

La construcción de la sociedad del buen vivir en tiempos de globalización

The Construction of the Society of Good Living in Times of Globalization

Julieta Magaly Soledispa Toro

Investigadora independiente

Quito, Ecuador

17masolt@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5412-6720

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.32719/26312484.2022.37.5>

Fecha de recepción: 30 de junio de 2021

Fecha de revisión: 2 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 15 de septiembre de 2021

Fecha de publicación: 3 de enero de 2022

Licencia Creative Commons



RESUMEN

El buen vivir es más que un modo de vida de pueblos andinos: es una filosofía, una cosmovisión y una forma de resistencia frente al modelo económico, social y cultural occidental, pero no son las únicas comunidades que encuentran en su sabiduría milenaria respuestas a los problemas cotidianos, sociales y a las manifestaciones de la naturaleza.

A su vez, la globalización, al ser la herramienta principal del consumismo y, por ende, del derroche y del desperdicio, que se viabiliza a costa del uso irracional y abusivo de los recursos naturales, antagoniza con el buen vivir que propugna el cuidado de la naturaleza.

Esa relación entre globalización y buen vivir que a primera vista resultaría imposible, puede ser reencauzada, en primer lugar, para un acercamiento entre las culturas originarias o no, con similares preocupaciones y objetivos, pero, sobre todo, para una acción conjunta en procura de mejorar y armonizar la relación del ser humano con la naturaleza. También puede ser útil para intercambiar saberes, conocimientos y productos. Puede ser además la plataforma que viabilice esa economía popular y solidaria propia del buen vivir. En suma, la globalización puede ser una ventana a la que se asomen todas las culturas para encauzar acciones comunes.

PALABRAS CLAVE: buen vivir; globalización; consumismo; equilibrio; armonía; desperdicio; intercambio; naturaleza.

ABSTRACT

Good living is more than a way of life of Andean peoples: it is a philosophy, a cosmovision and a form of resistance to the Western model, but they are not the only communities that find answers to daily and social problems and to the manifestations of nature in their millenary wisdom.

On the other hand, globalization is the main tool of consumerism that demands unnecessary products, which require the irrational use of natural resources. Consumerism originates waste and squandering. In the throwaway culture, everything ends up in the trash: in the earth or in the oceans. Thus, globalization is at odds with good living, which has as its most important principle: the care of nature.

This relationship between globalization and good living, can be redirected for a rapprochement between native cultures and a joint action in an attempt to improve the relationship of human beings with nature. It can also be the platform that makes viable the popular and solidarity economy of good living based on the fair exchange of products. Globalization can be a channel for common actions.

KEYWORDS: Good living; globalization; consumerism; balance; harmony; waste; exchange; nature.

FORO

INTRODUCCIÓN

La globalización no es un fenómeno reciente pero ahora se presenta con una fuerza arrolladora, capaz de generar, por un lado, cambios en las conductas y comportamientos sociales, y, por otro, de afectar las estructuras económicas de los estados. En este escenario cabe preguntarse: ¿Puede constituirse la globalización en un obstáculo para la construcción de la sociedad del buen vivir que proclama la Constitución de la República del Ecuador? En este artículo buscamos evaluar la incidencia que puede tener la globalización en la construcción de la sociedad del buen vivir a partir de una percepción de fragilidad de este concepto.

EL BUEN VIVIR

La Constitución ecuatoriana se refiere al buen vivir como sinónimo de la noción quichua *sumak kawsay*. Vanhulst y Beling no comparten este criterio. Consideran que el concepto “buen vivir” reduce el “espesor semántico” de la noción de *sumak kawsay*, pues en la cosmovisión de los pueblos indígenas, los principios de vida y plenitud tienen un papel trascendental y constituyen guía para la acción.¹ Desde la visión propia de un indígena como es Inuca, estos vocablos tienen el alcance de vida hermosa, vida, plena, vida digna.² No debemos perder de vista que el lenguaje es una expresión de sentimientos y de pensamientos y, al mismo tiempo, una forma de entenderse y de entender el mundo que se conoce.

Estermann sostiene que para los pueblos andinos quichuas los vocablos *kawsay*, *quimaña* o *jakaña* no involucran únicamente a los “seres vivos”, sino que tienen paralelamente connotaciones “ecosófica” y “cós mica”,³ que aluden a una energía común y compartida. Para entender a cabalidad la dimensión del buen vivir (vivir bien), Estermann analiza el pensamiento y el conocimiento de estos pueblos a través de lo que denomina la “epistemología andina”.

