

# El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad

Julien Vanhulst

Doctor (c) Université Libre de Bruxelles (IGEAT-CEDD)  
y Universidad Alberto Hurtado (Dept. De Sociología beca MECESUP).  
Email: julien.vanhulst@ulb.ac.be

Adrián E. Beling

Doctor (c) Universidad Alberto Hurtado (beca MECESUP) y Universidad Humboldt de Berlín  
Email: abeling@flasco.org.ar

**Resumen:** En el presente artículo<sup>1</sup>, proponemos una lectura de la construcción discursiva contemporánea del Buen vivir como un modelo cultural emergiendo desde América Latina en respuesta a los problemas vitales de la vida colectiva. Partimos de la teoría del cambio social de Guy Bajoit y del enfoque interpretativo de Peter Wagner para caracterizar la modernidad y sus implicancias en la construcción de modelos culturales; entre otros, el pluralismo cultural. En esta pluralidad, coexisten modelos culturales dominantes y dominados con ideologías y utopías específicas. El discurso del Buen vivir se construyó como un modelo cultural moderno (autónomo y racional) alternativo con una utopía propia. A partir de sus orígenes autóctonos, fue teorizado en la esfera académica y traducido en principios normativos que han permeado progresivamente la esfera política, particularmente en Ecuador y Bolivia. Se inscribe abiertamente en una corriente crítica frente al modelo cultural dominante y formula unas respuestas específicas para los problemas centrales de la vida colectiva, en particular el problema de la sustentabilidad. En nuestro análisis, inscribimos el discurso del Buen vivir en las dinámicas dialógicas globales (interculturales) que buscan resolver los grandes problemas de la vida colectiva y consideramos sus aportes, alcances y límites, pero también sus relaciones con otros modelos culturales modernos.

**Palabras clave:** Buen vivir, *Sumak Kawsay*, Modernidad, Interculturalidad, Cambio social.

## The *Buen vivir*: a Latin American utopia in the global discursive field of sustainability

**Abstract:** In this paper, we present a reading of the contemporary discourse building on the concept of *Buen vivir* as a cultural model emerging from Latin America in response to the key problems of collective life. We draw on Guy Bajoits theory of social change and on Peter Wagners interpretive approach to characterize modernity and its implications for the construction of cultural models; among others,

that of cultural pluralism. In this plurality, dominant and dominated cultural models coexist, with their specific ideologies and utopias. The *Buen vivir* discourse was built as a modern (autonomous and rational) cultural model with its own utopia. From its indigenous origins, this new discourse was theorized in the academic sphere and translated into normative principles that have permeated also the political sphere, which is especially visible in the cases of Ecuador and Bolivia. It is part of a wider critical stream opposing the dominant cultural model, and formulates specific answers to the central problems of collective life, in particular the problem of sustainability. In our analysis, we insert the *Buen vivir* discourse into the global (inter-cultural) dialogical dynamics aimed at solving the great problems of collective life; and we consider its contributions and limits to such debates, as well as its relations with other modern cultural models.

**Key words:** *Buen vivir*, *Sumak Kawsay*, Modernity, Interculturality, Social change.

## O Bem viver: a utopia latino-americana no campo discursivo global de sustentabilidade

**Resumo:** Neste trabalho, propomos uma leitura da construção discursiva contemporânea do «bem viver» como um «modelo cultural» emergente da América Latina, em resposta aos problemas vitais da vida coletiva. Partimos da teoria da mudança social de Guy Bajoit e da abordagem interpretativa de Peter Wagner para caracterizar a modernidade e suas implicações para a construção de modelos culturais, entre outros, o pluralismo cultural. Em essa pluralidade coexistem modelos culturais dominados e dominantes com ideologias e utopias específicas. O discurso do «bem viver» foi construído como um moderno modelo cultural alternativo (autônomo e racional) com a sua própria utopia. Desde suas origens nativas, foi teorizado na esfera acadêmica e resultou em princípios de regulação têm gradualmente permeou a esfera política, especialmente no Equador e na Bolívia. Faz parte abertamente de uma corrente crítica ao modelo cultural dominante e formula respostas específicas para os problemas centrais da vida coletiva, em particular, o problema da sustentabilidade. Em nossa análise, inscrever o discurso do «bem viver» no dinâmica dialógica global (intercultural ) buscando solucionar os grandes problemas da vida coletiva e considerar a sua entrada , alcance e limites , mas também as suas relações com outros modelos culturais modernos.

**Palavras-chave:** Bem viver, *Sumak Kawsay*, Modernidade, interculturalidade, a mudança social.

\* \* \*

## Introducción

La problemática ambiental tal como se plantea hoy no siempre ha existido. Aunque el medio ambiente es y ha sido esencial para la vida, y a pesar de que las reflexiones sobre el universo, el cosmos, y la relación entre el ser humano y la naturaleza son antiguas, las preocupaciones acerca del equilibrio entre la vida humana y el medio ambiente se volvieron centrales a partir de la segunda mitad del siglo XX. Sólo entonces se comenzaron a ensamblar las piezas, supuestamente inconexas, de un rompecabezas mundial para revelar la imagen de un mundo con un futuro incierto(UNEP/

PNUMA, 2002, p. 2). Si bien desde sus orígenes este nuevo discurso ambientalista apela a una revisión de la manera de pensar la relación entre los humanos y la naturaleza, la degradación del medio ambiente avanza a nivel mundial poniendo en tela de juicio la capacidad de la racionalidad cartesiana moderna para revisar sus bases e integrar el imperativo de la sustentabilidad. Simultáneamente, esta crítica posibilita la consideración de modelos culturales marginados y la emergencia de nuevas racionalidades excluidas por la modernidad eurocéntrica dominante.

Un caso particularmente relevante y notorio, tanto por las orientaciones normativas que ofrece, como por el impacto que ha tenido recientemente en la esfera política de algunos países latinoamericanos, es el discurso del Buen vivir<sup>2</sup> inspirado en las cosmologías andinas. El presente artículo tiene por objetivo analizar el Buen vivir como un modelo cultural específico e inscribirlo en los diálogos globales entre distintos modelos culturales. Para ello, comenzamos explorando los elementos centrales de la teoría del cambio social de Guy Bajoit y especialmente la idea de creatividad cultural para responder a los problemas vitales de la vida en común. A continuación nos referimos a la teoría de la modernidad de Peter Wagner para poner de relieve los significantes axiales del *ethos* moderno que posibilitan y demarcan los contornos del campo dialógico y distinguirlos de las concreciones históricas particulares a las cuales la hegemonía de la modernidad eurocéntrica dio lugar. El segundo apartado introduce la problemática de la crisis ambiental global de origen antrópico como punto de inflexión de la racionalidad moderna eurocéntrica y presenta algunas alternativas epistémicas que surgen a partir de la constatación de sus límites. Finalmente, la tercera sección se enfoca en el discurso del Buen vivir tanto que modelo cultural alternativo, y especialmente su inserción en el marco de los debates actuales sobre sustentabilidad y desarrollo, como un desestabilizador de las formas dominantes de interpretar el contenido del desarrollo sostenible.

## **Los diálogos interculturales y el cambio social**

### **Los modelos culturales como respuesta a los problemas vitales de la vida colectiva**

Según Guy Bajoit (2003, 2008a, 2009, 2011a), las condiciones de existencia de una colectividad le imponen ciertos problemas vitales que los actores intentan resolver a través de sus relaciones sociales y lógicas de acción legitimadas por ciertas ideologías y utopías que conforman un modelo cultural. Estas lógicas de acción y esta creatividad cultural permiten solucionar, al menos parcialmente, los problemas derivados de las condiciones de existencia. En situación de globalización, estos problemas vitales procedan de constricciones espacio-temporales globales y su manejo opera en distintos niveles de colectividad.

