ciegos del enclaustramiento eurocéntrico, occidente céntrico o heleno céntrico (Estermann, 2013).

La *ess*, como propuesta teórica y como horizonte de construcción política, dialoga con los principios ontológicos de las cosmovisiones andinas. En principio, ambas perspectivas se asientan sobre la ética de la vida como criterio central en la reorganización del metabolismo sacionatural; luego, a partir de su sustento eminentemente empírico, ellas representan un fehaciente cuestionamiento a la sacralidad de la economía de mercado y a las prácticas e instituciones socioeconómicas que reproducen la racionalidad instrumental dominante. Vale decir, ambas encarnan en la praxis sólidos argumentos para deconstruir el discurso dominante sobre la aparente única forma de “hacer economía”. En ese sentido, en las próximas páginas realizaremos una aproximación a la caracterización y debates en torno a las cosmovisiones andinas, para ir resaltando sus consonancias e implicancias para la *ess*.

## **Cosmovisiones andinas: el Buen Vivir**

El Buen Vivir surge como categoría que sintetiza principios comunes de los diversos modos de vida de muchas comunidades andinas –indígenas y campesinas– aún no absorbidas por la modernidad, aunque ignoradas o subordinadas por ella. Esta cosmovisión andina contiene diferentes prácticas vivenciales cuya base son los saberes comunitarios que se dan en el marco de

una diversidad de culturas que a su vez son heterogéneas y contradictorias en su interior. El Buen Vivir es una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas y parte de una conducta ética y espiritual (códigos) en las relaciones, de otras formas de conocimiento y una concepción de futuro distinta (no linealidad) (Acosta, 2014).

El origen del término deviene de la traducción del *Sumak Kawsay* quechua –Buen Vivir– y del aymara *Suma Qamaña* –Vivir Bien–. Sin embargo, una de las traducciones más aceptadas del *Sumak Kawsay* es la de *vida plena* o *arte de vivir en complemento* (Oviedo, 2013).

Desde este punto de partida conceptual, y para aproximarnos a la interdependencia de factores presentes en la configuración del Buen vivir, vamos a apelar a los elementos del esquema de principios éticos, principios normativos, instituciones y prácticas propuesto por Coraggio (2011) a partir de Polanyi (2011), para recrear en términos abstractos los postulados de dichas cosmovisiones.

La vida plena, como principio ético abstracto y universal, y en línea con el postulado de su afirmación y crecimiento cualitativo planteado por autores como Hinkelamert, (2012), Dussel (2014) y Coraggio (2011),<sup>2</sup> es el principio orientador de todos los campos de acción de las comunidades originarias andinas. Este principio se concreta, en cuanto formulación ética normativa –deber ser para todos y todas–, en los postulados de SABER VIVIR Y SABER CONVIVIR (Huanacuni, 2010). A su vez, estos dos criterios, como exigencias ético-políticas, se van decantando en otros principios cada vez más prácticos y concretos que, institucionalizados como interpelaciones normativas (propiedad colectiva de la tierra, justicia comunitaria, etcétera), pautan la acción humana y sus formas de sociabilidad a través de mediaciones prácticas: Ama Suwa (no te apropiés de los bienes que no has producido), el Ama Hulla (sé veraz), Ama Qella (no seas haragán), Ama mapa (sé leal), etcétera (ver esquema 1).

---

2 Hablamos de la vida como determinación última según Dussel (2014), o de la Economía para la Vida como sostienen Hinkelamert y Mora (2009) y de la reproducción ampliada de la vida como fin último de otra economía, de acuerdo con José Luis Coraggio (2011).

## Esquema 1. Principios éticos normativos que constituyen al Buen Vivir



Fuente: elaboración propia.

Dichos principios se expresan, por ejemplo, en aspectos tales como la coexistencia de diversas formas de propiedad (propiedad comunitaria e individual o familiar en este caso), la gestión del excedente, o las justicias comunitarias, las cuales son concebidas como formas diversas de administrar justicia que se sustentan en los principios de esta cosmovisión a través de un conjunto de normas, valores, formas de organización político-social y procedimientos necesarios para garantizar la convivencia y la armonía comunal.

En efecto, cada pueblo indígena tiene sus propias formas de administrar justicia y la mayoría coexiste complementaria o antagónicamente con el sistema de derecho ordinario (CEJIS, 2005). Por ejemplo, la Justicia Comunitaria del pueblo indígena chiquitano en las Tierra Comunitaria de Origen (tco) de Monte Verde y Lomerío, Bolivia, está vigorosamente presente, porque sus

normas son aceptadas y conocidas por las comunidades campesinas y pueblos indígenas, resultado de muchos años de práctica. Las instancias que administran justicia son conformadas y elegidas por las bases y poseen gran prestigio y legitimidad<sup>3</sup> (Acevedo, 2004).

A pesar de la hibridación cultural y del avance de la racionalidad instrumental, muchas comunidades campesinas y pueblos indígenas han sostenido y recreado por siglos, en mayor o menor medida, estos principios e instituciones relativos a la tierra, el territorio, uso y gestión del agua, manejo de bosques, semillas nativas, relaciones intrafamiliares, el trabajo comunal, la educación, la mediación de conflictos, la justicia, etcétera.

Veamos rápidamente un ejemplo que ilustra cómo, siguiendo el esquema antes mencionado, el principio ético de la vida plena se decanta y expresa normativa, práctica e institucionalmente en algunas comunidades indígenas, lo cual nos permite contrastar los criterios y efectos de la justicia comunitaria con los de la justicia occidental. Asimismo, el ejemplo pone en cuestión el sentido de lo económico en las comunidades y en la sociedad moderna.