Al efecto, el investigador advierte que en la “cosmo-espiritualidad” andina, que denomina *pachasofía*, la vida (*kawsay* o *qamaña*) es un principio trascendental pre-

-
1. Julien Vanhulst y Adrián E. Beling, “El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad”, *Polis, Revista Latinoamericana* 12, n.º 36 (2013): 497-522, doi:<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682013000300022>.
 2. José Benjamín Inuca Lechón, “Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: Genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX” (tesis doctoral, FLACSO Ecuador, 2017), <https://bit.ly/3x9YEHg>, 325.
 3. Estermann denomina “ecosofía” al cuidado del equilibrio tanto cósmico como espiritual en el aprovechamiento de los recursos naturales para consumo y uso como medios de producción.

sente en la naturaleza.⁴ Esta cosmo-espiritualidad se proyecta desde la sensibilidad humana, a través del diálogo y la interacción con y entre todos los elementos de la naturaleza, pues, al igual que los humanos, los demás seres de la naturaleza se piensan y se comunican desde y a través de sus propias manifestaciones, en lo que se denomina “cosmocimiento”. Es así como Kohn sostiene que los signos existen más allá de lo humano, por lo que propone buscar maneras para que, al acceder a los pensamientos del bosque, podamos construir un buen vivir en esta época antropocéntrica.⁵

La epistemología andina⁶ no concibe el conocimiento como poder sino como un instrumento de servicio. Así, los chamanes andinos ponen su saber al servicio de la vida, de *Pacha*, que incluye las nociones espacio-tiempo, para dar lugar a un concepto de “cosmos interrelacionado” o de “relacionalidad cósmica”.⁷ En general, los aspectos de la espiritualidad en los que se insertan los ritos y las curaciones forman parte del saber andino y son el fruto de una profunda preparación en la interrelación y el conocimiento de la naturaleza, que se han transmitido de generación en generación.

La relacionalidad a la que se refiere Estermann se traduce en el principio de armonía, según el cual todo tiene que ver con todo. Así, *Pacha* es un organismo en el que cada uno de sus componentes guarda relación con los demás, por lo que la alteración que sufra una parte afecta a las demás. En esta visión holística del Universo, las alteraciones en cualquier organismo generan desequilibrio, caos y hasta muerte.⁸ Además, la relacionalidad propicia interacciones en los niveles cósmico, antropológico, económico, político y religioso, así como con los principios de correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad.⁹

El principio de relacionalidad está referido a todas las interacciones que se producen entre los seres vivos, bajo la premisa de que los elementos de la naturaleza se agotan y, por tanto, deben ser aprovechados de manera responsable y racional, con el fin de satisfacer las necesidades que demanda la vida. Alude además a los cuidados

-
4. Josef Estermann, “Interculturalidad y conocimiento andino: reflexiones acerca de la monocultura epistemológica”, *Revista Kawsaypacha: sociedad y medio ambiente* (junio de 2018), 27.
 5. Eduardo Khon, “El pensamiento silvestre como fundamento para el Buen vivir”, *Buen vivir como alternativa al desarrollo: una construcción interdisciplinaria y participativa* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2018), 104 y 107.
 6. Otros filósofos e investigadores estudiaron previamente la filosofía andina, pero algunos de ellos pusieron en duda la existencia de una filosofía andina por considerar que se requiere de un estudio sistemático y riguroso mientras otros la califican de “filosofía primitiva”.
 7. Estermann, “Interculturalidad y conocimiento andino”, 27-8.
 8. Josef Estermann, *Más allá de Occidente: apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino* (Quito: Abya-Yala, 2015), 181.
 9. Josef Estermann, “Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien”, *Revista FAIA. Filosofía Afro-Indo-Abiyalense*, 2013, 5.

que debe brindar la comunidad en su conjunto a fin de evitar la destrucción en nuestro paso por la Madre Tierra y para que, de la misma manera, las nuevas generaciones puedan aprovecharlos y cuidarlos a su tiempo, y asegurar el más trascendental principio del buen vivir que es la vida misma.

Otro de los principios del saber andino es el de correspondencia, según el cual lo que pasa en lo macro se refleja en lo micro y a la inversa: como es arriba es abajo; como es en lo grande es en lo pequeño. Estermann explica que esta correspondencia se manifiesta en el orden cósmico de la *pachasofía*¹⁰ frente al orden “ecosófico”,¹¹ que se traduce en una suerte de ‘justicia cósmica’ en la que el equilibrio de *Pacha* se va a reflejar en todos los aspectos de la vida.¹² En suma, nada es arbitrario.

Un principio también identificado por Estermann es el de complementariedad “sexualada”, que discurre entre lo femenino y masculino y se expresa en la reproducción de todos los seres vivos. El autor lo considera fundamental en el proceso de conservación de la vida, pues, sin este, se interrumpe el flujo vital. Desde luego, este principio por sí solo no asegura la existencia de relaciones interpersonales equitativas y justas.

