

Tania Marqués
Macarena Roldán

Una reflexión crítica acerca del paradigma del “Buen Vivir” como alternativa al modelo de desarrollo

Resumen: *El “Buen Vivir”, conjunto de ideas, saberes y prácticas, constituye una alternativa al modelo del desarrollo en Latinoamérica. Aquí se ofrece una reflexión crítica en torno a este paradigma, especialmente en base a aportes de Silvia Rivera Cusicanqui y Lorena Cabnal, y a nociones provenientes de experiencias de feminismos latinoamericanos.*

Palabras clave: *Buen Vivir. Desarrollo. Pueblos indígenas. Feminismos latinoamericanos.*

Abstract: *Buen Vivir, a set of ideas, knowledge and practices, constitutes an alternative to the development model in Latin America. This article presents a critical reflection on this paradigm, especially based on contributions from Silvia Rivera Cusicanqui and Lorena Cabnal, and on notions from experiences of Latin American feminisms.*

Keywords: *Buen Vivir, development, indigenous people, Latin American feminisms.*

Introducción

El presente trabajo propone un análisis crítico acerca de la propuesta del “Buen Vivir”, que aparece como una alternativa emergente del contexto latinoamericano a los modelos de desarrollo. Este análisis, destacará algunos aspectos

centrales del paradigma del *Sumak Kawsay*, pero al mismo tiempo, recuperará los aportes de las autoras Silvia Rivera Cusicanqui –socióloga boliviana vinculada al movimiento indígena katarista, al movimiento cocalero y al movimiento libertario–, y Lorena Cabnal –feminista comunitaria, indígena maya-xinka– a los fines de desentrañar las implicancias de la alternativa del Buen Vivir, teniendo en cuenta que se ha convertido en un concepto que ha adquirido una gran difusión y propagación en el ámbito académico y político-institucional, ya que existen expresiones de éste plasmadas en planes, programas, políticas públicas y otros dispositivos normativos.

Además del análisis de las ideas de las autoras mencionadas, este trabajo expondrá algunas propuestas de los feminismos de la región latinoamericana, que permitieron realizar críticas a los presupuestos de la economía clásica y al modelo del desarrollo, y que pueden entrar en diálogo con la perspectiva del “Buen vivir”.

Es necesario destacar que no se pretende realizar sólo una exposición de las características de dicha cosmogonía, sino más bien, proponer una reflexión que ponga en cuestión los esencialismos y que permita articular esta perspectiva con otras construcciones teóricas, saberes y prácticas que sean compatibles con sus principales nociones. Esto último tiene el propósito de incorporar nuevas dimensiones de análisis, como es el caso del feminismo, particularmente el feminismo comunitario xinka y aymara.



Nociones previas: una breve reseña sobre el concepto de Desarrollo

A los fines de efectuar un análisis y una reflexión críticos sobre la propuesta del “Buen Vivir” como una alternativa a los modelos de desarrollo, resulta conveniente mostrar, de manera sintética, un recorrido por los puntos principales que permiten una comprensión de la noción de desarrollo y de su transformación a lo largo del tiempo. Esta síntesis no pretende agotar la caracterización de dicho concepto, sino más bien, busca proporcionar algunas herramientas teóricas para abordar *a posteriori* la propuesta del Buen Vivir.

Con el surgimiento de las primeras corrientes teóricas que buscaron modificar la línea de estudio de los economistas clásicos, se comienza a producir un conjunto de ideas que fueron delineando el concepto de desarrollo. En este sentido, a título enunciativo, se puede hacer referencia a autores como Schumpeter, quien elaboró el concepto de *development* (2017, 69), semejante a lo que posteriormente se conoció como desarrollo, para hacer alusión a la incidencia de las innovaciones sobre el crecimiento económico. Se incluye también aquí a John Maynard Keynes, quien postulaba que el Estado, en ciertas circunstancias, debía reactivar la economía, lo que posteriormente condujo a hablar en términos de Estado de Bienestar (Barrionuevo y Luc, 2016, 151).