Guy Bajoit distingue 5 grandes problemas vitales de la vida colecti-

va: La gestión de los recursos humanos y materiales (**modo de producción**), del orden interno (**tipo de régimen político**), de la socialización (**modelo de integración**), de la coexistencia pacífica entre distintos grupos de interés (**tipo de contrato social**) y de las relaciones entre colectividades (**modelo de orden intersocial**). A estos 5 problemas vitales corresponden tantas formas de coacciones (la potencia, el poder, la autoridad, la influencia y la hegemonía) que se encuentran al centro de las luchas entre actores de una colectividad para determinar un modelo cultural (una configuración específica de respuestas a los problemas vitales). Los resultados de estas luchas son las desigualdades sociales inherentes a toda sociedad humana: desigualdad de potencia, de poder, de autoridad, de influencia y de hegemonía (Bajoit, 2003, 2008a). Sin embargo, estas desigualdades no anulan la coexistencia de modelos culturales provenientes de distintos grupos que construyen sus propias ideologías y utopías y que pueden potencialmente modificar, parcialmente o totalmente, el modelo cultural dominante. Por consiguiente, en el centro de las relaciones sociales y lógicas de acción, existe un proceso dialógico entre actores sociales con modelos culturales específicos. Estos modelos culturales se materializan, entre otros, en los discursos producidos por los actores sociales. Estos discursos construyen los tipos de representaciones del mundo, de los individuos, de las culturas, de la naturaleza, de la ciencia, etc. que son coherentes con los pensamientos de los autores y vehiculan ideologías (o utopías) implícitas (Dryzek, 2005; Hajer & Laws, 2006; Hajer, 1997, 2006; Litfin, 1994; Silverman, 2000). De los diálogos entre los grupos sociales emerge un **campo discursivo** con posiciones complementarias (que pueden coaligarse) y antagónicas (que compiten).

La coexistencia de distintos modelos culturales (derivados de la condición de autonomía de los actores sociales) y la construcción de discursos racionales asociados a estos modelos para responder a los problemas vitales de toda colectividad es propia de la modernidad.

### **Autonomía y Razonamiento: una aproximación interpretativa de la modernidad**

El concepto de modernidad no siempre fue central en el paisaje de las ciencias sociales y su contenido nunca dejó de ser problemático (Venn & Featherstone, 2006). Si parece suscitar un asentimiento universal, en realidad, existen varias aceptaciones de la modernidad, algunas incompatibles entre sí. Así, si la idea de una modernidad universal acompañó los desarrollos prístinos (eurocentrados) de las ciencias sociales en el siglo XVIII, las críticas post-eurocéntricas la disecaron y propusieron nuevos contenidos asociados a la modernidad<sup>3</sup> (menos reificados, más complejos y plurales).

En oposición a la idea convencional de una ruptura socio-histórica neta para caracterizar la modernidad, nuestro análisis subraya el carácter heterogéneo, plural o aún caleidoscópico de las conformaciones institucionales y subjetivas que constituyen la modernidad. Esta orienta-

ción analítica reconoce la existencia de varios procesos articulados: el ritmo lento y desigual de cambio de las instituciones sociales considerado en el marco de la *longue durée*, el carácter heterogéneo de todas las culturas, como resultado de los préstamos, mezclas, injertos, intercambios culturales de todo tipo que operan de forma pragmática más que como una re-descripción racional como lo propone el discurso de la gobernanza moderna, la estabilidad relativa de los mecanismos, los valores, las creencias y sensibilidades que participan en la formación de mundos subjetivos e inter-subjetivos (Venn & Featherstone, 2006, p. 461). Esta inclinación se aproxima a las teorías sociológicas pluralistas de las modernidades múltiples (ver Eisenstadt, 2000, 2004; Larraín, 1997, 2005; Wagner, 2010, 2012), de la tercera modernidad (ver Domingues, 2006, s. f., s. f.), etc. que intentan superar ambas formas de reduccionismo: universalismo y particularismo.

Estos dos polos designan dos grandes paradigmas de las ciencias sociales. El paradigma universalista se fundamenta en una concepción de las trayectorias de las sociedades como lineales y convergentes hacia un modelo único, hacia un horizonte universal de referencia. Es un paradigma que domina los principios fundamentales del positivismo. La contracara del paradigma universalista es el paradigma particularista, que se fundamenta en la idea de las trayectorias de las sociedades como distintas y divergentes. Sólo existen horizontes particulares e inconmensurables. Este paradigma nació como reacción al universalismo hasta entonces dominante en las ciencias sociales y domina los principios del constructivismo social. De hecho, la denuncia de la existencia de vínculos entre la constitución de las ciencias humanas y el imperialismo económico, político y cultural de las potencias europeas fue un tema importante de investigación en ciencias humanas desde la década de 1960 (Mangeon, 2006; McLennan, 2000, 2003). Estas corrientes críticas constituyen una prolongación de las teorías posmodernas (Lyotard, Foucault, Derrida, etc.) y dan lugar a las teorías *post* (posmodernismo, posestructuralismo, poscolonialismo, pero también a los *Subaltern Studies* y a los *Gender Studies*). En la continuación más reciente de este debate, se distingue una tercera orientación pluralista que reconoce la necesidad de encontrar un equilibrio entre estos dos paradigmas, considerando que la antinomia radicalizada universalismo-particularismo conduce a aporías lógicas y morales insuperables (Wagner, Larraín, Eisenstadt, García Canclini, Domingues, Venn y Featherstone pero también desde la antropología: Kymlicka y Geertz, entre otros)

Por lo tanto, las paradojas de la modernidad siguen intactas y no permiten definir claramente los contenidos precisos de la modernidad y adoptar una visión pura y universal. Así, existen varios abordajes de la modernidad y sus múltiples críticas dependen ante todo del contenido asignado al discurso dominante.

En este artículo adoptamos una concepción amplia de la modernidad a partir de las propuestas de Cornelius Castoriadis (1990) y Peter Wagner (2008, 2010, 2012) (y más generalmente con las versiones pluralistas) que identifican dos pilares (o significaciones imaginarias) claves de la moder-

nidad: los ideales de **autonomía** individual y social, manifestada en los valores de autorregulación subjetiva y de libertad, y la expansión ilimitada del **control racional** del mundo.

Peter Wagner(2008, pp. 2-4) declina su teoría de la modernidad en 6 grandes líneas: (1) **La modernidad es una manera en que los seres humanos conciben sus vidas** (incluye preguntas acerca de los modos de gobernarla vida en común, de satisfacer las necesidades humanas, y de establecer el conocimiento válido), (2) **La particularidad de la modernidad es el compromiso con la autonomía** (la modernidad implica la capacidad de una sociedad de definir sus propios *nomos*, sus propias leyes, sin intervención de ninguna autoridad o fuerza externa, para dar respuesta a las preguntas centrales de la vida en común), (3) **No hay una sola respuesta a estas preguntas modernas** (Existe una variedad de respuestas modernas a las preguntas centrales de la vida en común), (4) **La diferencia entre la variedad de modernidades reside en la diferencia en las respuestas dadas a las preguntas** (en relación con el *background* cultural de las colectividades), (5) **La experiencia de situaciones históricas particulares constituye el trasfondo sobre el cuál las respuestas están elaboradas** y (6) **La interpretación colectiva dada a las experiencias de estos momentos históricos significativos es la que da forma a una variedad específica de modernidad** (La experiencia está interpretada y toma sentido a través de las interacciones sociales).

En esta perspectiva, los modelos culturales de Guy Bajoit serían tantas formas modernas (autónomas y racionales) de responder a los problemas vitales de la vida colectiva (o a las grandes preguntas designadas por Wagner en su primera proposición). Derivan de una interpretación autónoma de una experiencia específica que se materializa en discursos racionales que expresan las ideologías y utopías<sup>4</sup> de distintos (y desiguales) grupos sociales. Estos discursos coexisten (a distintas escalas) y están interrelacionados en un espacio de lucha de poder y de dominación: un **campo discursivo** (potencialmente global). De tal modo, las respuestas aportadas a los problemas vitales de la vida colectiva dependen simultáneamente de la experiencia de una colectividad y de las relaciones interculturales (entre modelos culturales distintos).

### **La interpretación al centro de los diálogos interculturales**

La posibilidad de un diálogo inter-cultural se sitúa en un punto medio de la polarización universalismo-particularismo: como lo hemos señalado, en el primer polo se sitúa la visión moderna del mundo como una totalidad cerrada, un universo absoluto cuyos límites serían impenetrables por el pensamiento prospectivo, precisamente por tratarse de una categoría universal que subsumiría toda teoría y toda práctica posibles. El segundo polo está definido por la cosmovisión posmodernista, que predica la implausibilidad de un dispositivo de interfaz entre las diversas culturas, entendidas cada una como una totalidad inconmensurable.