También importante es el principio de reciprocidad que se presenta en los diferentes aspectos y dimensiones de la vida. Se trata de devolver o retribuir lo recibido de la naturaleza y de otras personas. La reciprocidad es acumulable y por ello se manifiesta en relación con el presente y con la vida futura. Se expresa de distintas formas: con rituales de agradecimiento y a través del cuidado de lo que ella ofrece. De esta manera, el amor genera más amor y la destrucción conlleva más destrucción. Es como un espejo que refleja lo que tiene al frente.

Por último, el principio de ciclicidad proyecta a *Pacha* como una espiral en la que se presentan consecutivamente períodos constantes, que se exteriorizan en ciclos vitales, astrológicos y meteorológicos; por ello hay un momento propicio para cada actividad, sea agrícola, económica o de sanación. Funcionan como ejes que viabilizan las relaciones e interacciones de los seres de la naturaleza. Lo cíclico en la naturaleza se presenta en ciclos astronómicos: el día y la noche o en los ciclos de meteorológicos: el invierno, el verano; el frío y el calor; y, concretamente, en el océano, con el ascenso y descenso de los mares.

10. “Pachasofía” es un concepto complejo polisémico que no tiene una traducción al español. Estermann la define como una reflexión acerca de la relacionalidad múltiple vigente para todo el cosmos.

11. Ecosofía es un vocablo acuñado por el filósofo noruego Arne Naess. Para Estermann, la “ecosofía” parte de una concepción holística de la vida y, constituye una expresión de interrelacionalidad dentro del topo y un orden que se proyecta como garantía de este flujo de energía.

12. Estermann, *Más allá de Occidente*, 182.

Estos principios se traducen en una relación ser humano-naturaleza de respeto, armonía, equilibrio y cuidado. De la misma manera, nuestra relación con los demás seres humanos debe ser de respeto, consenso y reciprocidad para una convivencia armónica. El consenso es necesario para lograr la armonía comunitaria puesto que, la imposición engendra resentimiento. Las faltas en contra del cosmos u orden universal deben ser asumidas de tal modo que se procure y alcance la reconciliación entre el cosmos o la comunidad y la persona infractora en el entendido que la venganza no ayuda a recuperar la armonía, sino que más bien la aleja.¹³

Implica además que la vida de los seres humanos sea llevada con austeridad pues la acumulación de cualquier tipo de bienes materiales es contraria al buen vivir ya que supone una negación de medios de subsistencia a otras personas, más aún cuando estos provienen de la naturaleza porque se está impidiendo o limitando su acceso a futuras generaciones.

Aunque Estermann alude a la cosmovisión de los pueblos andinos, es necesario puntualizar que una revisión de prácticas asociadas al buen vivir en el espacio geográfico del Abya Yala,¹⁴ lo señalan como un concepto común que, con diferentes denominaciones, según sus propias lenguas, atesoran nuestros pueblos originarios y que se caracteriza por los siguientes valores: la armonía en las interrelaciones del ser humano con la naturaleza, la comunidad y los otros integrantes de la comunidad, en una palabra, la “cosmo-convivencia”; el respeto y el cuidado la naturaleza como fuente generadora de la vida y el hogar de todos los seres, así como de la comunidad, de la familia y personal; y una economía de supervivencia y, por tanto, de no desperdicio y de no acumulación; de solidaridad y de reciprocidad. En conclusión, el buen vivir es un modo de vida que marcha a contracorriente del modelo occidental y de su paradigma de “desarrollo”, por ello, es una alternativa frente a ese modelo.

-
13. En el *lekil kijlejal* de los tzeltales (México) el concepto de justicia es similar al de nuestros pueblos andinos; la falta cometida por un miembro de la comunidad afecta a la comunidad en general y al mundo. Su reparación se la consigue, sin venganza y teniendo por norte la rectitud de corazón. Cuando la agresión es mutua corresponde que ambas personas se den la mano y que quien cometió la falta la reconozca y se someta al castigo que su comunidad le imponga, con lo cual se resuelve el problema. De esta manera, la comunidad asume un compromiso de silencio por el cual ninguna persona puede ni debe recordar dicha falta ni recriminar al infractor pues “el silencio es perdón”. Pero si la falta no es reconocida se aplica una sanción que puede llegar a la expulsión de la comunidad, que es la más grave (Antonio Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales* (Ciudad de México, Univ. Autónoma Metropolitana [u.a.], 2003), 82, 83, 200-3).
 14. Parecería que salvo en Cuba, donde la población indígena se dispersó a lo largo del tiempo, según la investigadora Lyliam Padrón, todos los países de la región exhiben esta práctica en alguno de sus pueblos originarios.