En caso de que un miembro de la comunidad mate a otro, en algunos pueblos indígenas a través del consejo de mayores (ancianos o adultos mayores) disponen como sanción para el asesino trabajar para sostener, además de su familia, a la familia del difunto (viuda y huérfanos). Es decir, la pena o sanción por el crimen cometido es dar sustento material a las dos familias, pues una ha quedado vulnerable ante la menor posibilidad de solventar adecuadamente sus medios de vida. Ante un caso similar en la sociedad occidental el juez condena a la cárcel al asesino, lo cual dentro de nuestra cosmovisión es concebido como “lo justo”, pero dicha privación de libertad trae como resultado que dos familias se queden sin sustento (la de la víctima y la del victimario), lo cual desde una perspectiva de la reproducción ampliada de la vida es una medida antieconómica dirigida a “solucionar” un problema sin tener en cuenta las implicancias y efectos colaterales que generan nuevos y mayores problemas.

Este sencillo ejemplo<sup>4</sup> nos permite por un lado ilustrar la interdependencia del criterio ético de la vida plena con los principios normativos, prácticas e instituciones dentro del buen vivir, y por el otro problematizar varios elementos:

Primero, la necesidad de alejarnos de la idealización de los procesos de las comunidades, las cuales están marcadas por sus propios conflictos y contradicciones que incluso les lleva a transgredir el primer imperativo ético de la vida: “no matarás”.

---

3 Ampliar en <http://www.cipca.org.bo/index.php/cipca-notas/cipca-notas-2004/361-sp-1641007672>

4 Ejemplo enunciado por Dussel durante Cátedra Pensamiento Crítico. 16 Tesis de economía política. [http://www.enriquedussel.com/cursos\\_es.html](http://www.enriquedussel.com/cursos_es.html). La problematización y análisis es elaboración propia.

Segundo, evidenciar la concepción holística o fragmentaria sobre una misma situación, pues desde una perspectiva occidental que “departamentaliza” la realidad, el caso es manejado y “resuelto” como problema exclusivamente jurídico (medida punitiva en cuanto problema entre individuos), independiente de otras repercusiones. Sin embargo, como vemos, para estas comunidades indígenas no se pierde la visión integral del problema puntual que afecta otras esferas de la vida social y en tal razón, en consonancia con la economía social, el criterio de la sanción está centrado en la vida y su reproducción ampliada (medida de reparación/protección/cuidado en cuanto problema de la comunidad); con lo cual podemos remarcar el tercer aspecto.

Tercero, la concepción de lo económico: para la sociedad occidental el asesinato como hecho no es en esencia un asunto económico, pues la economía es acotada al economicismo, a la renta o ganancia mediada por intercambios mercantiles. Sin embargo, desde la perspectiva del Buen Vivir, y en línea con los postulados de la economía para la vida, en el ejemplo citado la justicia para las comunidades cobra un sentido económico sustantivo e integral y es relativo a la totalidad de su entorno en función del cuidado/reproducción de la vida y el restablecimiento de una armonía que va mucho más allá del orden público y el disciplinamiento de individuos (vigilar y castigar).

Así, tal como lo plantea un comunario, “la base de la administración de justicia es la forma de entender y vivir nuestra vida, de acuerdo con nuestras normas, usos y costumbres, nuestra forma de manejar y resolver nuestros conflictos en común-unidad” (CEJIS, 2005: 31),<sup>5</sup> vemos que en la cosmovisión andina el Buen Vivir, entendido como vida en complemento, es el eje organizador del proceso socio-comunitario-ecológico bajo una perspectiva holística e integral para la afirmación cultural andino-amazónica. La Ecosofía andina (Oviedo, 2014) que enmarca a esta categoría, da cuenta de una ontología provista de interrelaciones complejas entre los procesos y sistemas que hacen posible la vida. Dicha concepción deviene del principio de relacionalidad e implica la armonía y equilibrio entre fuerzas complementarias: “... todo está conectado con todo y no existen entidades completamente separadas a diferencia del pensamiento binario, dualista y fragmentador de la cultura occidental” (Oviedo, 2014: 56).

Los indígenas Nasa, de la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca, Colombia ACIN, señalan que esos principios se reflejan en cada práctica; por ejemplo, en la siembra de maíz o choclo, pues en cada siembra comunitaria de semillas o en sus solares productivos, cada familia planta varias veces cinco granos del mismo tipo de maíz, cada uno de ellos con una finalidad diferente y a la vez con un propósito común: el primer grano es pensado para la comu-

---

5 Justicia Comunitaria del Pueblo Indígena Chiquitano rco: Monte Verde y Lomerío. CEJS 2005 Bolivia [http://www.derechosindigenas.org.ar/index.php/component/docman/cat\\_view/26-libros](http://www.derechosindigenas.org.ar/index.php/component/docman/cat_view/26-libros)

nidad (los ancianos y desvalidos, los rituales, tributo comunal, etcétera); la segunda semilla para la alimentación de la familia; otra más para los pájaros u otros animales que también deben alimentarse; el cuarto grano para el que tiene que robar choclo para comer porque sufre algún tipo de calamidad, o no sabe o no quiere trabajar y es necesario enseñarle, y el último pensando en la semilla para los próximos ciclos.<sup>6</sup>

De este modo, vemos cómo en las comunidades que han preservado sus maneras culturales, a través del conocimiento/saber tradicional, los usos y costumbres, y las prácticas e instituciones propias, los principios de la cosmovisión andina organizan de diversas formas sus procesos de afirmación del Kawsay (la vida toda), a través de criterios propios tales como: la correspondencia (reflejo); la complementariedad (tercero incluido); la reciprocidad (retribuir a la naturaleza para restablecer equilibrio) y la ciclicidad (sucesión periódica de ciclos-no linealidad) en aras de procurar armonía, estabilidad, mutualidad, espiritualidad y proporcionalidad en cada una de las acciones del conjunto individuo-comunidad-naturaleza (Oviedo, 2014).