Frecuentemente, se remite al discurso del presidente norteamericano Harry Truman (1949), para señalar la aparición de la idea de desarrollo (Gudynas y Acosta, 2011, 73). Desde aquel entonces, el término comenzó a ser utilizado por los organismos internacionales, conjuntamente con la noción de subdesarrollo y de países en vías de desarrollo, para hacer alusión a las diferencias económicas entre países (Valcarcel, 2006, 11). Así, el desarrollo podía identificarse en los países industrializados con modelos políticos, gubernamentales y patrones culturales que debían ser imitados por los países del Sur que se encontraban en situación de “subdesarrollo” (Gudynas y Acosta, 2011, 73). En este sentido, se torna útil la indicación de Quijano (2000,

73-74), quien recupera a Wallerstein (1996), y señala: “lo que se desarrolla no es un país (...) sino un patrón de poder, o en otros términos, una sociedad” (195). En este sentido, el patrón de poder que se encuentra vigente es el capitalismo, el cual constituye un “patrón de dominación/explotación/conflicto articulado en torno del eje capital-trabajo mercantilizado” (Quijano, 2000, 74). El autor postula que, en América, este patrón se configuró por sobre cualquier otra alternativa. Sin embargo, el desarrollo se convirtió en una aspiración de carácter universal, debido a que acabó configurándose como una cuestión que hacía referencia a países o regiones, más que a un patrón de poder.

Algunos autores consideran que este concepto se manifestó tensionado entre versiones que implicaban un reduccionismo economicista (por ejemplo, identificado solamente con el crecimiento del PBI), y versiones que lo reconocían en diferentes dimensiones de la existencia social, a través de ideas como la de necesidades básicas, nuevo orden internacional, desarrollo humano, ecodearrollo (Tortosa, 2008, 122), es decir, formando parte de distintas dimensiones de poder (Quijano, 2000, 83).

En el caso de América Latina, la noción de desarrollo se expresó principalmente en dos vertientes: por un lado, la “teoría de la modernización”, que se encargó de postular ciertos aspectos de la sociedad moderna capitalista –característicos de los denominados “países centrales”– como el marco histórico para el desarrollo económico. De acuerdo con esta teoría, el desarrollo ha implicado, principalmente, la “modernización” de los países y regiones (Quijano, 2000, 78). Por el otro, la “teoría del imperialismo capitalista” –que posteriormente devino en “dependencia externa” o “estructural”, vinculada con el materialismo histórico, que utilizó el concepto de imperialismo para explicar la dominación entre países, a través de la diferenciación entre países desarrollados y subdesarrollados (Quijano, 2000, 74).

A pesar de que en la región latinoamericana también se generaron revisiones críticas del concepto de desarrollo, como el estructuralismo inicial de Prebisch (1986, 479) o el neo-estructuralismo de la CEPAL, éstas no lograron poner en

cuestión la idea de desarrollo como un progreso lineal, en términos de crecimiento económico (Gudynas y Acosta, 2011, 74). De esta manera, aunque se formularon modelos de desarrollo alternativos, la temática permaneció anclada en el ámbito académico y de la gestión gubernamental, y las promesas del desarrollo no se llevaron a cabo, mientras que las desigualdades se mantuvieron a lo largo del tiempo (Gudynas y Acosta, 2011, 74).

La noción del “Buen Vivir” como una alternativa al concepto de desarrollo

De acuerdo a las autoras Barrionuevo y Luc (2016, 158), el “Buen Vivir” constituye una de las propuestas más relevantes del contexto latinoamericano, y aparece como una alternativa frente a los modelos de desarrollo. Si bien, esta propuesta ha adquirido importancia en los debates académicos, está integrada principalmente por conocimientos, saberes y prácticas ancestrales de pueblos indígenas (Barrionuevo y Luc, 2016, 158) que se fueron expandiendo hacia movimientos sociales y procesos de construcción política (Gudynas y Acosta, 2011, 76). La particularidad de este concepto, es que no constituye una modalidad u opción más de la noción de desarrollo, sino que implica precisamente una crítica a aquella idea, teniendo en cuenta que aquel modelo comporta supuestos de base tales como: el crecimiento económico, la explotación de la naturaleza, el mercado, el consumo, el progreso de manera ilimitada (Barrionuevo y Luc, 2016, 159).