La visión de Europa como arquetipo civilizatorio ideal resulta estrafalaria en un mundo en proceso acelerado y simultáneo de globalización, multipolarización, y pluralización (Rehbein, 2010). El problema de la inconmensurabilidad cultural que propone el postmodernismo, en cambio, conserva plena vigencia, y nos sitúa frente al peligro de una nueva forma de absolutización: el relativismo epistemológico y ético.

A partir de la idea dinámica de la modernidad propuesta por Wagner, y para indagar la idea de diálogos interculturales como sustento de la elaboración de discursos racionales para responder a los problemas vitales de la vida colectiva, proponemos una breve revisión de distintos autores que buscan superar las aporías de la tensión universalismo-particularismo en el análisis de las relaciones interculturales. Estos autores, aunque presentan diferencias entre ellos, comparten un elemento común: todos admiten la posibilidad de un diálogo entre culturas con potencial para la construcción de una racionalidad trans-cultural; todos admiten la posibilidad de una **modernidad dialógica**.

Rehbein(2010), en su análisis de las implicancias de la heterogeneidad epistémica de un mundo global crecientemente multipolar y diverso para la Teoría Crítica, suscribe a la idea hegeliana de una evolución dialéctica, pero a diferencia de Hegel, que supone la homogeneidad de una matriz cultural histórica eurocéntrica entiende que, en un mundo multipolar, el movimiento de la historia resulta de una **dialéctica caleidoscópica**. Partiendo de la premisa de que el mundo globalizado está constituido por un caleidoscopio de culturas es decir, asumiendo que a las diversas culturas subyacen trayectorias socio-históricas auténticamente diversas, operaría en las sociedades no ya una síntesis endógena de sus propias contradicciones, sino un proceso de diálogo dialéctico entre universos, lo que hace posible la aparición de la auténtica novedad a partir de un aprendizaje societal exógeno. Resulta relevante destacar, no obstante, que Rehbein adopta como instrumento hermenéutico el concepto adorniano de constelación o configuración, concepto que connota una infinidad de posibles relaciones y cadenas de causación, lo que confiere un carácter singular e irreductible a dichas configuraciones. En el mundo global, sin embargo, estas constelaciones no tienen una existencia autónoma y yuxtapuesta, sino que establecen relaciones en distintas dimensiones y niveles, lo que engendra la necesidad de diálogo. ¿Cómo hacer posible este diálogo, cuando cada constelación es irreductible, y por tanto, intraducible a un lenguaje común? Rehbein propone que el diálogo se asiente sobre la base de una **comprensión** (*understanding*) mutua entre configuraciones, del mismo modo en que el multilingüismo permite habitar el universo del otro, mientras que la traducción suprime la semántica y las diferenciaciones propias de cada lenguaje.

Por su parte, Boaventura de Sousa Santos(2004) coincide con Rehbein en concebir el mundo como una totalidad inexhaustible compuesta, a su vez, de una infinidad de totalidades parciales, lo que vuelve inútil cualquier intento de explicar el mundo por una teoría general, que supone siempre una mono-cultura y la homogeneidad de sus partes constitutivas.

Sin embargo, como alternativa a una teoría general, Sousa Santos presenta una perspectiva diferente a la de Rehbein: un **trabajo de traducción** intercultural como interfaz que permita la mutua inteligibilidad de las diversas experiencias disponibles en el mundo. La piedra angular de dicho trabajo de traducción es la definición de **zonas de contacto cosmopolita**, un terreno común y poroso donde potencialmente puedan converger dialógicamente distintas prácticas, estrategias, discursos, racionalidades y epistemologías. El ejercicio de traducción serviría al propósito de identificar y reforzar aquello que es común a las partes en sus respectivas luchas contra-hegemónicas, a fin de posibilitar una mayor articulación entre las mismas, sin por eso anular u homogeneizar las identidades particulares.

Interesante es también la constatación de Sousa Santos de que muchas de las **experiencias** que conforman la totalidad inagotable del mundo se encuentran, sin embargo, marginadas, acalladas u olvidadas, en particular el repositorio de experiencia indígena. Para recuperar la riqueza de dichas experiencias, Sousa Santos propone una **sociología de las ausencias**, línea en la que se inscribiría claramente este análisis. El pensador brasileño llama la atención, sin embargo, sobre otro grupo de experiencias que se encuentran fuera del radio de la experiencia efectivamente utilizada: las **experiencias posibles**, es decir, aquellas que el pensamiento hegemónico descarta como inviables, indeseables o aún impensables, y que no pertenecen al repertorio cultural actualmente existente, sino que se manifiesta de modo emergente en la forma de indicios. Para explorar el mundo de lo posible, Sousa Santos aboga por el desarrollo de una **sociología de las emergencias**.

Si bien Rehbein deslegitima explícitamente la traducción de una cultura a otra (o a un tercer lenguaje de referencia) como herramienta para el entendimiento recíproco, su propuesta de un *understanding* multilingüista entre constelaciones no parece diferir sustancialmente del concepto de traducciones de Sousa Santos. En efecto, ambos procuran evitar transvases reduccionistas, y más bien se enfocan en las similitudes y afinidades entre dichas constelaciones, destiladas a partir de un proceso de comprensión de los sustratos axiológicos meta-culturales de cada una de ellas.

Un posible punto de equilibrio entre estas dos posiciones podría derivarse de la filosofía intercultural de Josef Estermann (1998, 2006). El filósofo suizo afirma que no hay que buscar conceptos comunes sino más bien recurrir a **equivalentes homeomórficos**, que constituyen una forma de equivalencia situada en un punto intermedio entre la univocidad y la equivocidad. Así, por ejemplo, el autor elabora una **runasofía** o concepción antropológica andina, donde por oposición al *cogito ergo sum* cartesiano, postula un *celebramus ergo sumus* de la racionalidad andina. Este paralelismo entre racionalidades permite al observador occidental des-centrar su propia concepción de lo ritual y lo celebrativo, creando un puente dialógico intercultural, en el espíritu del *understanding* multilingüista de Rehbein y de la **zona de contacto cosmopolita** de Sousa Santos.

A modo de recapitulación: el mundo global contemporáneo impone dos condiciones de contexto: un marco plural dado por su propia diversidad cultural (**inter- et intra-colectiva**), por un lado, y una interdependencia creciente, por otro. Estas condiciones determinan la necesidad de diálogo y coordinación entre configuraciones culturales diversas para la resolución de los problemas vitales de la vida colectiva. En particular, el riesgo ecológico inminente determina la necesidad de un nuevo tipo de racionalidad que permita re-definir el proyecto desarrollista y su matriz antropocéntrica en consonancia con los imperativos de la ciencia. Se desprende de allí que, en un mundo que ve amenazada su propia existencia por los riesgos engendrados por la racionalidad económica dominante, una modernidad dialógica no tendría como único objetivo acomodar la creciente diversidad y los conflictos de ella derivados, sino fundamentalmente la transformación de las matrices culturales y cognitivas para coadyuvar a una transición hacia una sociedad sustentable. Según Enrique Leff, el **saber ambiental** y el **diálogo de saberes** emergen del cuestionamiento del saber de fondo por la crisis ambiental que vuelve problemático los mundos de vida modernos y tradicionales, y cuestiona la centralidad, la universalidad y la generalidad de un pretendido saber totalizante ordenador de proceso de globalización (Leff, 2004a, p. 310). Siguiendo Leff, y en línea con Estermann, Sousa Santos y Rehbein, el diálogo de saberes se establece dentro de una racionalidad ambiental que rompe el cerco de la racionalidad objetivante y se abre hacia la otredad ; busca comprender el otro, negociar y alcanzar acuerdos con el otro, sin englobar las diferencias culturales en un saber de fondo universal ni traducir lo otro en términos de lo mismo (*Ibid.*, p. 310). El diálogo de saberes en la construcción de un futuro sustentable enlaza distintos discursos, significaciones, interpretaciones, modelos culturales, que en sus relaciones complementarias y antagónicas van generando un nuevo tejido discursivo social: **el campo discursivo global de la sustentabilidad**. Así, el diálogo de saberes no sólo establece un espacio de sinergias y complementariedades entre los saberes existentes sobre el mundo actual y la realidad presente, sino que apunta a la producción [] de nuevas formas de comprensión del mundo que emergen del intercambio dialógico de saberes y de la disputa de sentidos de la sustentabilidad en la reapropiación social de la naturaleza y de la cultura (*Ibid.*, p. 338).