Todo esto en relación a los tres principios éticos o normativos de los pueblos andinos que, de acuerdo con Dussel:

... son relativos a la economía en un sentido cosmológico. 1) La primera exigencia normativa se enunciaba en quecha: Ama sawa, que se traduce como un “No te apropiés de los bienes que no has producido”, que haya sido hecho por otros, ajenos. Significa un principio de justicia que más que contra el robo (o la propiedad privada) se dirige a la indignidad de apropiarse de algo que otro ha creado, trabajado, hecho. Es un principio de solidaridad. Que incluye igualmente el que estamos obligados a no robar a la naturaleza, como veremos más adelante. 2) La segunda exigencia es: Ama hulla, que indicaría algo así como: “No ocultes lo verdadero”, sé sincero, honesto, no mientas. Es el principio que posibilita la convivialidad, comunidad, el consenso discursivo, algo así como intentar siempre una pretensión de validez, de legitimidad, mostrando las intenciones. El que miente oculta razones a la comunidad. 3) La tercera obligación se enuncia: Ama quella, es decir: “No dejes de crear”, trabajar, fructificar. No es tanto “no seas flojo” o haragán, sino, positivamente, no dejes de colaborar con el cosmos, la vida, la comunidad creando como cada primavera nueva vida. Es el principio de la iniciativa, del crecimiento. Como puede verse, los tres principios normativos tienen raigambre económica. El primero tiene que ver con la materialidad económica (tesis 13); el segundo con la consensualidad formal (tesis 14); y el tercero con la eficacia, la factibilidad industrial (tesis 15) (2014: 187).

---

6 Testimonio de representantes de la comunidad NASA-ACIN durante taller de economías propias, Bogotá 2011.

Estos valores éticos traducidos en múltiples prácticas e instituciones dan cuenta de los principios de integración comunitaria que aseguran el sustento de todos, en cuanto orientadores de la afirmación de la vida, y que a su vez son los que median entre el mundo de lo conocido y lo desconocido, lo visible y lo invisible, lo material y lo espiritual. Es allí donde una vez más se refleja la coincidencia con los postulados de la ESS, la cual plantea un proyecto emancipador que supone el desarrollo de un sistema ampliado de principios generales de integración social que organicen el sistema económico de manera de resolver las necesidades legítimas de las personas. Un sistema en el que el interés individual inmediato sea subordinado a la solidaridad en la acción, en el reconocimiento pleno del otro y a la responsabilidad compartida por la vida de todos y la restauración de la naturaleza (Coraggio, 2011).

Siguiendo el esquema de Coraggio (2011), cobra relevancia analizar la complementariedad entre los principios económicos de la ESS y la pluralidad de principios de integración social presentes en las comunidades indígenas y campesinas inscritas en el amplio espectro de experiencias que actualmente podemos denominar como de Buen Vivir:

- a) Producción para el autoconsumo familiar y comunitario (principio de producción social basado tanto en la autarquía de la unidad doméstica como en la gestión colectiva de los bienes comunes en un marco de cooperación voluntaria);
- b) la gestión social de los excedentes refleja el principio de distribución social referida a la apropiación tanto colectiva como individual de la tierra, las semillas y los saberes, entre otros, generados por la comunidad, lo cual no quiere decir que sean sistemas completamente equivalentes, pero sí mucho menos desiguales e inequitativos que la distribución capitalista;
- c) las formas de reciprocidad, retribución y rituales de armonización (pagamentos) para restablecer los acuerdos con la Madre Tierra dan cuenta del principio de redistribución socionatural a partir de prácticas de reciprocidad con la Pachamama, al interior de las comunidades y los diversos sectores sociales;
- d) el principio de intercambio practicado en los trueques y mercados comunales entre pueblos de distintas regiones como intercambio en mercados socialmente regulados que también incluyen intercambios mercantiles internos y con el exterior;
- e) la permanente entrega de bienes simbólicos (tabaco, hojas de coca, peyote, lanas, cuarzos, etcétera) representan el principio de circulación en términos de una reciprocidad-solidaridad basada en relaciones simétricas (don-contra don);
- f) cierta austeridad, así como los rituales de nuevo ciclo solar (Inti Raymi al sur) o lunar (día fuera del tiempo al norte) en los que las comunidades

consumen colectivamente toda la producción y reintegran a la Pachamama los excedentes. Estas prácticas reflejan el principio del consumo de lo suficiente, en términos de que convoca a la autorregulación del consumo basado en necesidades socialmente legitimadas por las comunidades;

- g) los sistemas avanzados como el Ayllu, los planes de vida comunitarios en Colombia, las caracolas zapatistas y otras, requieren de sistemas de coordinación y de complementariedad entre trabajos/pisos ecológicos/comunidades que dan cuenta del principio de planificación de lo complejo.

Estas formas de integración las encontramos no solo en la escala local o micro, sino que también están presentes en desarrollos regionales tales como la Universidad Intercultural de los Pueblos y Naciones Indígenas del Ecuador (Amawtay Wasi), en la lucha, reconocimiento y defensa de los territorios colectivos indígenas y afrodescendientes en Colombia, en los trueques de alimentos entre subregiones andinas, en los innumerables rituales de las comunidades para reafirmar sus acuerdos con la Pachamama, en las empresas comunales en Centro América, entre muchas otras manifestaciones.

Todas estas expresiones son a su vez maneras de autoafirmación consciente de la identidad amerindia, de su territorio e incluso de resistencia ante el continuo sometimiento y exterminio al que se han visto sometidos los pueblos indígenas desde el siglo xv. A su vez, estos ejemplos permiten ver cómo las experiencias comunitarias se desenvuelven interactuando con el mercado sin que sea este el organizador absoluto de sus relaciones sociales. En efecto, pese a las interacciones externas o a sus conflictos y dinámicas internas, en la mayoría de comunidades:

... las organizaciones productivas presentan una tensión entre dos racionalidades, la reciprocidad, por un lado y, por otro, las relaciones mercantiles (venta de fuerza de trabajo, venta de productos y/o servicios), pero la primera tiende a ser la dominante al orientar las actividades a la búsqueda del bienestar colectivo (Marañón, 2014: 12).