La propuesta del Buen Vivir se configura a partir de “ciertas ideas originadas en los saberes tradicionales andinos, enfocadas en el bienestar de las personas y defensoras de otro tipo de relación con el ambiente” (Gudynas y Acosta, 2011, 76). Desde esta perspectiva, se retoma la idea de una buena vida, de un bienestar que exceda al consumo y en el que aparezcan como dimensiones relevantes lo espiritual y lo afectivo, sin que “vivir mejor” sea algo que se produzca a costa de otros¹. Esta alternativa se manifiesta con particularidades en distintas culturas y

comunidades: en Ecuador, el Buen Vivir se conoce como *sumak kawsay*, de acuerdo a la cultura *kichwa*, y está fuertemente vinculado con la idea de espacio comunitario, en el que es posible una convivencia con la Naturaleza; en Bolivia, existe la idea de la “Buena Vida”, o *suma qamaña*, en *aymara*, que hace alusión a un bienestar que implica armonía entre lo material y lo espiritual, en un contexto comunitario y ambiental; los guaraníes formularon el concepto del *ñande reko*, que incluye virtudes como la libertad y la felicidad para alcanzar la “tierra sin mal”. Todas estas manifestaciones permiten afirmar que se trata de un concepto plural y diverso (Gudynas y Acosta, 2011, 79).

Otra característica relevante de la propuesta del Buen Vivir, según autores como Gudynas y Acosta (2011), es que “expresa construcciones que están en marcha en este mismo momento, donde interactúan, se mezclan y se hibridizan saberes y sensibilidades” (20).

En algunos países, las ideas de esta alternativa adquirieron carácter institucional, como en el caso de Bolivia y Ecuador, ya que se plasmaron en sus respectivas constituciones de 2009 y 2008 (Gudynas y Acosta, 2011, 71). En la constitución de Ecuador, el *sumak kawsay* se manifiesta como un derecho, integrando los derechos del “Buen Vivir”, que abarca otros derechos (alimentación, ambiente sano, agua, salud), evidenciando que estos no tienen un carácter jerárquico superior, sino que se alinean en una misma posición. Además, se establece una relación entre lo que se denomina régimen de desarrollo –que aparece reflejado en las áreas de trabajo, de soberanía alimentaria, económica, energética– y régimen del Buen Vivir –que se refiere a inclusión, equidad, biodiversidad, recursos naturales– (Gudynas y Acosta, 2011, 77). En la constitución boliviana, el “Buen Vivir”, se encuentra en la sección de las bases fundamentales del Estado, como un “principio ético-moral de la sociedad plural”, y se ponen de manifiesto distintas concepciones de éste, de las tradiciones indígenas aymara, quechua y guaraní (Gudynas y Acosta, 2011, 77). A su vez, el Buen Vivir aparece alineado con otros principios como unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, bienestar común, que están vinculados con la

forma de organización económica del Estado (Gudynas y Acosta, 2011, 77).

La formalización del buen vivir en los textos constitucionales, permite identificar en estas propuestas ciertos rasgos en común: la idea del Buen Vivir ligada a saberes, prácticas y tradiciones indígenas, la configuración de una sociedad en la que existan diversos tipos de mercados, con relaciones dinámicas entre el mercado y el Estado (Gudynas y Acosta, 2011, 77). No obstante, también posibilita comprender en qué sentido esta alternativa ha quedado capturada bajo la dinámica de las ideas clásicas de progreso, como se refleja, por ejemplo, en la propuesta boliviana, bajo el mandato de industrialización de los recursos naturales.