## **La crisis ambiental: ¿punto de inflexión de la racionalidad moderna eurocéntrica?**

### **La sustentabilidad como problema vital de la vida colectiva**

En *El mundo fragmentado* (1990, p. 89), Castoriadis sitúa el origen del proyecto de autonomía en la primera *polis* democrática de la Grecia clásica. Este proyecto es decisivo porque implica la capacidad de una sociedad de definir sus propios *nomos*, sus propias leyes, sin intervención de ninguna autoridad o fuerza externa. En el siglo XVII, a la autonomía se sumará la racionalidad económica y el control racional de la naturaleza

como base para la consolidación del capitalismo. La idea de control de la naturaleza tiene sus raíces en el Renacimiento con las ideas de Francis Bacon y René Descartes, que introducen un quiebre con respecto a la tradición medieval occidental. Las relaciones teocéntricas de la sociedad medieval con su entorno natural no se apoyan en una separación neta entre naturaleza y cultura (Descola, 2005); pero la brecha entre ambas se ampliará irrevocablemente a partir de la concepción mecanicista y antropocéntrica de la naturaleza introducida por Bacon y Descartes en el siglo XVII. Desde entonces, se legitima la manipulación y apropiación de una naturaleza reducida a la categoría de recursos (considerados inagotables), para lograr la meta de un progreso perpetuo. En Europa, esta racionalidad cartesiana es la base de la ciencia moderna de la naturaleza, difundida luego en el resto del mundo. El objetivo de esta nueva ciencia no es comprender la esencia de la naturaleza sino conocer las leyes que dirigen los fenómenos naturales: La naturaleza pasó a ser interpretada como el reloj de Descartes, constituida por engranajes y tornillos, donde al conocer todas sus partes, podría accederse a entender y controlar su funcionamiento (Gudynas, 1999, p. 102).

La idea de control racional del mundo natural para lograr el progreso se consolida entonces como un rasgo constitutivo de la modernidad europea y abre la puerta a la era industrial, que avanza sin real preocupación del impacto de la actividad humana en la naturaleza. Sin embargo, retrospectivamente, podría decirse que en el siglo XX, la humanidad empezó a jugar a los dados con el planeta sin conocer todas las reglas del juego (McNeill, 2003, p. 27). De hecho, si bien los impactos de los seres humanos en el medio ambiente existen desde que *homo sapiens* se desplaza, y que los procesos industriales empiezan en el siglo XVI con la metalurgia, en su conjunto, la singularidad histórica de los impactos ambientales de la actividad humana en el siglo XX remite a la escala y la intensidad de los cambios provocados (McNeill, 2003). Así, en el último tercio del siglo XX, la pretensión de control efectivo de la naturaleza basado en el conocimiento objetivo cae en descrédito al tiempo que la humanidad cobra conciencia del carácter finito del sistema-Tierra y de los impactos de la misma actividad humana en los ecosistemas naturales. En consecuencia, se produce un cambio en el contenido del imaginario moderno de control racional del mundo natural. Desde entonces, se entiende que el control racional del mundo natural pasa también por el control o la regulación del mundo social.

Desde la sociología, William Catton y Riley Dunlap (Catton & Dunlap, 1978, 1980; Dunlap & Catton, 1979, 1994) pusieron de relieve que la desvinculación entre la sociología y la realidad bio-física generó una representación de las sociedades como exentas de las limitaciones de la naturaleza. Así, en el mismo intento para definir y codificar el campo de la sociología del medio ambiente, Dunlap y Catton critican fuertemente el **Paradigma del Exencionalismo Humano**<sup>5</sup> en el que se basa la sociología contemporánea (Vanhulst, 2012). Este paradigma, compartido entre las diversas perspectivas teóricas contemporáneas en la sociología, William Catton

y Riley Dunlap lo consideran limitado y anticuado: limitado porque basado en un antropocentrismo reductor y anticuado porque los fenómenos naturales y ambientales no pueden ser considerados.

Considerando la emergencia de los problemas ambientales, la crisis energética pero también el desarrollo de las movilizaciones ambientales, William Catton y Riley Dunlap proponen de reemplazar el Paradigma del Exencionalismo Humano por lo que denominan el **Nuevo Paradigma Ecológico**. Este nuevo paradigma se centra en 4 puntos que reajustan los postulados del Paradigma del Exencionalismo Humano incorporando las constricciones ambientales (Catton & Dunlap, 1980, p. 34): (1) Aunque los seres humanos tienen características excepcionales (cultura, tecnología, etc.) siguen siendo una especie entre otras que participan todas, de manera interdependiente, del ecosistema global; (2) los asuntos humanos están influenciados no sólo por factores sociales y culturales, sino también por relaciones complejas de causa-efecto y de retroacción en el sistema de la naturaleza [*web of nature*]; esto implica que las acciones humanas tienen numerosas consecuencias imprevisibles; (3) Los seres humanos viven en y dependen de un medio ambiente bio-físico finito que impone potentes restricciones físicas y biológicas a las acciones humanas; (4) Aunque las innovaciones de la humanidad y el poder asociado han podido parecer, en un momento, extender los límites de la capacidad de carga, las leyes ecológicas no pueden ser derogadas.

Por consiguiente, ante la evidencia de la crisis ambiental y del antropocentrismo propio de la sociología, resulta necesario ampliar el problema vital de los modos de producción (introducido por Guy Bajoit) a una dimensión socio-ambiental y no sólo a un problema de gestión de los recursos. En los trabajos más recientes de Bajoit, aparece la inclusión de la protección del medio ambiente contrapuesta a la innovación tecnológica (Bajoit, 2008b, 2010, 2011a, 2011b). Para otros sociólogos, el problema vital de la sustentabilidad socio-ambiental es más central (e interrelacionado con los otros grandes problemas vitales de la vida colectiva). Entre ellos, la teoría de la modernización reflexiva de Ulrich Beck propone incluir el riesgo ecológico y reconfigurar la racionalidad cartesiana moderna dentro de su propio marco epistemológico. Para Ulrich Beck (2006), la sociedad del riesgo emerge de las transformaciones recientes de las sociedades occidentales, con especial énfasis en la temática ambiental. Según él, la modernización simple o económico/industrial corresponde al modelo asociado a la visión occidental estándar del progreso y del desarrollo. El advenimiento de la sociedad del riesgo, marca el umbral más allá del cual los riesgos ecológicos y de otro tipo son mayores que los beneficios de un mayor crecimiento económico asociados al modelo de modernización industrial o simple. Lo que se requiere es un modelo de modernización cualitativamente nuevo, lo que Beck llama modernización reflexiva. Sin embargo, el centro de atención se dirige al contraste entre la modernidad simple y la modernidad reflexiva dentro del único marco occidental (Beck, Bonss, & Lau, 2003). En este marco analítico, la idea de múltiples modernidades no se enfoca en distintas variedades espaciales, sino más bien en dos tipos de modernidad

que se desarrollan secuencialmente en el tiempo. Pero este nuevo foco de análisis acentúa aun más el eurocentrismo, solo que esta vez es reconocido explícitamente. En efecto, la teoría considera la primera modernidad como prerequisite de la modernidad tardía y por ello es inaplicable en todos lados. De allí surge que Beck diga que esta distinción se aplica solo a una constelación histórica. Es completamente **Eurocéntrica** [sic] (Larraín, 2005, p. 18).

### **Más allá de la modernidad reflexiva: el cambio necesario del modelo dominante**

La experiencia de la crisis ambiental permite ilustrar la idea de que si bien la modernidad supone autonomía y control racional, estos principios no conducen a soluciones institucionales necesarias y permanentes como postula la teoría de la modernización. Como lo indicamos, las limitaciones de esta teoría se derivan de la confusión entre una interpretación histórica particular (eurocéntrica) de los principios modernos y los rasgos generales constitutivos del *ethos* moderno (Larraín, 2005).