El buen vivir resulta ser entonces la construcción milenaria y permanente de proyectos colectivos de nuestros pueblos originarios, a partir de su propia cosmovisión, de sus propios sistemas de valores y de sus mitos, y una herencia cargada de conocimientos, experiencias y de esa sabiduría que brinda el diálogo con la naturaleza.

Parecería además que el buen vivir no se restringe a territorios americanos, pues el *ubuntu* sudafricano, del que Nelson Mandela fue uno de sus exponentes tiene algunos rasgos similares al buen vivir.¹⁵ Onyejiuwa explica que el *ubuntu* no es solo una filosofía africana, sino que también es una espiritualidad y una ética de vida tradicional africana que se resume en armonía, en la cultura de paz, en el compromiso con el bien común, en la reciprocidad, la compasión y la justicia. La idea central de esta filosofía es que la vida de cada persona está ligada a la de otra. “El Ubuntu africano podría llevar a cabo una revolución de ternura si las personas del mundo se permitiesen beber de su espíritu”.¹⁶

Desmond Tutu explica que en el *ubuntu* todo lo aprendemos de otros seres humanos por lo que la soledad contradice la naturaleza humana. “En nuestra cosmovisión africana, el bien supremo es la armonía de la comunidad”, insiste Tutu.¹⁷ La concepción del *ubuntu* es antropocéntrica, a diferencia de la de nuestros pueblos originarios que es biocéntrica.

Ghandi se empeñó en crear una cultura (*ashram*), basada en la solidaridad y el esfuerzo común, que subyacía de prácticas cimentadas por los pueblos indios a lo largo de su historia. *Swadeshi* constituía el conjunto de aldeas rurales autosuficientes y con gobiernos propios, llamadas a vivir en el *sarvodaya*, es decir, el bien común o la búsqueda de bienestar para todas personas de manera que la riqueza de la comunidad sirva a todas las personas por igual, en una economía de justicia y no violenta que atienda las necesidades naturales “y nada más”. Para Gandhi, la producción de bienes y su circulación deben enfocarse en imperativos éticos y no en el afán de acumulación y enriquecimiento de las personas; menos todavía en el abuso y despilfarro de los bienes que provee la naturaleza.¹⁸

15. Víctor Hugo Mora Mendoza, “Nelson Mandela y la filosofía Ubuntu”, diario *El Universal*, 9 de diciembre de 2013, edición digital, <https://bit.ly/3fàKBdI>.

16. Chica Onyejiuwa, “Ubuntu: una cultura africana de solidaridad humana”, trad. Juan Carlos Figueira Iglesias, *Revista Umoya*, 15 de julio de 2017, <https://bit.ly/3qEswJG>.

17. Desmond Tutu, “Ubuntu. Sobre la naturaleza de la comunidad humana”, *Cetr Investigar la qualitat humana*, 2012, <https://bit.ly/3wa7qDM>.

18. Óscar Useche, “La resistencia social India y el bien de todos. Aportes de Gandhi para una economía no violenta”, *Revista Latinoamericana Polis*, No violencia, resistencias transformaciones culturales, 43 (2016), <https://bit.ly/3hr0bCj>.

En la Encíclica *Laudato si*, dedicada al cuidado de la *Casa común*, el papa Francisco alude al pensamiento de su Iglesia en relación con la naturaleza a lo largo de la historia y, si bien se muestra contrario al *biocentrismo*, sostiene que “todo está conectado. Por eso se requiere una preocupación por el ambiente unida al amor sincero hacia los seres humanos y a un constante compromiso ante los problemas de la sociedad”.¹⁹

Podríamos aproximarnos a más pueblos del mundo de ayer y de hoy, con prácticas asociadas al buen vivir, cuyas experiencias en muchos casos no han sido suficientemente difundidas pero el espacio y el objetivo del artículo nos impiden extendernos. Es que, conforme señala Margolis, el buen vivir va más allá de lo indígena, lo rural, lo urbano. Para él se trata de un “mosaico filosófico” que busca una nueva comunidad más consciente y decidida a seguir prácticas de vida que aclaran la vida misma.²⁰ Así, podría concluirse que a estas culturas las ha animado la construcción de una forma de vida en armonía y con respeto.

EL BUEN VIVIR EN ECUADOR

Al no existir una definición única y pacífica de “buen vivir”, el constituyente ecuatoriano tampoco quiso aventurarse a definiciones que harían imposible un consenso para viabilizar la institucionalización del buen vivir en la Constitución. Así, en el preámbulo se limitó a consignar la decisión del pueblo ecuatoriano de construir “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*; una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades”.²¹ Esta última proclama no constituye un elemento diferenciador pues la mayor parte de las constituciones contemporáneas, sin muchas pretensiones, también propenden al respeto de la dignidad de las personas y de las colectividades en todas sus dimensiones.