Este análisis pone de manifiesto la necesidad de recuperar lo antes mencionado respecto de la pluralidad que caracteriza al paradigma del Buen Vivir: no nos encontramos en presencia de una alternativa cerrada, sino que emerge como posibilidad la articulación de los saberes originarios con otras propuestas y ontologías –incluso occidentales– como posturas éticas alternativas en las que se reconocen derechos de la naturaleza y feminismos (Gudynas, 2011, 80). Sin embargo, es pertinente señalar que no se está haciendo alusión aquí a una yuxtaposición o mixtura de culturas, sino más bien a un encuentro intercultural, en el que operan lógicas decoloniales al reconocer que los conocimientos eurocéntricos siempre han sido ubicados en un plano de superioridad (Gudynas y Acosta, 2011, 81). Partiendo de estas premisas, a continuación se intenta abordar una reflexión crítica sobre la propuesta del Buen Vivir, a la luz de las ideas de dos autoras, principalmente: Silvia Rivera Cusicanqui y Lorena Cabnal, así como de algunas experiencias feministas de la región latinoamericana.

Hacia un análisis reflexivo de las implicancias del Buen Vivir

De acuerdo a lo desarrollado precedentemente, es posible afirmar que para que el Buen Vivir realmente se constituya en una alternativa

a los modelos de desarrollo, es necesario que se produzca una verdadera desvinculación de aquellas prácticas y lógicas que constituyen la base del desarrollo y, de esta manera, evitar que este concepto se convierta en mera terminología vacía que pueda rellenarse con cualquier contenido parcializado.

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2011, 178) señala que, en Bolivia, la noción de desarrollo fue reemplazada por la propuesta de un bienestar colectivo presente y futuro (Vivir Bien), que se reflejó en el texto constitucional boliviano en los tres idiomas indígenas (*suma qamaña* –aymara–, *allin kawsay* –qhichwa– y *ñandereko* –guaraní–). Si bien esta propuesta es una noción indígena fundamental que constituye una crítica al modelo del desarrollo, caracterizado por la predominancia de la acción racional individual, Cusicanqui (2015, 146) considera que se acabó generando un uso retórico u ornamental de esta noción.

La autora afirma que con los términos que adquieren un nivel de abstracción elevado, suele ocurrir que la abstracción acaba reemplazando a la pluralidad (Cusicanqui, 2015, 148). En este sentido, las expresiones institucionalizadas del Buen Vivir han producido una serie de efectos que parecieran no responder a los fines perseguidos por esta alternativa en su versión formulada por los saberes de pueblos indígenas. Al desprenderse de las prácticas concretas, ejercidas por comunidades espacialmente e históricamente situadas, el Buen Vivir pasa a transformarse en una política pública, cuyos contenidos pueden completarse de cualquier manera (Rivera Cusicanqui, 2015, 148). Esta crítica se materializa en casos en que, bajo el “slogan” del Buen Vivir, se han justificado prácticas de extracción de recursos naturales, como por ejemplo a través de la megaminería y el *fracking*, porque permiten satisfacer las necesidades económicas de las personas a corto plazo, bajo la visión de que los recursos naturales sólo existen para su apropiación (Rivera Cusicanqui, 2015, 148).

Rivera Cusicanqui (2015) hace referencia al Buen Vivir como una racionalidad que no es exclusiva de las comunidades indígenas, sino de “todas las formas de organización que buscan resolver los problemas comunes mediante

gestiones comunes” (149). Para esta autora, el sujeto del Buen Vivir es *la comunidad*, cuestión que a veces ha aparecido ignorada en los debates sobre este paradigma alternativo debido a que, generalmente, el análisis se dirige a las políticas públicas, y no a los supuestos epistemológicos, teóricos y prácticos que tiene esta cosmogonía particular para las comunidades (151).

La propuesta de los feminismos en la región latinoamericana y la posibilidad de diálogo con el paradigma del Buen Vivir

En este apartado, se pretende poner a dialogar el enfoque del Buen Vivir con la perspectiva de los feminismos en América Latina. Como se mencionó con anterioridad, el Buen Vivir, lejos de constituir una alternativa excluyente comparte algunos principios con otros enfoques, como es el caso de los feminismos y sus propuestas de otras economías y modos de producción posibles.