La propuesta central de Wagner al contrario, introduce la posibilidad de pensar en formas plurales la institucionalización, o las respuestas concretas a los desafíos planteados por los problemas de la vida colectiva. Entonces, más allá de las interpretaciones reificantes de la teoría de la modernización, podemos concebir la modernidad como un proceso dinámico de construcción-deconstrucción-reconstrucción, a partir de nuevas percepciones y concepciones sociales que perturban las instituciones establecidas, lo que Mauricio Domingues define como **giros modernizadores** (Domingues, 2009a, 2009b). Entre estos, el ambientalismo de finales del siglo XX aparece como un desestabilizador de las instituciones vigentes introduciendo el imperativo de la sustentabilidad como necesidad urgente. Este nuevo horizonte normativo irradia rápidamente los debates internacionales generalmente en torno al discurso de la sustentabilidad, o del desarrollo sostenible instaurado a partir del informe Brundtland en 1987 (Hopwood, Mellor, & O'Brien, 2005; Vivien, 2005; Zaccai, 2002), y conforma el **campo discursivo global del desarrollo sostenible**. Varias de las posiciones en estos debates permanecen atrapadas en la órbita de la racionalidad moderna cartesiana; otras proponen un camino hacia un nuevo tipo de racionalidad, considerando imprescindible la redefinición no necesariamente la sustitución de las respuestas a los problemas de la vida colectiva (y principalmente el de la relación sociedad-medio ambiente). La evidencia de la crisis ambiental hace emerger discursos contra-hegemónicos, utopistas, alternativos que recurren a distintas fuentes de inspiración y denuncian las fallas de la ideología dominante. De tal modo, en el contexto de la crisis ecológica contemporánea, podemos ordenar los discursos relativos a la sustentabilidad según su grado de redefinición del modelo cultural dominante, de las instituciones e ideologías vigentes.

Un primer grupo, lo conforman los discursos sostenedores del *statu quo*: frente al reto de la sustentabilidad estos discursos reafirman la fe en las instituciones constituidas sobre los imaginarios modernos occidentales

de autonomía individual y de racionalidad instrumental y mecanicista, que erigieron la sociedades industriales/capitalistas de hoy. Es el caso del discurso económico neoclásico (Solow, Nordhaus, Hartwick, Barnett, Beckerman, Grossman y Krueger, etc.), del de la OCDE<sup>6</sup> (entre otros OConnor), o aún del de los partidarios de la modernización ecológica (Mol & Spaargaren), los cuales no se apartan de las concepciones clásicas (liberales) de autonomía y control racional, ni de los preceptos axiales de la economía contemporánea.

En una segunda categoría, agruparemos las alternativas críticas: de acuerdo con la concepción interpretativa de Peter Wagner y de la creatividad cultural de Guy Bajoit, existen potenciales alternativas de conceptualización de la modernidad a través de la redefinición de las respuestas a los grandes problemas de la vida colectiva. Así, aunque estas propuestas se posicionan como críticas, son parte de una lucha interpretativa acerca de la definición de lo esencial de la modernidad. De tal modo, más allá de las posiciones herederas de la lógica liberal y utilitarista, otras propuestas buscan responder al problema de la sustentabilidad integrando las realidades de la interdependencia espacio-temporal de las sociedades a nivel global, del vínculo ontológico entre todos los seres vivos en la biósfera y de la imposibilidad lógica del control racional cartesiano de la naturaleza.

Entre estas, La **hipótesis GAIA** (Lovelock, Margulis) considera el conjunto conformado por la materia orgánica, el aire, los océanos y la superficie de la Tierra como un sistema complejo que puede ser considerado como un organismo único. Leonardo Boff, por su parte, parte de una forma de ecosocialismo para llegar a un **biocentrismo cosmológico**. En la línea de la hipótesis GAIA, este autor crítica la visión utilitarista y antropocéntrica del ser humano moderno y llama a una ética biocéntrica según la cual la Tierra es considerada como un macroorganismo vivo del cual somos parte. El **pensamiento complejo** (Morin, Capra) busca describir las interrelaciones e interdependencias de los fenómenos psicológicos, biológicos, físicos, sociales y culturales como base fundamental de la trama de la vida. Finalmente, Enrique Leff, en línea con el pensamiento complejo de Edgar Morin, plantea que frente a la complejidad ambiental (resultante del encuentro de los ordenes físico, biológico, cultural, político, ontológicos, epistemológicos, de saberes, de lo real, lo imaginario y lo simbólico) emerge la necesidad de una nueva racionalidad: la **racionalidad ambiental**. Demuestra que la racionalidad económica ha desarrollado una estrategia de poder para legitimar su principio de racionalidad fundado en el modelo de la ciencia moderna y deslegitimizar los modos de organización social guiados por otros valores. La propuesta de una racionalidad ambiental va más allá de la ecologización del pensamiento y de un conjunto de instrumentos para una eficaz administración del ambiente. Se trata de una teoría que orienta una praxis a partir de la subversión de los principios que han ordenado y legitimado la racionalidad económica. Es una racionalidad que integra el pensamiento y los valores, la razón y el sentido, está abierta a la diferencia y a la diversidad, busca desconstruir la lógica unitaria y hegemónica del mercado para construir una economía global, integrada por economías locales basa-

das en la especificidad de la relación de lo material y lo simbólico, de la cultura y la naturaleza (Leff, 1999, 2003, 2004a, 2004b, 2009).

Más recientemente, el discurso del Buen vivir se propone abiertamente como una alternativa a la visión moderna de progreso encarnada en el ideal de desarrollo. La noción de Buen vivir se equipara a menudo a las concepciones del *Sumak Kawsay* quechua o del *Suma Qamaña* aymara, procurando poner de relieve la inclusión de lo indígena en la vida política de países con mayoría poblacional de dicho origen étnico. En nuestro análisis, proponemos distinguir el Buen vivir y el *Sumak Kawsay* (o el *Suma Qamaña*), donde el primero consiste en una reelaboración de dichas concepciones indígenas desde la modernidad, lo que da lugar a una configuración discursiva ecléctica y no exenta de tensiones y problemas, que se encuentra en pleno proceso de construcción. Entendemos que este nuevo discurso resulta de la combinación entre tres elementos: la cosmovisión de los pueblos originarios andinos, aportes contemporáneos de ciertas corrientes intelectuales contra-hegemónicas y su reciente incorporación a la esfera política en algunos países de América Latina, en particular Ecuador y Bolivia (Vanhulst & Beling, 2012, 2013a, 2013b). Esta combinación está aún en construcción y en busca de legitimidad pero, de aquí en adelante, se afirma como parte de una corriente crítica frente a las ideologías del progreso, de la racionalización y del universalismo, propias de la modernidad europea. En este sentido, el Buen vivir aporta una nueva mirada acerca de los desafíos de la sustentabilidad y viene a recontextualizar desde América Latina la reflexión sobre las derivas socioeconómicas y ecológicas del proyecto eurocéntrico moderno de control racional cartesiano de la naturaleza.

## **El Buen vivir como utopía para el problema vital de la sustentabilidad**

### **Orígenes indígenas**

El término de Buen vivir o Vivir bien es una extrapolación del concepto quechua de *Sumak Kawsay*. Sin embargo, esta transposición es reductora, y no puede dar cuenta del espesor semántico del concepto original, que en la cosmología indígena es un principio de vida, de plenitud, así como una guía para la acción. Nociones similares se encuentran también en los pueblos Aymara (*Suma Qamaña*), Guaraní (*Nandereko*), Ashuar (*Shiir waras*) y Mapuche (*Küme Mongen*) (Estermann, 2012a, 2012b; Jiménez, 2011). Todas las cosmovisiones de los pueblos indígenas andinos, y no andinos (Estermann, 2012a), contemplan aspectos comunes sobre el Buen vivir que podemos sintetizar como vivir en plenitud, saber vivir en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto (Huanacuni Mamani, 2010, p. 32).

Como lo veremos a continuación, la atención actual hacia el Buen vivir resulta de un doble proceso de emancipación respecto de la cosmología

andina originaria y de reelaboración académica y política, que lo constituye en un discurso contemporáneo y lo posiciona en las interacciones discursivas acerca del desarrollo (sostenible) en el escenario mundial.