Sin embargo, como señalamos antes, no se pueden idealizar los procesos reales, pues hablamos de una gran diversidad de comunidades que interactúan permanentemente y de manera conflictiva o complementaria entre sí y con el mundo occidental, de acuerdo con el contexto en que se desenvuelven y con su dinámica organizativa interna, permeándose en mayor o menor medida de lógicas vinculadas a las telecomunicaciones y la economía de mercado, lo cual pone en tensión o resignifica sus prácticas e instituciones.

De esta manera encontramos comunidades originarias mucho más occidentalizadas, que han perdido parcial o totalmente su eje tradicional y otras que han logrado afianzar sus criterios propios. Tal como lo evidencia el trabajo de Loritz (2014) al señalar que para las comunidades de Curahuara de Carangas, Oruro, Bolivia, el alambrado de las tradicionales tierras comunales constitu-

ye un factor de desintegración social de la comunidad y una “alteración” de sus formas legítimas de producción, así como también el trabajo mercantil extrapredial en regiones foráneas responde a un proceso de mercantilización de la vida de sus integrantes; ese mismo trabajo extrapredial, junto con la permanencia de ciertas instituciones sociales y políticas comunales, sostienen la integración social de la comunidad como una identidad compartida. En palabras de la autora:

A nivel de las familias, vemos que los actores van incorporando ciertas lógicas mercantiles para la reproducción de sus vidas, manteniendo la racionalidad reproductiva. Por otro, las comunidades, a través de sus normas internas, despliegan una pluralidad de estrategias que contrarrestan en parte las fuerzas desestructurantes del mercado. En este sentido, no se da una actitud pasiva sino de plena adaptación, reactualización y transformación dentro de las comunidades indígenas (Loritz, 2014: 197).

### **Ámbitos de desenvolvimiento del Buen Vivir: lo micro, meso y lo macro**

En cuanto a otros ámbitos de desenvolvimiento del Buen Vivir, podemos decir que además de manifestarse local y regionalmente en el plural mundo comunitario indígena y campesino andino, el Buen Vivir se ha incorporado también a las constituciones de dos países latinoamericanos de manera distinta: en Ecuador a partir de 2008, como régimen de desarrollo y organizador sostenible y dinámico para garantizar la realización del Buen Vivir, y en Bolivia, desde 2009, con la incorporación del Vivir Bien como principio ético moral (Acosta, 2014), privilegiando la presencia y reinscripción del Tawantinsuyu y los legados del pensamiento decolonial en la organización social y económica de dicho país (Mignolo, 2010). Todo esto a raíz de las movilizaciones sociales que lograron cambios de gobierno en estos países durante la última década. A partir de ese momento, el Buen Vivir se posicionó políticamente como un referente de cambio en el continente, agenciado por las mayorías históricamente excluidas en países subordinados al régimen capitalista neoliberal, llegando incluso a repercutir en la perspectiva de las dinámicas de integración regional encabezadas por los jefes de Estado de Cuba y Venezuela, lo cual se refleja en los principios fundamentales del tratado de comercio de los pueblos de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA-TCP). Algunos de estos principios son:

Comercio con complementariedad, solidaridad y cooperación, para que juntos alcancemos una vida digna y el vivir bien; Comercio soberano, sin condicionamientos ni intromisión en asuntos internos; El trato solidario para las economías más débiles; Promoción de la armonía entre el hombre

y la naturaleza, respetando los Derechos de la Madre Tierra y promoviendo un crecimiento económico en armonía con la naturaleza; La contribución del comercio y las inversiones al fortalecimiento de la identidad cultural e histórica de nuestros pueblos; El favorecimiento a las comunidades, comunas, cooperativas, empresas de producción social, pequeñas y medianas empresas; El desarrollo de la soberanía y seguridad alimentaria de los países miembros en función de asegurar una alimentación con cantidad y calidad social e integral para nuestros pueblos; Comercio que respeta la vida, etc.<sup>7</sup>

Tras casi diez años del consenso inicial que permitió la llegada de los nuevos gobiernos de Evo Morales y Rafael Correa y los procesos constituyentes que incorporaron al Buen Vivir en las Cartas Magnas de estos dos países, en medio de un ambiente político de emancipación e integración continental encabezado por la Revolución Bolivariana de Venezuela, los debates en torno a los usos y alcances del Buen Vivir se han puesto al orden del día ante las contradicciones y tensiones que se manifiestan en la región. Pues a pesar de los avances y las transformaciones institucionales y discursivas de tales gobiernos a favor de un mayor pluralismo social y cultural (que incluyen por primera vez el reconocimiento constitucional del papel de la Economía Popular en Ecuador y la Economía Comunitaria en Bolivia), la subordinación global al régimen de acumulación de capital y el papel de estos países como enclaves de economías dependientes para la generación de divisas a partir de la extracción y explotación de la naturaleza, sumada a la presión política externa e interna para desestabilizar y sofocar los procesos de transición, interpelan y dificultan la capacidad de las prácticas y medidas progresistas para la consolidación de procesos de cambios duraderos y la convivencia entre los sectores representativos de los pueblos indígenas, campesinos, afros, urbanos, en el marco de una nueva concepción de Estado Plurinacional.