Para identificar de qué manera los aportes de estas propuestas podrían complementarse, es preciso reconocer los cuestionamientos que comparten ambas perspectivas en torno a los presupuestos del modelo económico del desarrollo en la región latinoamericana.

Algunas autoras, como Astrid Ulloa (2016), señalan que, en América Latina, en el s. XXI, han surgido “escenarios ambientales de la apropiación y el despojo” (124). Esta autora pone especial atención en las dinámicas extractivas en la región, a partir de las cuales se otorga valor a aquellos procesos que están asociados con la extracción y lo masculino, y no se reconoce la importancia del ambiente y las mujeres; en efecto, estas dinámicas se reflejan en políticas y programas económicos (130-131).

Ulloa (2016, 132) afirma que los procesos extractivos, produjeron alteraciones en los territorios y en las maneras de vivir de pueblos indígenas y campesinos. Sin embargo, los sujetos afectados, principalmente las mujeres, han generado propuestas alternativas a estos modos de producción, que funcionan a partir de otras lógicas y que buscan establecer otras prácticas en

las relaciones de género, distintas a aquellas que establecen los procesos extractivos y el patriarcado (126).

La propuesta de esta autora consiste en comprender los procesos políticos que atravesaron hombres y mujeres en América Latina, desde una visión feminista del espacio que abarca una geopolítica diferente, “visiones territoriales alternativas y procesos de cuidado en diversas escalas, empezando por el cuerpo-territorio” (126). A partir de este enfoque, es posible identificar diversos modos de violencia hacia las mujeres en determinados contextos extractivos y, como consecuencia, la constitución de redes de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas. Estas redes permitieron la producción de dinámicas políticas específicas, que la autora denomina “feminismos territoriales” (2016, 126).

Los feminismos territoriales hacen hincapié en la protección del territorio; proponen generar alternativas al modelo de desarrollo que preserven las actividades de subsistencia diarias, y modalidades de vida que impliquen una reflexión sobre el cuerpo, un activismo en las tareas cotidianas y en la construcción de masculinidades y feminidades distintas (2016, 134). Ejemplos de estas propuestas feministas pueden reconocerse en los casos de las mujeres de Perú, Guatemala y Colombia que llevaron a cabo acciones colectivas contundentes frente a los extractivismos.

Las demandas de los feminismos territoriales son consideradas por Ulloa (2016, 135) como de “circulación de la vida”. Estas demandas requieren que se generen alternativas espaciales que tengan su fundamento en ciertos principios culturales que respondan a una serie de lineamientos. Entre estos, se presenta como fundamental el establecimiento de un modo novedoso de relacionamiento con lo no humano (naturalezas relacionales); una política territorial horizontal y vertical; relaciones de hombres y mujeres desde otras categorías de género capaces de desafiar las desigualdades; y dinámicas políticas basadas en la autonomía y la autodeterminación.

Otro caso a considerar es el de los feminismos autónomos y comunitarios, que se presentan como “subalternos y disidentes”, con demandas que confrontan las relaciones occidentales, y que cuestionan las consecuencias que generan los

extractivismos, la apropiación y el despejo de territorios (Ulloa, 2016, 133-134).

De acuerdo con León (2008, 35), en Ecuador los feminismos confluyen con otras alternativas como las del “Buen Vivir”. El feminismo “como perspectiva teórica y política (...) ha alimentado los procesos de crítica al modelo neoliberal enfatizando especialmente en el sentido e implicaciones de mercantilización de la vida que caracteriza esta fase de un orden económico basado en la acumulación” (2008, 37). A su vez, el feminismo genera propuestas para que la economía priorice el cuidado de la vida en todas sus formas. Las propuestas del feminismo abogan por una economía que tenga como principal horizonte el cuidado de la vida, y persiguen transformaciones en las maneras de producción y de consumo, constituyéndose en propuestas para toda la humanidad (León, 2008, 36).