### **Construcción discursiva contemporánea del Buen vivir**

A partir de sus orígenes autóctonos, el *Sumak Kawsay* fue teorizado en la esfera académica y traducido en principios normativos que, incipientemente, han ido permeando la esfera política, especialmente en Ecuador y Bolivia, dos países latinoamericanos que conservan una mayoría poblacional aborigen que se identifica fuertemente con sus tradiciones ancestrales. A partir de la década de 1990, los proyectos políticos neoliberales, por entonces dominantes en América Latina, comenzaron a enfrentar fuertes reacciones populares en varios países latinoamericanos (Yashar, 2005). En estos procesos, las comunidades indígenas, organizadas a niveles nacional (ej. la CONAIE<sup>7</sup> en Ecuador o la CIDOB<sup>8</sup> en Bolivia) y, más recientemente a nivel regional (CAOI<sup>9</sup>), se convirtieron en actores políticos imprescindibles para la construcción de Estados renovados. El surgimiento de estas voces indígenas resulta no sólo de un empoderamiento de las comunidades autóctonas de los países andinos, sino también de las afinidades de sus cosmovisiones con las ideologías de diferentes movimientos sociales globales contemporáneos, particularmente los movimientos alterglobalistas y ambientalistas. De tal modo, desde sus experiencias particulares, los movimientos indígenas latinoamericanos de finales del siglo XX entran a participar del debate global que nace de la crisis de la modernidad eurocéntrica. En este contexto, el discurso del Buen vivir empezó a ganar importancia en Ecuador y Bolivia, al punto de convertirse en una referencia central para las nuevas Cartas Magnas resultantes de las Asambleas Constituyentes convocadas en estas naciones, así como para el nuevo Plan Nacional de Desarrollo de Ecuador, denominado Plan Nacional para el Buen vivir 2009-2013 (para más detalles ver Vanhulst & Beling, 2013a, 2013b).

Simultáneamente, el *Sumak Kawsay* se convirtió en un nuevo discurso adaptado a la razón moderna y entró en los debates de la sustentabilidad. El discurso del Buen vivir es el resultado de esta metamorfosis y es este resultado que se puede analizar como respuesta moderna al problema vital de la sustentabilidad.

### **El Buen vivir en el campo discursivo global del Desarrollo sostenible**

El Buen vivir se autodefine como alternativa al desarrollo. Sin embargo, en consonancia con la concepción interpretativa de Wagner y con las concepciones dialógicas enunciadas (Sousa Santos, Rehbein, Rivera, Estermann), resulta más promisorio entender el Buen vivir como la inserción de un nuevo horizonte de referencia para la(s) modernidad(es) y no como su negación absoluta. En realidad el Buen vivir busca responder a los imperativos de la vida colectiva (Bajoit) o a las preguntas modernas introducidas por Wagner, y entre otros al problema de la sustentabilidad.

El Buen vivir se inscribe directamente en el campo discursivo del desarrollo sostenible porque busca responder de manera holística a los imperativos de sustentabilidad socio-económica en armonía con la naturaleza. En su contenido, incluye tanto una concepción de lo universal como realidad intrínsecamente plural, como la idea de una interdependencia entre sociedad y medio ambiente natural que encierra una profunda dimensión metafísica. Esta dimensión desafía abiertamente la visión ilustrada de la modernidad, que entroniza la razón instrumental tecno-científica y economicista, deslegitimando efectivamente toda forma alternativa de conocimiento y todo otro modelo cultural.

Según Víctor Toledo (1992, 2003), alcanzar una sociedad sustentable remite esencialmente a llegar a una real **conciencia de especie**: Bajo la conciencia de especie ya no sólo se pertenece a una familia, a un linaje, a una comunidad, a una cultura, a una nación, o a una cofradía religiosa o política. Antes que todo se es parte de una especie biológica (el *Homo sapiens*), dotada de una historia y necesitada de un futuro, y con una existencia ligada al resto de los seres vivos que integran el hábitat planetario y, por supuesto, en íntima conexión con el planeta mismo (Toledo, 2003, pp. 17-18). Más precisamente, la conciencia de especie otorga a los seres humanos una nueva percepción del espacio (**topoconciencia**) y del tiempo (**cronoconciencia**), que trasciende la visión eurocéntrica de la modernidad individualista, racional y pragmática.

La topoconciencia y la cronoconciencia corresponden al reconocimiento de la interdependencia espacio-temporal. La primera dota al ser humano de una visión integral del espacio, desde su propio cuerpo hasta la dimensión planetaria e incluso cósmica, y reconoce la existencia de distintos procesos y sus interconexiones. Todo lo que existe se encuentra por lo tanto interconectado, de modo que cada acción incide en las acciones a nivel de otras escalas y viceversa. La segunda (la cronoconciencia) dota al ser humano de una conciencia de los ritmos de los diferentes procesos y de la importancia relativa del presente en el torrente de la evolución biológica, geológica y cósmica.

La cosmología andina incluye en su propia estructura constitutiva esta idea de conciencia de especie y el discurso del Buen vivir rescata esta orientación porque contempla la relación de dependencia mutua entre humanidad y medio ambiente de una manera específica: por una parte, propone superar el dualismo sociedad/naturaleza, propio de la modernidad europea. En este sentido, Eduardo Gudynas habla de un **giro biocéntrico**: el Buen vivir de los humanos sólo es posible si se asegura la supervivencia e integridad de la trama de la vida de la Naturaleza (Gudynas, 2009, p. 52). Así, por un lado, parece inclinarse más hacia el *pathos* de la Ecología Profunda al considerar la trama de la vida de la naturaleza y a la Tierra como un único organismo. Al mismo tiempo, sin embargo, se diferencia de esta última corriente porque no subordina al ser humano a la naturaleza, sino que reconoce sus relaciones de interdependencia y la necesidad de su armonización. Es decir, el Buen vivir refleja en buena parte el espíritu de los

debates científicos y políticos sobre medio ambiente y sociedad en la década de 1970, que luego se diluyó en las ambigüedades del informe Brundtland (Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, 1987), donde el otorgamiento de igual jerarquía a las dimensiones socioeconómica y ambiental abre la puerta a interpretaciones contradictorias.

Por otra parte, como se infiere de lo postulado en sus traducciones normativas, el Buen vivir propone una transformación de las estructuras económicas y de las relaciones de poder **inter- e intra-** sociedades. En este sentido, compite con interpretaciones dominantes del desarrollo sostenible que, en la práctica, preconizan el *statu quo* o la reforma (incremental) del sistema anterior (Dryzek, 2005; Hopwood et al., 2005), sin problematizar las herencias de la modernidad eurocéntrica o del desarrollo en su conjunto. Tal es el caso del discurso actual de la economía verde, concebido por el *mainstream* político y económico como la promesa de renovación del mudo concepto de desarrollo sostenible según el espíritu de la modernización ecológica, y lanzado oficialmente en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible en 2012 (Rio+20) (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2012).

La economía verde se orienta hacia la transformación del sistema económico con el fin de minimizar su impacto en los ecosistemas principalmente con el objetivo de garantizar la continuidad de los llamados servicios ecológicos y de los beneficios económicos que estos proporcionan y de mitigar la polarización de la riqueza. Es concebida por muchos como la propuesta más realista y pragmática en la búsqueda de un equilibrio entre la economía moderna y su entorno natural. Otros (principalmente ONG y movimientos sociales, pero también los gobiernos de países de América Latina como Bolivia, Ecuador o aún Uruguay), por el contrario, ven en ella la continuidad del paradigma prometeico que dio origen a los problemas ambientales actuales. Por oposición a la visión antropocéntrica y eurocéntrica de la economía verde, la propuesta del Buen vivir se presenta como un enfoque pluralista que busca promover la armonía y el equilibrio entre sociedades y entre los seres humanos y la naturaleza, sin concebir a ninguna de las partes como subordinada a otra. En este sentido, el Buen vivir sintoniza (en grado variable) con otros muchos discursos contemporáneos que apuntan a transformar el modelo cultural dominante y sus patrones de producción y consumo con el fin de responder a los imperativos de la sustentabilidad (tales como el discurso de la economía ecológica, del decrecimiento, o el del ecosocialismo), de cuya combinación dialógica podría emerger un nuevo modelo cultural moderno y trans-cultural, que no se asocie unívocamente a un discurso particular, sino que se constituya en el lugar de encuentro, en el punto de convergencia entre los diversos discursos contra-hegemónicos en el campo discursivo del desarrollo sostenible. De tal modo, el principal interés del Buen vivir, se encuentra en su potencial dialógico con las formas actuales de desarrollo y los otros discursos constituyentes del desarrollo sostenible (Vanhulst & Beling, 2013a, 2013b).