La Asamblea Constituyente se decantó más bien por insertar un rosario de derechos “del buen vivir”, que se suman a los tradicionales no incluidos en ese membrete. No creemos que existan razones conceptuales o metodológicas para que la Constitución diferencie derechos del buen vivir de los “derechos”, pues también estos constituyen una garantía de buen vivir.

19. Papa Francisco, “Laudato si sobre el cuidado de la Casa común”, Carta Encíclica, 24 de mayo de 2015, <https://bit.ly/38HttbN>, 71-2.

20. Elías Margolis Schweber, “El buen vivir: La búsqueda de su comprensión a través de diferentes filosofías”, *Estudios Políticos* 40 (abril de 2017): 123-47, doi:<https://doi.org/10.1016/j.espol.2017.03.003>.

21. Ecuador, *Constitución de la República del Ecuador*, Registro Oficial 449, 20 de octubre de 2008, preámbulo.

De otro lado, parecería que en la óptica del constituyente el buen vivir se limita exclusivamente a los derechos, como si no requiriera de participación social, de la sinergia comunitaria y, aunque en su capítulo noveno, referido a las “Responsabilidades” (artículo 83), se incluyen 17 deberes y responsabilidades de “las ecuatorianas y los ecuatorianos”, no evidencian organicidad alguna. De igual manera, la participación es asumida como una institución vertical o reactiva pero no proactiva y horizontal, como la entiende el *sumak kawsay*.

Después de consignar los derechos del buen vivir y las responsabilidades que tenemos, la Constitución de la República estructura y diseña separadamente el “Régimen de desarrollo” y el “Régimen del buen vivir” lo que obviamente resulta un contrasentido pues el buen vivir es una alternativa al desarrollo.²² A ello se suma que las normas en sí no siempre guardan coherencia con la filosofía del buen vivir.

Los enunciados constitucionales sobre el tema nos ubican frente a un buen vivir distinto al *sumak kawsay*, fruto de la cosmovisión de nuestros pueblos originarios. Sin embargo, como advierte Crespo, la inclusión de conceptos como buen vivir, *sumak kawsay* y *Pacha Mama* es muy importante para comenzar a construir una sociedad diversa, incluyente, equitativa, que se erija en una alternativa al modelo imperante.²³ Sin duda, es un “buen vivir mestizo” poscapitalista,²⁴ que trata de conciliar de alguna manera el buen vivir de nuestros pueblos originarios y un modo de vida capitalista y urbano. Por decirlo de alguna manera, es una versión alivianada de buen vivir, pero para que siga siendo “buen vivir” no puede renunciar a elementos y aspectos que lo identifican y caracterizan.

Y la base estructural del buen vivir la constituye una relación de respeto, armonía, equilibrio y cuidado con todos los seres de la naturaleza, como premisa para asegurar la vida. A su vez, el cuidado va más allá del respeto, de la armonía y del equilibrio, y está dado por la protección de las fuentes y de las formas de vida y se transversaliza en todas las relaciones de los seres humanos, es decir, en sus relaciones con los otros seres de la naturaleza, con la comunidad y con la familia. Es la “cosmovivencialidad”.

El concepto de cuidado, por tanto, es activo y participativo, a diferencia de los de armonía y equilibrio. La armonía es la eliminación de toda forma de confrontación, de perjuicio y de daño y, de igual manera se expresa en todos los escenarios en que se

22. *Ibid.*, arts. 275 a 278; y, 340 a 415.

23. Juan Manuel Crespo, “Sistematización conceptual del Buen vivir”, *Buen vivir como alternativa al desarrollo: una construcción interdisciplinaria y participativa* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2018), <https://bit.ly/3jtIoge>, 24.

24. *Ibid.*, 25.

desarrolla la vida y en relación con todos los seres del universo, porque todos cumplen un rol fundamental para la existencia.

El respeto es la conciencia de la otredad, sea que se trate del humano o de cualquier ser de la naturaleza y de sus derechos, entre los cuales, el de existir es el principal. El equilibrio está relacionado con la justicia de las relaciones, del derecho a las mismas oportunidades de vida, a una igual posibilidad de acceso a los bienes que permiten la vida; a la reciprocidad y ciclicidad y, por tanto, a la austeridad, a la no acumulación que conlleva una negación del derecho de los demás seres.

De lo expuesto, podemos concluir que el buen vivir se sustenta en el protagonismo de la naturaleza por ser fuente de la vida, de tal suerte que cualquier política estatal debería satisfacer ineludible y elementalmente un test vital, que como un ejercicio rudimentario de axiosofía aplicada propongo: ¿Le afecta a la naturaleza? ¿Le afecta a la comunidad? ¿Le afecta al ser humano? Si le afecta a la naturaleza, no tendría sentido continuar con dicho examen. Pero la vida no se la asegura únicamente a través de la no acción, sino también de la acción. De allí que el test de vida debe incluir, de un lado la variable del cuidado: ¿Se cuida la naturaleza, a la comunidad y al ser humano?; y de otro, la de hacer respetar los derechos: ¿Son efectivas estas medidas para proteger y garantizar los derechos de la naturaleza, de la comunidad y las personas consideradas en forma particular?