El caso de la “Agenda de las Mujeres para la Nueva Constitución”, propone una economía soberana y solidaria, que esté fundada en relaciones de producción y de reproducción igualitarias, que reconozca las actividades de cuidado como fundamentales, y que fomente las “prácticas económicas colectivas” (2008, 38).

León (2008) reconoce al “Buen Vivir” como un paradigma alternativo que prioriza la relación entre naturaleza y seres humanos y que, por lo tanto, puede entrar en diálogo con los aportes de la economía feminista y ecologista, en tanto éstas interpelan los principios de la economía y la riqueza en sus manifestaciones tradicionales (clásica y neoclásica) (2008, 36).

En América Latina, si bien el modelo económico del desarrollo implicó que se otorgara relevancia a la persona y a las libertades por sobre las variables del consumo o del crecimiento económico, en el ámbito de las políticas públicas, terminó siendo funcional al capitalismo (León, 2008, 36). Por este motivo, el paradigma del Buen Vivir emergió como una opción que desafía las lógicas capitalistas, y que sitúa a la economía como integrante de un sistema del que no se puede escindir la cultura, la sociedad y la naturaleza. Además, constituye un paradigma que “implica una visibilidad de todas las personas y colectividades desde sus aportes y

potencialidades, no sólo desde sus carencias” (León, 2008, 39).

A partir de todo lo mencionado, es posible identificar la importancia de los aportes de los feminismos latinoamericanos, y reconocer que, en gran parte, persiguen objetivos similares a los de la perspectiva del “Buen Vivir”, ya que contribuyen principalmente a generar críticas a “las lógicas patriarcales, neoliberales y de mercantilización de las naturalezas, que alimentan los procesos económicos de producción” (Ulloa, 2016, 133).

Los aportes del feminismo comunitario

El movimiento feminista, se ha configurado como una lucha por las prácticas de vida y el reconocimiento de diferentes existencias, sujetos y cuerpos. En este sentido, no es posible hablar de *un* feminismo, como un espacio unívoco, sino que es necesario identificar la complejidad de la lucha política y hablar de “feminismos” o, incluso, de las distintas expresiones que puede adoptar la lucha feminista. En este sentido, atendiendo a los ejes de discusión de este trabajo, se optó por abordar algunas cuestiones que se ponen de manifiesto desde el feminismo comunitario de las feministas indígenas aymaras bolivianas, del espacio Mujeres Creando Comunidad, y de las mujeres xinkas, miembros de la Asociación de Mujeres Indígenas de Sta. María, de la montaña de Xalapán, Guatemala. En ambos casos, se trata del “pensamiento y sentir” de mujeres indígenas que se identifican como feministas comunitarias (Cabnal, 2010, 11). Lorena Cabnal (2010), entiende que esta propuesta feminista se ha tornado posible tras un largo tiempo de reflexión y debate, delineando así un camino político que, en sus palabras:

Nos ha permitido transitar desde reclamos por el cumplimiento de los derechos de las mujeres, los pueblos indígenas, derechos específicos de mujeres indígenas, hasta asumirnos en la construcción feminista desde el imaginario occidental, para luego llegar a hilar fino con nuestro feminismo comunitario y autónomo, el cual como pensamiento dinámico sigue recreándose. (2010, 12)

El aspecto novedoso en la propuesta del feminismo comunitario, es que implica el reconocimiento de un patriarcado ancestral, como un sistema de opresión de mujeres indígenas y originarias, que permitió la delimitación de ciertos roles, prácticas, tradiciones, como así también creencias y valores, y que no está ligado al hecho de colonización posterior (Cabnal, 2010, 15). Esto no significa restar importancia a la colonización como momento a partir del cual se constituye un sistema de opresión para los pueblos originarios. Se trata más bien de comprender que con este fenómeno se produjo lo que la autora denomina una “refuncionalización” del patriarcado originario ancestral con el patriarcado occidental, dando lugar a expresiones y prácticas que permitirán con posterioridad, la configuración del racismo, el capitalismo, el neoliberalismo, la globalización (Cabnal, 2010, 15).