Sin embargo, la construcción discursiva del Buen vivir no es homo-

génea y entre las distintas versiones en disputa, algunas no se apartan claramente de la tensión universalismo-particularismo. Así, en paralelo al potencial dialógico del Buen vivir, coexisten otras interpretaciones que obstaculizan toda forma de diálogo intercultural, particularmente la reificación de su propio modelo cultural o el del otro, o aún la instrumentalización o subsunción de un modelo cultural por otro. Encontramos entonces en una primera vertiente las versiones particularistas (esencialismo del Buen vivir) que separan en categorías incommensurables la modernidad eurocéntrica y los otros modelos culturales; y en una segunda tendencia las versiones universalistas que instrumentalizan el Buen vivir para encajarlo en el modelo cultural dominante o para desautorizarlo (para más detalles ver Beling, Gomez, & Vanhulst, 2013).

## Conclusión

En el presente artículo pretendimos abrir una vía para una reflexión analítica sobre el discurso del Buen vivir. La propuesta teórica de establecer un puente entre el análisis del cambio social de Guy Bajoit, la teoría interpretativa de la modernidad de Peter Wagner y el análisis de discurso argumentativo (Hajer, Dryzek, Litfin, Silverman) permite abrir un espacio de debate menos normativo en torno al discurso del Buen vivir.

En la continuidad del análisis de la creatividad cultural y del enfoque interpretativo de la modernidad, la idea de modernidad dialógica abre la puerta al análisis de diálogos inter-discursivos para la construcción de modelos culturales. Sin eliminar las relaciones de poder y de dominación inherentes a las relaciones sociales, permite entender de manera dinámica y compleja las trayectorias modernas de las sociedades. Entendemos que los planes elaborados tanto por Bolivia como por Ecuador se inscriben dentro de un espacio de encuentro de este tipo, donde las cosmovisiones puras del *Sumak Kawsay* y el *Suma Qamaña*, darían paso a la construcción del Buen vivir, cuyo discurso puede dialogar entonces con otros discursos que construyen un cierto modelo cultural. De tal modo, el discurso del Buen vivir puede concebirse como una senda latinoamericana distintiva hacia la sustentabilidad socio-ambiental global, tal como lo sugieren la Declaración de Quito<sup>10</sup>, los últimos trabajos de la CEPAL en preparación a Rio+20, así como las declaraciones de los gobiernos de Ecuador y Bolivia en dicha cumbre, o aún las alocuciones registradas en la paralela *Cúpula dos povos* (Cumbre de los pueblos 2012) en Rio+20, reiteradas en la Cumbre de los pueblos de Santiago en enero 2013.

Finalmente, el Buen vivir sintoniza con otros muchos discursos contemporáneos que apuntan a transformar las formas de organización social y patrones de producción y consumo con el fin de responder a los imperativos de la sustentabilidad. Así, fuera de las derivas fundamentalistas que pudieran surgir del Buen vivir, el principal interés que éste suscita radica en su potencial emancipador inscrito en sus diálogos con otros modelos culturales utópico y con las ideologías de los modelos culturales dominan-

tes. En efecto, el Buen vivir en la medida en que se conciba como un diálogo con las diversas miradas contemporáneas y no como un eco nostálgico de un pasado inmemorial ofrece una vía innovadora para que la ilusión motriz del desarrollo sostenible (Zaccaï, 2002) se materialice en el eje sólido y compartido de una necesaria transición hacia una sociedad ecológica y socialmente sustentable.

## Notas

<sup>1</sup>Este artículo está asociado al proyecto de tesis doctoral de Julien Vanhulst. Agradecemos cordialmente los valiosos comentarios de Guy Bajoit y Enrique Leff y consideramos los diálogos de saberes que nacieron de nuestros intercambios y enriquecieron notablemente nuestras reflexiones.

<sup>2</sup>Usaremos el término de «Buen vivir» (o sin distinción la expresión discurso del Buen vivir) para designar un discurso específico de la ecología política contemporánea en América Latina que abrevia en la cosmovisión de muchos de los pueblos originarios de América del Sur, y se asimila habitualmente al *Sumak Kawsay* quechua o al *Suma Qamaña* aimara. En el presente artículo, introduciremos una distinción semántica neta entre el discurso del Buen vivir y los principios autóctonos de los cuales se nutre. El concepto de *Sumak Kawsay*, así como otras nociones similares, se refiere a una cosmovisión indígena ajena a la modernidad, y, por consiguiente, intraducible en las categorías de esta. La reconstrucción discursiva contemporánea de estas nociones en términos de Buen vivir, en cambio, puede concebirse isomórficamente en términos dialógicos con otros discursos normativos contemporáneos, tales como los que constituyen el campo discursivo global del desarrollo sostenible.

<sup>3</sup>La discusión acerca de cuáles serían las propiedades inherentes y necesarias a la modernidad se remonta al s. XVIII; sin embargo, Jorge Larrain (2005) señala que las contribuciones a este debate anteriores al s. XX se caracterizan por circunscribirse a la experiencia cultural-institucional europea, lo que dificultaba la distinción entre principios abstractos y concreciones históricas del espíritu moderno. Así, Tradicionalmente, en las ciencias sociales, una serie de términos como la secularización, la democracia, la tecnología, el estado-nación, la ciudadanía, la industrialización, la urbanización, viene a la mente para calificar lo que se entiende por la modernidad. Incluso se puede añadir a esta lista las ideas de la superioridad epistemológica de la ciencia, la autonomía de la razón y de la ley, la existencia de una esfera pública, los derechos humanos, una serie de libertades fundamentales, la propiedad individual y el individualismo. Pero tan pronto como uno empieza a hacer una *check-list* de las características o los criterios que se podrían utilizar para distinguir una sociedad moderna de una no-moderna, o para clasificar la modernidad como una época, uno comienza a encontrar dificultades. No sólo se trata de que muchos estados que tienen su condición moderna por sentada no muestran muchas de las características clave que la teoría social atribuye a la modernidad, el punto es que todos estos términos están abiertos a la problematización (Venn & Featherstone, 2006, p. 459).

<sup>4</sup>Siguiendo a Guy Bajoit (Bajoit, 2008a), un actor social atribuye un sentido a sus relaciones sociales y lógicas de acción para legitimarlas, invocando una fuente de sentido (externa: sobrenatural, social y natural; e interna: la conciencia). De tal modo, el actor social produce ideas: utopías e ideologías según su posición en las relaciones sociales que lo constituye como actor y el fin de su acción legitimada. Las ideologías conforman un discurso producido por los actores para defender sus intereses particulares. Las utopías, al contrario, configuran un discurso orientado a defender el interés general.

<sup>5</sup>El *Human exemptionalism paradigm* se refiere a la perspectiva dominante en la disciplina sociológica contemporánea según la cual nuestra especie, debido a sus excepcionales características, está exenta de (no se le aplican) las constricciones ecológicas.

<sup>6</sup>Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico

<sup>7</sup>Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (desde 1986)

<sup>8</sup>Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (desde 1982)

<sup>9</sup>Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (desde 2006 pero los grupos indígenas se reunieron a nivel regional desde el año 2000 con la primera cumbre continental de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala en la ciudad de Teotihuacán en México)

<sup>10</sup> Ver punto Nro. 18 de la Declaración de Quito, anexa al Informe Final de la XVIII Reunión del Foro de Ministros de Medio Ambiente de América Latina y el Caribe (Quito, Ecuador, 31 de enero al 3 de febrero de 2012), PNUMA UNEP. Cita: Que, en el marco de la Conferencia de Río+20 se discuta una declaración universal de los derechos de la naturaleza como instrumento para alcanzar el Buen vivir.

## Bibliografía

Bajoit, G. (2003), *Le changement social: Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines*. Armand Colin, Paris.

Idem (2008a), *El cambio social: Análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Siglo XXI de España Editores, Madrid.

Idem (2008b), *Desarrollo ético y sostenible*. Fundación Carolina, Madrid.

Idem (2009), “Le concept de relation sociale”. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 5(1), 51.

Idem (2010), “Pour un développement éthique et durable”. *ITECO - Antipodes*, (11).

Idem (2011a), “El cambio sociocultural”. *Persona y Sociedad*, XXV(2), 143-161.