Sin embargo, a pesar de dichas tensiones, en este proceso de nueva presencia multiescalar (local, regional y nacional para los casos mencionados) encontramos también coincidencias con las apuestas por lograr una escala micro y meso de la ESS (Coraggio, 2013). Entendidas estas como escalas de intervención necesarias para lograr transformaciones duraderas afianzadas en diversas experiencias locales concretas (heterotopías) pero articuladas en redes, alianzas y articulaciones políticas con mayor capacidad de actuación e incidencia en cuanto bloque contrahegemónico.

La dimensión macro también coincide en la medida que postula, tanto desde el campo de la ESS como desde algunos movimientos e intelectuales defensores del Buen Vivir, necesarias transformaciones sistémicas como horizonte de sentido ante las nefastas evidencias empíricas efecto de la crisis civilizatoria actual. Sin embargo, este proceso es muy complejo y de larga

---

<sup>7</sup> Fuente: <http://alba-tcp.org/content/principios-fundamentales-del-tratado-de-comercio-de-los-pueblos-tcp>

duración, pues tiene que ver con entender la profundidad del cambio que trae consigo el resurgimiento de las cosmovisiones andinas y que necesariamente requiere el reconocimiento y la afirmación de la epistemología y pensamiento latinoamericano (en cabeza de referentes como Martí, Mariátegui, Dussel, Quijano, Escobar, Mignolo, Grosfoguel, Silvia Rivera Cusicanqui, etcétera) con respecto a elementos estructurantes de la hegemonía occidental y la economía de mercado tales como la modernidad, la colonialidad del saber y poder eurocéntrico, la dependencia y el desarrollismo.<sup>8</sup> Dichos elementos a su vez reflejan la absolutización de la racionalidad instrumental predominante proveniente del carácter lógico de la relación entre medios y fines y que en última instancia es absolutamente funcional para la producción y reproducción ampliada del capital como fin único de los destinos de la humanidad moderna.

Dicho relato, centrado en el crecimiento económico como parámetro civilizatorio, funda la idea lineal y dual de desarrollados/atrasados, civilizados/incivilizados, y es claramente una narración que pone específicamente una región de Europa al centro del mundo, ignorando las otras interpretaciones de la historia y reproduciendo un relato que se difunde e instala hegemónicamente estructurando formas de concebir el “orden mundial”, las cuales son defendidas no solo como superiores, sino también como las únicas válidas, mientras otras son excluidas.

Esto significa que lo macro está a su vez vinculado al reto de plantear una nueva historia, una historia no eurocéntrica, e implica desmarcarse del manejo del discurso y ampliar la versión occidental de la historia, que entre otras cosas se encuentra enraizada en efectivas técnicas de invisibilización del otro, en cuanto negación de la existencia de una historia cultural diferenciada que en diálogo crítico con la modernidad construya la posibilidad de lo que Dussel (2014) ha denominado “un pluriverso futuro”.

Se plantea así una necesidad histórica de retomar la cosmovisión del Buen Vivir; tanto por su reconocimiento de “lo otro” invisibilizado como por la necesidad de búsqueda de “nuevas respuestas para viejos problemas sistémicos”. Frente a ello, las corrientes de la *colonialidad del poder* y de la *colonialidad del saber* van a señalar que la matriz moderna se asienta tanto en la invasión de otros territorios, como en la imposición de ciertas ideas sobre qué es la sociedad, la humanidad, el conocimiento y la vida misma. Ante esta imposición es indudable la necesidad de reinventar la emancipación social y los criterios para una sociedad justa y plural.

Pero esa nueva historia deberá ser acompañada de nuevos elementos para el pensamiento, que se ubiquen necesariamente por fuera de los términos

---

8 Es decir, la idea del desarrollo quedó sujeta a la idea de “crecimiento”, como un proceso lineal, esencialmente económico, mediado por la apropiación de recursos naturales, guiado por diferentes versiones de eficiencia y rentabilidad económica, y orientado a emular el estilo de vida occidental (Gudynas, 2010).

modernos. Necesitamos un *pensamiento alternativo de las alternativas* (Sousa Santos, 2009), donde la *ess* y el Buen Vivir tienen mucho por compartir sobre todo en torno a la construcción colectiva de una racionalidad que trascienda, pero no necesariamente elimine, la racionalidad instrumental y cuya base no sean las preferencias del consumidor ni los cálculos económicos, sino las necesidades y una ética del bien común, que permita conservar y reproducir el circuito natural de la vida humana y de la naturaleza (Coraggio, 2011).

Sin embargo, el Buen Vivir no se presenta como una propuesta acabada, ni aún como un “conjunto de desarrollos alternativos”, sino como “una exploración de alternativas a la idea misma del desarrollo, sus expresiones en la gestión y política, su institucionalidad y sus discursos de legitimación” (Gudynas y Acosta, 2011: 79). El reconocimiento de los saberes andinos, que se reflejan tanto en sus postulados filosóficos (Ecosóficos) como en formas diversas de preservar y recrear lo económico sustantivo, en parte se presenta hoy como una oportunidad y una base sobre la cual puede potenciarse la necesaria racionalidad reproductiva que indica la *ess*, pues *la racionalidad indolente y perezosa de Occidente* (Sousa Santos, 2006), se vuelve insuficiente para la comprensión de este mundo.<sup>9</sup>

En tal sentido, la comprensión “de los mundos” a partir de la comprensión del mundo andino es notoriamente mucho más amplia y generosa que la comprensión occidental “del mundo”. Sin embargo, no se trata de desdeñar todo lo que venga de Occidente ni de afirmar que el Buen Vivir es suficiente por sí solo, ya que, como señala Dussel:

Es necesario una sabia conservación de lo ajeno, pero el espíritu, los criterios, los principios normativos los da la tradición pasada abierta al presente siempre innovado... El necesario proyecto alternativo al capitalismo globalizado no puede todavía formularse explícitamente de manera acabada. Se deberá ir avanzando empíricamente por pruebas de acierto y error. Pero es necesario formular los criterios y los postulados posibles, y vislumbrar los principios normativos que deben regular la construcción concreta de dichas alternativas ya parcialmente presentes, y generalizables en el futuro (2014: 185).