La propuesta del feminismo comunitario, interpela el esencialismo étnico que se desprende de ciertas cosmovisiones originarias, en las que se encuentra el paradigma del Buen Vivir. En este sentido, Cabnal (2010) señala dentro de los esencialismos étnicos, que el Buen Vivir, o una vida en armonía, se comprenden como la complementariedad y dualidad heterosexual, es decir, de mujeres con hombres, lo que invisibiliza, de esta manera, la subordinación de las mujeres a los hombres, y la heterosexualidad obligatoria (19).

El Sumak Kawsay constituye un paradigma ancestral que implica una vida plena, en la que pueda existir un equilibrio entre lo espiritual y lo material, en la comunidad, tanto internamente como externamente, respetando a la Pachamama, y a través de un auto sostenimiento económico de las comunidades (Cabnal, 2010, 17). Sin embargo, las exponentes del feminismo comunitario, expresan que estas condiciones de igualdad y armonía no se reflejan en las prácticas, ya que este paradigma ha devenido una cosmogonía masculina, para lo cual entienden que es fundamental, como acto político de carácter emancipatorio, la recuperación del territorio-cuerpo de las mujeres. Solamente así será posible la defensa del territorio-tierra en que se manifiesta la vida de los cuerpos (Cabnal, 2010, 23).

Consideraciones finales

Este escrito ofreció un breve recorrido por las formas en que se ha manifestado el modelo de desarrollo, sobre todo en América Latina, para luego intentar analizar de manera crítica la propuesta del Buen Vivir como una alternativa al desarrollo. Comprendiendo esta cosmovisión como un modelo abierto, que no es privativo de los pueblos indígenas, y que puede conjugarse con otras ontologías, se profundizó en los cuestionamientos de Rivera Cusicanqui y Cabnal. Estas autoras se constituyen en referentes de un conjunto de ideas que insisten en la importancia de sostener una vigilancia reflexiva del uso que se ha dado al concepto de Buen Vivir en los últimos tiempos, sobre todo en el ámbito académico y como modelo orientador a la hora de delinear políticas públicas y programas o planes institucionales. Asimismo, se procuró identificar puntos de conexión entre algunos presupuestos del Buen Vivir y nociones emergentes de experiencias feministas en la región.

A partir del análisis realizado, se hizo evidente que, para que el Buen Vivir se presente como una alternativa real que se aparte de las lógicas del desarrollo –y, por lo tanto, del modelo capitalista, occidental y moderno–, es necesario comprender que la preservación de lo común es responsabilidad de todos y todas (Rivera Cusicanqui, 2015, 151). De este modo, la armonía entre los seres vivos, humanos y no humanos, y la construcción de otras formas de sustento, sólo son posibles en condiciones igualitarias. Así, la lucha por la defensa y la recuperación del territorio-cuerpo de las mujeres, planteada por el feminismo comunitario, emerge como un aspecto ineludible que trae a la luz la invisibilización de la opresión de las mujeres indígenas, la cual en ocasiones se refuerza a partir de ciertos principios y premisas de cosmogonías como el Buen Vivir. Una vida en verdadera armonía requerirá, entonces, el desmantelamiento del patriarcado, en tanto sistema de organización de los vínculos, los cuerpos y las prácticas, como condición necesaria para la construcción de un modelo alternativo al desarrollo.

Nota

1. En este texto, se empleó el género masculino para su redacción a los fines de lograr una economía de lenguaje que facilite su lectura. No obstante, no debe interpretarse como un sesgo sexista o como un elemento que deje por fuera otros géneros e identidades.