PROGRESO, DESARROLLO Y BUEN VIVIR

Buen vivir no es progreso ni desarrollo. Aunque la aspiración de progreso tiene varias acepciones y comprensiones, en la concepción occidental se traduce en un conjunto de aspectos que se incorporan a la vida de las personas con la pretensión de mejorarla. Desde la óptica del desarrollo, el bienestar de los pueblos se determina por la riqueza global de cada país que, al alcanzar determinados niveles de “crecimiento” adquiere el estatus de “desarrollado”, de tal suerte que ambos términos se consideran casi en sinónimos.²⁵

El desarrollo se basa en la aplicación de políticas, instrumentos e indicadores elaborados por organismos internacionales, detentadores del conocimiento occidental y de las fórmulas económicas que permitirían alcanzar el “desarrollo” propiciado por un orden internacional occidental, de carácter hegemónico y homogeneizador, que rechaza o menosprecia cualquier otro conocimiento o saber. Escobar pone de manifiesto

25. Alberto Acosta, “El fantasma del desarrollo”, en *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: debates e interrogantes*, de Koldo Unceta (Quito: Abya-Yala, 2014), <http://www.digitaliapublishing.com/a/52457/>, 11.

que tanto el desarrollo como la modernidad involucran varios principios: de una parte, el individuo racional que no se encuentra atado a un lugar y a una comunidad; de otra, la separación de las nociones de naturaleza y de cultura; una economía que separa lo social de lo natural y, en general, la primacía del conocimiento experto por encima de otros saberes.²⁶ Es que “el desarrollo es simultáneamente tanto imposición de unos saberes como exclusión de otros”, al decir de Gudynas.²⁷

El desarrollo como objetivo global no demoró en desilusionar a los países de América Latina, pues profundizó la pobreza y el endeudamiento público y evidenció más desigualdades tanto en las relaciones de los seres humanos con la naturaleza como entre las sociedades mismas, de manera que tampoco alcanzó el proyectado crecimiento económico, aunque sí propició una mercantilización generalizada, asentada en un estilo de vida consumista.

En la Conferencia de las Naciones Unidas “sobre el Medio Humano”, que tuvo lugar en Estocolmo en junio de 1972, se puso de manifiesto que el desarrollo económico y social era “indispensable” para asegurar “al hombre” un “ambiente de vida y trabajo favorable y crear en la Tierra las condiciones necesarias para mejorar la calidad de la vida.²⁸ Se gestó entonces el concepto de ‘*maldesarrollo*’ o el fracaso de ese modelo que forzó una revisión de los problemas que afectan a todo el sistema y no permiten la satisfacción de las necesidades humanas y menos aún, generan oportunidades para la población.²⁹

Es así como, ante el saldo negativo de la ‘primera década de desarrollo’ (finales de los años de 1960), al que se sumaron las crisis económica y energética de 1973, las Naciones Unidas se vieron urgidas a preparar una agenda con iniciativas para asumir un nuevo “desarrollo”, en la que se reflexionó sobre la distribución del ingreso y el medioambiente. A partir de entonces, el tema ambiental ha sido recurrente en las agendas políticas intergubernamentales.³⁰ Surgieron también propuestas para una *congelación* del progreso en los países “desarrollados” y un control de la natalidad para los países periféricos.

26. Arturo Escobar, “Una minga para el posdesarrollo”, *Revista Signo y pensamiento*, junio de 2011.

27. Eduardo Gudynas, “Posdesarrollo como herramienta para el análisis crítico del desarrollo”, *Estudios Críticos sobre el Desarrollo*, Universidad de Zacatecas, México, 2017, 196.

28. ONU Asamblea General, *Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio humano*, 5 a 16 de junio de 1972, Principio 8.

29. Acosta, “El fantasma del desarrollo”, 11-9.

30. Grupo de Estudios sobre Historia y Discurso (GEHD), “Introducción: Buen Vivir y Estilos de Desarrollo”, en *Estilos de desarrollo y buen vivir*, ed. Ana Grondona y Victoria Haidar (Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2016), 23.