Se trata en definitiva de superar el reduccionismo axiológico y la falacia epistemológica que limita el saber a la monocultura de la modernidad eurocéntrica, colonial, blanca, machista, liberal, etcétera, para apuntar a una racionalidad sustantiva, basada en una ética del bien común,<sup>10</sup> que opere desde

---

9 En tal sentido, siguiendo a Sousa Santos, la comprensión “de los mundos” a partir del reconocimiento del saber andino y muchos otros saberes, requiere desnudar las técnicas occidentales que activamente los crearon como ausencias y los invisibilizaron.

10 De acuerdo con Hinkelamert y Mora, esta ética tiene que ser una ética de la resistencia, de la interpelación, de la intervención y de la transformación del sistema y sus instituciones, en función de la reproducción de la vida humana.

el interior de la misma realidad y que erija como valor supremo la defensa y el desarrollo de la vida en todas sus dimensiones (Hinkelammert y Mora, 2009).

De acuerdo con Lander (2000), eso significa la deconstrucción del conjunto de saberes que se proclaman como universales a partir del cuestionamiento a las pretensiones de objetividad y de los instrumentos de naturalización de dicho saber. El Buen Vivir engloba también una alternativa epistemológica a la modernidad pues, como advierte Lander, contribuyen a desarticular sus mecanismos de perpetuación:

La primera dimensión se refiere a las sucesivas separaciones o particiones del mundo de lo “real” que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones. La segunda dimensión es la forma como se articulan los saberes modernos con la organización del poder, especialmente las relaciones coloniales/imperiales de poder constitutivas del mundo moderno. Estas dos dimensiones sirven de sustento sólido a una construcción discursiva naturalizadora de las ciencias sociales o saberes sociales modernos (2000: 4).

Se trata, según el autor, de un esfuerzo desde múltiples perspectivas: las diversas vertientes de la crítica feminista, el cuestionamiento de la historia universal, el acercamiento a las culturas y saberes orientales, el rescate del conocimiento latinoamericano y la incorporación de la epistemología africana, entre otros. Dentro de los aportes americanos podríamos destacar aportes significativos como la Teología de la Liberación, la Educación Popular, la Filosofía de la Liberación y la *ess* latinoamericana, como insumos fundamentales para los procesos emancipatorios necesarios, que como esfuerzos, como lo plantea Sousa Santos (2010), requieren a su vez proponer un diálogo intercultural que supere los universalismos y los relativismos culturales. Es decir, pasar de una dualidad a una *ecología de saberes*.

De esta manera, sin subvertir y desintegrar la *colonialidad global del poder* no se puede avanzar en la construcción de un sentido histórico alternativo al de la modernidad eurocentrada que supere la relación social de dominación/explotación. Esto requiere de tiempo pero sobre todo de una continua producción democrática de la existencia social (Quijano, 2011). No es casual entonces que sea en la misma Latinoamérica, con el resurgimiento de las cosmovisiones andinas que se suman a las corrientes de pensamiento emancipador, donde se están sentando las bases para un posible proceso de des/colonialidad del poder y para otra existencia social liberada de dominación que abone al cambio en la balanza de poder mundial. En efecto, el potencial emancipador del Buen Vivir tiene que ver precisamente con el hecho que “la fuerza y la energía del pensamiento decolonial estuvo siempre ‘ahí’, en la exterioridad, en lo negado por el pensamiento imperial/colonial” (Mignolo, 2005: 16).

## **A modo de conclusión: complementariedades y desafíos del Buen Vivir y la *ess* como prácticas y principios alternativos**

Tras quince años de gobiernos progresistas y de izquierda en América Latina, los avances y retrocesos en la región en materia de reconocimiento de los derechos de las mayorías y las minorías continúan marcando los ejes de discusión para el campo de la *ess* y la emergencia de alternativas para una agenda continental propia. En razón a la multiplicidad de crisis que nos asisten, y la base ontológica que comparte la *ess* con las cosmovisiones andinas del Buen Vivir (como una ética del bien común, por ejemplo) y ante el agotamiento de las capacidades de renovación endógenas del capitalismo, son diversas las esferas que requieren transformaciones hacia nuevos procesos socioeconómicos.

Consideramos que el necesario diálogo intercultural, que tanto se promueve pero que pocas veces se efectúa, será posible si se da un proceso de “desaprendizaje y reaprendizaje” que permita valorar y comprender diversas concepciones de vida para así ubicar los mínimos comunes para avanzar en acuerdos con pluralidad, autonomía e interdependencia colaborativa en aras de potenciar e incrementar toda la biodiversidad material e inmaterial que estamos actualmente perdiendo.

En ese sentido, el Buen Vivir puede ser uno de los puentes adecuados para establecer las mediaciones de diálogo y concertación entre el paradigma occidental moderno y la tradición andina. Pero para que el encuentro sea verdadero se debe trascender la dominación epistémica y político-económico-militar y hacer posible la comunión de aspiraciones a través de relaciones simétricas.

No se trata de retornar al pasado para promover el mito de la perfección de los pueblos originarios idealizándolos; se trata de actualizar lo valioso de lo tradicional, así como lo crítico de la modernidad, con el fin de avistar un futuro lo suficientemente creativo como para desafiar los valores capitalistas enquistados y construir a partir de criterios claros, un camino original evitando los fundamentalismos.