Idem (2011b), “Pour un développement éthique et durable”. *CETRI (Centre Tricontinental)*, 1-6.

Beck, U. (2006), *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Editorial Paidós, Barcelona.

Beck, U., Bonss, W., & Lau, C. (2003), “The Theory of Reflexive Modernization Problematic, Hypotheses and Research Programme”. *Theory, Culture & Society*, 20(2), 1-33. doi:10.1177/0263276403020002001

Beling, A. E., Gomez, F., & Vanhulst, J. (2013), “Del Sumak Kawsay al Buen vivir: filosofía andina como base para una racionalidad ambiental moderna”. En C. M. Gómez (ed.), *Religión y Religiones en el Tiempo Post-Secular. Hacia un diagnóstico del lugar de las religiones en el mundo contemporáneo*. Universidad del Rosario, Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones- CETRE, Bogotá.

Castoriadis, C. (1990), *El Mundo fragmentado*. Altamira, Buenos Aires.

Catton, W. R., & Dunlap, R. E. (1978), “Environmental Sociology: A New Paradigm”. *The American Sociologist*, 13(1), 41-49.

Idem (1980), “A New Ecological Paradigm for Post-Exuberant Sociology”. *American Behavioral Scientist*, 24(1), 15-47.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2012), *CEPAL - La Sustentabilidad del Desarrollo a 20 Años de la Cumbre para la Tierra: Avances, brechas y lineamientos estratégicos para América Latina y el Caribe*. CEPAL, Santiago.

Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo (1987), *Nuestro futuro común*. CMMAD.

De Sousa Santos, B. (2004), *The World Social Forum: a users manual*. University of Wisconsin, Madison.

Descola, P. (2005), *Par-delà nature et culture*. Editions Gallimard, Paris.

Domingues, J. M. (2006), *Modernity reconstructed*. University of Wales Press, Cardiff.

Idem (2009a), "Global Modernization, 'Coloniality and a Critical Sociology for Contemporary Latin America". *Theory, Culture & Society*, 26(1), 112 - 133.

Idem (2009b), *La modernidad contemporánea en América Latina*. Siglo Veintiuno, México.

Idem (s. f.), *Beyond the centre: Third phase of modernity in a globally decentred perspective*.

Dryzek, J. S. (2005), *The politics of the earth: environmental discourses*. Oxford University Press, New York

Dunlap, R. E., & Catton, W. R. (1979), "Environmental Sociology". *Annual Review of Sociology*, 5, 243-273.

Idem (1994), "Struggling with human exemptionalism: The rise, decline and revitalization of environmental sociology". *The American Sociologist*, 25(1), 5-30. doi:10.1007/BF02691936

Eisenstadt, S. N. (2000), "Multiple Modernities". *Daedalus*, 129(1), 1-29.

Idem (2004), "La modernité multiple comme défi à la sociologie". *Revue du MAUSS*, 24(2), 189.

Estermann, J. (1998), *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina*. Abya-Yala, Quito.

Idem (2006), *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, La Paz.

Idem (2012a), "Crisis civilizatoria y Vivir Bien". *Polis. Revista Latinoamericana*, (33).

Idem (2012b), "'Vivir Bien' como utopía, La concepción andina del 'vivir bien' (suma qamaña/ allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia". *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, 24, 517-533.

Gudynas, E. (1999), "Concepciones de la naturaleza y desarrollo en América latina". *Persona y Sociedad*, 13(1), 101-125.

Idem (2009), "La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico". *OBETS: Revista de Ciencias Sociales*, (4), 49-54.

Hajer, M. A. (1997), *The Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernization and the Policy Process*. Oxford University Press, New York.

Idem (2006), "Doing discourse analysis: coalitions, practice, meaning". En van den Brinke M. & Metzger T., *Words matter in policy and planning - Discourse theory and methods in the social sciences* (Margo van den Brinke & Tamara Metzger, pp. 65-74).

Hajer, M. A., & Laws, D. (2006), "Ordering Through discourse". En Moran M., Rein M. & Goodin R., *The Oxford Handbook of Public Policy* (Oxford University Press., pp. 251-268), New York.

Hopwood, B., Mellor, M., & O'Brien, G. (2005), "Sustainable development: mapping different approaches". *Sustainable Development*, 13(1), 38-52.

Huanacuni Mamani, F. (2010), *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), La Paz.

Jiménez, R. (2011), *Recovering and values other ethical pillars. Buen Vivir*. Forum for a New World Governance.

Larraín, J. (1997), "La trayectoria latinoamericana a la modernidad". *Estudios Públicos*, (66), 313-333.

Idem (2005), *América Latina moderna?: globalización e identidad*. Lom Ediciones, Santiago.

Leff, E. (1999), "La racionalidad ambiental y el fin del naturalismo dialéctico". *Persona y Sociedad*, XIII(1), 79-99.

Idem (2003), "Racionalidad ambiental y dialogo de saberes. Sentidos y senderos de un futuro sustentable". *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (7), 13-40.

Idem (2004a), *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI, México.

Idem (2004b), "Racionalidad ambiental y diálogo de saberes". *Polis. Revista Latinoamericana*, (7).

Idem (2009), "Hacia una racionalidad ambiental". *Tierramérica (Medio*

*ambiente y Desarrollo*), 12.

Litfin, K. T. (1994), *Ozone Discourse. Science and Politics in Global Environmental Cooperation* (0 ed.). Columbia University Press, New York.

Mangeon, A. (2006), "Maitrise et déformation: les lumières diffractées". *Labyrinthe*, (24), 63-83.

McLennan, G. (2000), "Sociologys Eurocentrism and the 'Rise of the West Revisited". *European Journal of Social Theory*, 3(3), 275 -291.

Idem (2003), "Sociology, Eurocentrism and Postcolonial Theory". *European Journal of Social Theory*, 6(1), 69 -86.

McNeill, J. R. (2003), *Algo Nuevo Bajo el Sol: Historia Medioambiental Del Mundo en el Siglo XX*. Alianza, Madrid.

Rehbein, B. (2010), "Critical Theory after the Rise of the Global South". *Transcience*, 1(2), 1-17.

Silverman, D. (2000), "Analyzing talk and text". En in *Denzin N., & Lincoln I. (Eds.), Handbook of qualitative research, 2nd Ed.* Sage publication, Thousand Oaks, pp. 821-834).

Toledo, V. M. (1992), "Modernidad y Ecología. La nueva crisis planetaria". *Ecología Política, Cuadernos de Debate Internacional*(3), 9-22.

Idem (2003), *Ecología, espiritualidad y conocimiento: de la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*. PNUMA y Universidad Iberoamericana, México.

UNEP/PNUMA (2002), *Perspectivas Del Medio Ambiente Mundial 2002: GEO-3: Pasado, Presente y Futuro*. Mundi-Prensa.

Vanhulst, J. (2012), "Sociología del medio ambiente". *Revista Kütral*, 3(4), 9-30.

Vanhulst, J., & Beling, A. E. (2012), "El discurso del Buen Vivir: sustentabilidad 'made in latinoamérica' ". *Revista Nadir*, 4(1), 1-11.

Idem (2013a), "Buen vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible". *REVIBEC - Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, por aparecer.

Idem (2013b), "Buen vivir et développement durable: rupture ou continuité?" *Ecologie & Politique*, 1/2013(46).

Venn, C., & Featherstone, M. (2006), "Modernity". *Theory, Culture & Society*, 23(2-3), 457-465.

Vivien, F.-D. (2005), *Le développement soutenable*. La Découverte, Paris.

Wagner, P. (2008), *Modernity as experience and interpretation: a new sociology of modernity*. Polity.

Idem (2010), "Multiple Trajectories of Modernity: Why Social Theory Needs Historical Sociology". *Thesis Eleven*, 100(1), 53-60.

Idem (2012), *Modernity*. Polity, Cambridge.

Yashar, D. J. (2005), *Contesting Citizenship In Latin America: The Rise Of Indigenous Movements And The Postliberal Challenge*. Cambridge University Press, Cambridge.

Zaccaï, E. (2002), *Le développement durable: dynamique et constitution dun projet*. P.I.E.-P. Lang, Bruxelles.

\* \* \*

Recibido: 26.02.2012

Aceptado: 10.04.2013