Referencias bibliográficas

- Barrionuevo, L. y Luc, M. (2016). ¿Desarrollos alternativos o alternativas al desarrollo? Diálogos desde la Economía Política y el Buen Vivir. *IX JORNADAS DE ECONOMÍA CRÍTICA*. XI Coloquio de la SEPLA. UNC, Córdoba, Argentina. Recuperado de: https://coconstrucciondelconocimiento.files.wordpress.com/2015/06/reflexiones_y_experiencias-situadas-2014.pdf
- Cabnal, L. (2010). Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Guatemala: *Acsur, Las Segovias*. Recuperado de <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Gudynas, E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América latina. Una breve Guía Heterodoxa. En Lang, M. y Mokrani, D. (Eds.) *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo* (21-53). Quito: Fundación Rosa Luxemburgo y AbyaYala.
- Gudynas, E. y Acosta, A (2011) La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (53), 71-83. Recuperado de: <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasAcostaCriticaDesarrolloBVivirUtopia11.pdf>
- León T. M. (2008). Después del desarrollo: el buen vivir y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina. *Umbrales*, (18), 35-44. Recuperado de: http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1994-45432008000200002&Ing=es&nrm=iso
- Prebisch, R. (1986). El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas. *Desarrollo Económico*, 26 (103), 479-502.
- Quijano, A. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. En Acosta, A. (Ed.), *El desarrollo en la globalización. El resto de América Latina* (11-27). Caracas: Nueva Sociedad e ILDIS. Recuperado de: http://www.cedet.edu.ar/Archivos/Bibliotecas_Archivos/Quijano%20El%20fantasma%20del%20desarrollo%20en%20AL.pdf
- Rivera Cusicanqui, S. (2011). Entre el Buen Vivir y el Desarrollo: una perspectiva indianista. En Errejón, I y Serrano A. (Eds.) *¡Ahora es cuándo, carajo! Del asalto a la transformación del Estado en Bolivia* (169-180). España: Ediciones de intervención cultural/El Viejo Topo.
- . (2015). La destrucción de lo común o el mal vivir del proceso de cambio. *El vivir bien: ¿Un paradigma civilizatorio no capitalista? Espíritu del concepto y viabilidad en los mundos andinos y amazónico*. Conferencia llevada a cabo en el III Foro Internacional Andino Amazónico de Desarrollo Rural, La Paz, Bolivia.
- Schumpeter, J. A. (2017). *The Theory of Economic Development*. New York: Routledge.
- Tortosa, J. M. (2008). Maldesarrollo inestable: un diagnóstico. *ActualMarx/Intervenciones*, (7), 121-138. Recuperado de: <http://www.actuelmarxint.cl/revista/numero20/07.%20Tortosa,%20Jose%20Maria.%20Maldesarr%20ollo%20inestable.%20Un%20diagno%CC%81stico.pdf>
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas. Revista de Ciencias Sociales*, (45), 123-139.
- Valcarcel, M. (2006) *Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre el desarrollo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de <http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SESSION-6-Marcel-Valcarcel-Desarrollo-Sesion6.pdf>.
- Wallerstein, I. (1996). La re-estructuración capitalista y el sistema-mundo. *Anuario Mariateguiano*, (8), 195-207.

Tania Marqués (tania.pmarques@hotmail.com) es Abogada por la Universidad Nacional de Córdoba. Se encuentra finalizando sus estudios de Maestría en Sociología, del Centro de

Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

Macarena Roldán (macarena_rolan5@hotmail.com) es Licenciada en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba. Se encuentra finalizando sus estudios de Doctorado en Psicología, de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Es becaria doctoral de CONICET/UNC, en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS). Entre sus publicaciones más recientes se

incluyen: (2019). Emocionalidad política y procesos de subjetivación en la acción colectiva juvenil: la “Marcha de la Gorra” en *Revista Latinoamericana de Cuerpos, Emociones y Sociedad*; y (2018). Acción colectiva juvenil y procesos de subjetivación política: el caso de la Marcha de la Gorra en Córdoba (Argentina). En *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*.

Recibido: 22 de mayo de 2019
Aprobado: 17 de febrero de 2020