Consideramos que el campo de la *ess* no parte de una hoja en blanco, sino que existe una gran diversidad de experiencias que desde lo micro y meso buscan afirmarse como alternativas al desarrollo. Las prácticas de esta diversidad de experiencias (los trueques y mingas urbanos y rurales, las ferias campesinas y de agricultores familiares, las finanzas populares y comunitarias, las guarderías autogestionadas, empresas recuperadas por los trabajadores, consorcios de cogestión de agua, cooperativas de vivienda, medios de comunicación de gestión y alcance popular y un largo etcétera...) cuestionan los modelos tradicionales de éxito, las relaciones de poder, las formas de producción agresivas con la naturaleza, el consumismo, la acumulación, etcétera. En estas prácticas plurales, al igual que en las cosmovisiones andinas, el principio de reproduc-

ción ampliada de la vida trasciende la visión lineal del ideal de “progreso y desarrollo”, en la que es el individuo y no el conjunto el que debe “sobrevivir”.

En efecto, como vimos en los ejemplos mencionados, en las cosmovisiones andinas no hay una escisión entre individuo y comunidad o entre el ser humano y la naturaleza, puesto que este se asume como un ser comunitario con cultura (vida comunitaria como fenómeno no solo humano, pues incluye la totalidad de la naturaleza en la vida humana). La ESS, por su parte, también plantea en sus principios y sus prácticas la negación de la idea de la sociedad como una suma de individuos. Antes bien, promueve un proyecto de sociedad corresponsable de sus prácticas y destino común. Con ello no se pretende negar la individualidad, pero sí trascender el individualismo y subordinarlo bajo el criterio del bien común. La individualidad es aceptada como diversidad, pero en ningún caso opera bajo una pretensión de universalidad. Epistemológicamente, se plantea la necesidad de reemplazar lo “universal” (lo único naturalizado como patrón deseable) por lo “pluriversal” (respeto de la diversidad individual). Esta coincidencia, creemos, reside en que desde ambas perspectivas se comparte el principio de complementariedad en la reciprocidad. Es decir, lejos de plantear un modelo eurocéntrico de sociedad como único patrón civilizatorio, desde ambas perspectivas se plantea el respeto de la diversidad y particularmente el diálogo intercultural como una fuente de riqueza humana.

A su vez, tanto la ESS como el Buen Vivir afirman la vida como criterio central y determinación fundamental en la reorganización del metabolismo socionatural, cuestionando a su vez los resortes que reproducen la racionalidad instrumental predominante. En tal sentido, las dos corrientes plantean la defensa de la heterogeneidad de formas económicas y comparten una posición crítica frente al sistema capitalista y al pensamiento occidental que defiende al mercado como único organizador de las relaciones socioeconómicas.

La necesidad de retomar la cosmovisión del Buen Vivir, en cuanto reconocimiento de “lo otro” invisibilizado (alejándonos de las idealizaciones) y como parte de la búsqueda de alternativas a los problemas sistémicos pasa por analizar los postulados filosóficos de las cosmovisiones andinas, así como la materialización y recreación de sus principios, instituciones y prácticas relativos al bien común.

Estos principios de integración comunitaria que buscan asegurar el sustento de todos en cuanto orientadores de la afirmación de la vida, coinciden en gran medida con el desarrollo de un sistema ampliado de principios generales de integración social planteado por la ESS. Ambos buscan organizar el sistema económico para resolver las necesidades legítimas de las personas, superando la escisión con la naturaleza.<sup>11</sup> Dichas confluencias y complementariedades,

---

11 La simplificación del ecosistema se traduce en simplificación de la diversidad cultural y viceversa, lo cual implica una homogenización paulatina de múltiples diversidades que

sumadas a los aportes e intercambios con otras corrientes de pensamiento (feministas, ambientalistas, teología de la liberación, educación popular, etcétera) son fundamentales para potenciar el cambio de paradigma y ubicar las mediaciones adecuadas con el fin de lograr transformaciones tanto en la racionalidad predominante como en las condiciones materiales e inmateriales de vida de las mayorías.

Cada corriente de acción y pensamiento alternativo no es una propuesta acabada; es decir, cada una es necesaria pero no suficiente por sí sola para las transformaciones requeridas. De esta manera, todas aportan desde su particularidad elementos que complementan la construcción de criterios y postulados para las transiciones que solo serán posibles a partir de la necesaria síntesis de los mínimos comunes que emerjan del diálogo entre diferentes.

Para avanzar en ubicar las mediaciones que permitan que los pueblos de América Latina labren sus propios destinos, desmarcándose de la subordinación al capitalismo, es importante el diálogo y la retroalimentación entre las corrientes de acción y pensamiento que devienen del Buen Vivir y la investigación-acción participativa sustentada en la teoría de la *ess*. El diálogo intercultural y la apertura hacia estas cosmovisiones nos permitirán en nuestra América innovar creativamente en función de proponer y gestionar un programa de acción que fortalezca y articule los valiosos y plurales desarrollos existentes en la escala micro y meso, pero sobre todo, que potencie simultáneamente las propuestas requeridas a nivel sistémico para el definitivo cambio de rumbo. Allí, ante el reto multiescalar, la dimensión macro también coincide, tanto desde el campo de la *ess* como desde algunos movimientos e intelectuales defensores del Buen Vivir, en la medida que postula necesarias transformaciones sistémicas ante las nefastos efectos de la crisis civilizatoria actual. Así, en lo macro, el Buen Vivir contribuye a pensarnos epistemológicamente y la *ess*, desde la macroeconomía social, puede aportar en la construcción de entramados con escala para dar un salto cualitativo que nos permita salir de la actual subordinación a la economía de mercado.

En ese sentido, la institucionalización del Buen Vivir y el Vivir Bien en las Cartas Magnas de Ecuador y Bolivia representan un extraordinario avance como reconocimiento de ontologías ya existentes en el territorio. Sin embargo, consideramos que tales países se enfrentan al desafío de institucionalizar los principios que el Buen Vivir encarna, no como práctica de dominación, sino como manifestación de procesos participativos permanentes de emancipación epistemológica. Ello requiere, desde nuestra perspectiva, un esfuerzo continuo y programado de deconstrucción de las principales ideas fuerza de lo que implica el “orden social” y las formas de organización económicas y políticas en las sociedades occidentalizadas/modernas.