No tardó en constatarse que los límites del desarrollo estaban vinculados con desigualdades geopolíticas y los países “periféricos” quisieron plantear sus propias soluciones, a través del diseño de estilos específicos de desarrollo, entendidos como el resultado de la forma en que interactúan el Estado, el poder y el mercado en una sociedad.³¹ Todos ellos constituían un abanico de propuestas con diferentes matices y acentos, concebidos como alternativas que partían de una visión estructural de mediano y largo plazos, teniendo presente la realidad social y la lógica histórica; y de corto plazo, considerando las fuerzas que ejercen el poder y su organización institucional; en otras palabras, las relaciones de fuerza existentes en cada sociedad.³²

Se estimó necesario un desarrollo centrado en el ser humano y en el entorno en que vive, antes que en los indicadores económicos. Entre los modelos propuestos tanto desde Occidente como desde la periferia, están el desarrollo sostenible, el desarrollo sustentable, el desarrollo humano y el decrecimiento.³³

En este contexto, Amartya Sen propuso pensar un desarrollo centrado en la libertad “real” que daría como resultado un desarrollo humano. Según él, el desarrollo exige la eliminación de las principales fuentes de privación de la libertad que para él son la pobreza y la tiranía. También considera privaciones de la libertad, la escasez de oportunidades y la falta de acceso a servicios básicos.³⁴ El modelo de desarrollo propuesto por Sen es antropocéntrico porque limita el rol de la naturaleza a lo práctico y utilitario y constituye una visión alejada del *sumak kawsay*, al no atacar al origen mismo de los problemas que busca solucionar.

Los desarrollos sustentable y sostenible constituyen una misma propuesta, no solo porque la Organización de las Naciones Unidas usa alternativamente esos conceptos, sino porque no existe diferencia de fondo entre estos. Según la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, el desarrollo sostenible es aquel que puede satisfacer las necesidades actuales sin comprometer las de futuras generaciones, mediante una interrelación del crecimiento económico sostenible y equitativo, la inclusión social y la protección del medioambiente, esenciales para el

31. Alfredo Eric Calcagno, “Naturaleza de los estilos de desarrollo”, en *Estilos de desarrollo y buen vivir*, ed. Ana Grondona y Victoria Haidar (Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2016), 45-6.

32. *Ibid.*

33. En este proceso, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL, ha jugado un papel trascendental.

34. Amartya Sen, “El desarrollo como libertad”, *Gaceta Ecológica del Instituto Nacional de Ecología*. Ciudad de México, 2000, 15.

bienestar de las personas y las sociedades, así como la erradicación de la pobreza, la reducción de desigualdades y la mejora de niveles de vida básicos.³⁵

Existen varias versiones del desarrollo sostenible que se diferencian en su intensidad y en la profundidad de sus propuestas; y, aunque son modelos próximos al buen vivir, buscan modular el desarrollo capitalista sin atacar el estilo de vida consumista, que incide en el deterioro y agotamiento del medioambiente.

Para enfrentar las secuelas perniciosas del desarrollo y del subdesarrollo, se apeló también al no tan novedoso concepto de “bien común”.³⁶ Belotti explica que lo “común” conlleva que los recursos disponibles sean paralelamente de la comunidad y de cada persona que forma parte de ese conglomerado, en una “titularidad difusa”, en la que esos recursos están disponibles para los miembros de la comunidad, mientras que las instituciones están llamadas a defenderlos ante eventuales riesgos y peligros, como guardianes de los intereses de las generaciones presente y futuras, con lo que pierde sentido el término ‘propiedad’.³⁷ De cara al buen vivir, el bien común tiene la misma debilidad de su enfoque antropocéntrico.

En esta discusión *posdesarrollista* respecto del modelo económico más adecuado para nuestras sociedades, Unceta incluye el buen vivir y el decrecimiento.³⁸ El decrecimiento, propiciado por intelectuales y científicos de América Latina y Europa, se sustenta generalmente en la insatisfacción con el consumismo y la acumulación de la sociedad occidental; promueven la atención a las necesidades vitales y espirituales y, la austeridad; y, la necesidad de revertir el consumo y el mercado, como condiciones para racionalizar la utilización de recursos naturales, disminuir la cantidad de residuos y las horas de trabajo, con la finalidad de alcanzar “mayor eficiencia social y ecológica” y satisfacción personal.³⁹ El decrecimiento sostenible no constituye una respuesta integral a los problemas de la sociedad contemporánea; es una ralentización del crecimiento económico.

Paralelamente, desde Noruega, el filósofo Arne Naess, admirador de Ghandi, nos aportaba el “ecologismo profundo” (a diferencia del ecologismo superficial), que pro-

35. ONU, “La Agenda para el desarrollo sostenible”, *Objetivos de Desarrollo Sostenible* (s.f.), <https://bit.ly/3qBtbva>.

36. Como se recordará, para Platón, la felicidad y el bien en general, se podía alcanzar en comunidad.

37. Francesca Belotti, “Entre bien común y buen vivir. Afinidades a distancia”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, FLACSO Ecuador, enero de 2014, 48-9.