---

hoy cobran un valor significativo pues son estratégicas para la definición de los derroteros de cambio hacia nuevos sistemas y nuevas subjetividades.

El necesario diálogo y tejido plural en distintos niveles requiere de un ambiente político adecuado y de transiciones hacia democracias participativas que reinventen el Estado liberal para generar condiciones a largos períodos. En tal sentido, es clave evitar posiciones polarizantes para no recaer en pachamamismos o eurocentrismos que inmovilicen y fragmenten el proceso. Más allá de las tensiones internas que deberán ser resueltas, lo común se constituye alrededor de la crítica al proyecto modernizador hegemónico que históricamente negó la naturaleza y la pluralidad de identidades de los pueblos originarios de América.

Nuevos gobiernos, movimientos sociales, comunidades locales, organizaciones sociales y populares, intelectuales orgánicos y académicos estamos llamados a superar la aparente o falsa contradicción entre las tradicionales corrientes de lucha anticapitalista y antiimperialista con las luchas anticoloniales/decoloniales y antipatriarcales. Las supuestas diferencias irreconciliables se diluyen al alejarse del dogma y adentrarse en el reconocimiento mutuo de potencialidades y caminos complementarios, necesarios para un proyecto emancipatorio fundado en lo común de lo distinto.

Nos referimos entonces a ambientes de aprendizaje/desaprendizaje que fomenten el reconocimiento mutuo de acumulados, potencias, diferencias, similitudes, tensiones y contradicciones en función de la construcción de consensos críticos de los que emerjan los criterios y postulados que tanto en la ESS y las cosmovisiones andinas, como en el conjunto de agentes de cambio presentes en el campo de la economía popular, que nos permita ir construyendo los derroteros para *otro diverso mundo posible*. Sin duda, el desenvolvimiento, diálogo y retroalimentación de corrientes de pensamiento como la ESS y el Buen Vivir tendrán repercusiones reales para el contexto político de la región y para las condiciones sociales, culturales y materiales de las grandes mayorías de excluidos y víctimas del sistema capitalista.

Finalmente, a pesar de todas las evidencias de la crisis civilizatoria, resta aún recorrer un tiempo de transición, del que no se tiene certeza de su duración ni de las condiciones de posibilidad para la lucha contrahegemónica. El Buen Vivir y la ESS aparecen así como un horizonte alternativo, como una necesidad histórica hacia la búsqueda de “nuevas respuestas para viejos problemas sistémicos”. Sin embargo, lejos de presentar respuestas unívocas, es necesario entender al Buen Vivir y a la ESS como una cuestión abierta y con múltiples sentidos y significados en diversos contextos y momentos históricos, por lo cual requiere que sus principios sean continuamente indagados, debatidos y practicados, para que a través de los procesos de traducción y en diálogo con otros modos de comprender el mundo, sumen a la conformación de nuevas formas de existencia social.

## Bibliografía

- Acevedo, E. (2004). *La justicia comunitaria en Bolivia*. Cochabamba: Cipca Notas 71.
- Acosta, A. (2010). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: Policy Paper.
- (2014). “El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Reflexiones desde la periferia de la periferia”. En Laville, J-F. y Coraggio J. L. (comps.), *Reinventar la izquierda en el siglo XXI*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Amin, S. (2008). “El imperio del caos: la nueva mundialización capitalista”. *IEPALA*, n° 32.
- CEJIS (2005). “Justicia Comunitaria del Pueblo Indígena Chiquitano. tco: Monte Verde y Lomerío”. Gran Cabildo Indígena de San Ignacio de Mojos, Bolivia.
- Coraggio, J. L. (2011). *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Abya Yala.
- (2013). “Tres corrientes en la ESS”. *Temas. Cultura, Ideología, Sociedad*, n° 75, julio-septiembre, La Habana.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- Estermann, J. (2013). “Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien”. En *Filosofía Mestiza. Interculturalidad, Ecosofía y Liberación*. Buenos Aires: FAIA –Filosofía Afro-Indo-Americana–, Escuela del Pensamiento Radical.
- Giraldo, O. F. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del Buen Vivir*. Chapingo: Itaca.
- Gudynas, E. (2011). “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa”. En *Más allá del desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). *La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa*. Maracaibo, Universidad de Zulia: Utopía y Praxis Latinoamericana.
- Hinkelammert, F. (2013). *La rebelión de los límites, la crisis de la deuda, el vaciamiento de la democracia y el genocidio económico-social* (inédito).

- Hinkelammert, F. y Mora, H. (2009). *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Buenos Aires: Altamira-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Lander, E. (2000). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico”. En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CICCUS-CLACSO.
- Loritz, E. (2014). *Comunidad y mercado. Tensiones y complementariedades en la economía de Curahuara de Carangas, Oruro, Bolivia*. Tesis de Maestría en Economía Social, Universidad Nacional General Sarmiento, Los Polvorines.
- Marañón, B. (2014). *Buen Vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. México: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mignolo, W. (2008) “Pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”. *Tabula Rasa*, n° 8, enero-junio, pp. 243-281. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero-8/mignolo1.pdf>
- Oviedo Freire, A. (2013). *Buen Vivir vs. Sumak Kawsay*. Buenos Aires: ciccus.
- (2014). “Ruptura de dos paradigmas”. En Oviedo Freire, A. (comp.), *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*. Quito: Sumak.
- Polanyi, K. (2011). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2011). “Bien Vivir: Entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”. En *Ecuador Debate*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce-Extensión Universitaria, Universidad de la República.
- Wallerstein, I. (1998). *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. México: Siglo XXI.