38. Koldo Unceta, *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: debates e interrogantes* (Quito: Abya-Yala, 2014), 121-49.

39. *Ibíd.*, 121-50.

pugna el *ecoser* como una nueva forma de autorrealización.⁴⁰ Sostiene la igualdad de derechos de todos los seres de la naturaleza, al tener cada uno de estos un valor intrínseco en el equilibrio perfecto de la Totalidad. Rechaza, por tanto, la primacía de unos seres sobre otros.⁴¹ En este mismo orden de ideas, se han formulado interesantes desarrollos cada vez más cercano al buen vivir bajo el concepto de Ética ambiental.

LA GLOBALIZACIÓN: LOS PATRONES, EL CONSUMO Y EL DESCARTE

Al igual que el “desarrollo”, la globalización es otro producto insignia del capitalismo, pero hay quienes advierten globalización en las campañas de expansión del Imperio romano y en los procesos de conquista del siglo XV, porque supusieron la “romanización” del mundo conocido para la época y, la imposición de idioma, religión, cultura, costumbres, de formas de hacer política y del derecho, respectivamente. Esta globalización, se tradujo en una interactuación cultural en algunos casos y en otros, en dominación e imposición. La diferencia con el proceso globalizador actual radica en su profundidad y magnitud.

Pero ¿qué es la globalización? Parte de la idea de lo global. El *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia de la Lengua, define el vocablo “globalización” como la “extensión del ámbito propio de instituciones sociales, políticas y jurídicas a un plano internacional”, o, “difusión mundial de modos, valores o tendencias que fomentan la uniformidad de gustos y costumbres”. En el campo económico, es el proceso “por el que las economías y mercados, con el desarrollo de las tecnologías de la comunicación, adquieren una dimensión mundial, de modo que dependen más de los mercados externos y menos de la acción reguladora de los Gobiernos [sic]”.⁴² De las diferentes acepciones presentadas se evidencia su carácter instrumental. No es un fin.

Para Ferrer es la dimensión financiera de la globalización la que hoy marca un antes y un después, en la medida en que se desarrolla virtualmente, aprovechando las innovaciones tecnológicas, para dejar a los gobiernos nacionales sumidos en la impotencia.⁴³

40. Hay quienes le atribuyen la maternidad de la ecología profunda al norteamericano Aldo Leopold [La ética de la Tierra, 1948].

41. Raúl Mercado Pérez, “El cuidado del medio ambiente, una cuestión ética”, *Sincronía* (Universidad de Guadalajara), n.º 69 (2016): 20-9.

42. Real Academia de la Lengua Española, “Globalización”. En *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid, s. f. <https://bit.ly/3xaiuSL>.

43. Aldo Ferrer, *Vivir con lo nuestro. Nosotros y la globalización* (Buenos Aires: El Cid Editor, 2002), 45-8.

Alonso explica que en la dinámica de la globalización de la economía cuentan las crisis del modelo keynesiano, del Estado social y de la cultura de seguridad nacional que han dado lugar a comportamientos de “autoconstrucción” individual y de formas de neutralización de eventuales riesgos. Al mismo tiempo surgen, por una parte, la oferta de productos de ocio y entretenimiento y, por otra, el mercado de productos de lujo, como concepto asociado a la adquisición de nuevos signos universales de distinción y la nueva economía financiera y tecnológica.

La globalización económica le ha permitido al capitalismo expandir y consolidar el consumismo, a partir de un modo de ser y de vivir occidentales “exitosos”, median-do la capacidad de compra. Si bien es cierto que todos los seres vivos consumimos para subsistir, el consumismo alude a un comportamiento social compulsivo e irreflexivo que acarrea acumulación de bienes innecesarios con la creación de nuevas “necesidades”.

En este contexto, Alonso considera que la globalización tiene efectos que trascienden la “superficial homogeneidad” que se le atribuye, pues genera jerarquías añadidas y efectos diferenciadores en las culturas de consumo que pasan a convertirse en amalgama de estilos de vida y modos adquisitivos de alto contenido social y simbólico. El mismo Alonso pone en evidencia que los discursos de justificación del consumismo han ido evolucionando hasta llegar al *styling opulento*, que resulta ser una mezcla de utilidad y espectáculo social, en el que ya no resulta necesario dar razones para el consumo, “porque el consumo se ha convertido ya culturalmente en la razón de todo”.⁴⁴

Pero el consumismo no se reduce al desperdicio de recursos económicos, sino que impacta en la naturaleza por dos vías: la extracción inclemente de recursos naturales que permiten la producción de esos bienes para el consumo y, el desperdicio y la basura. Solo las envolturas y fundas para acarrear esos productos ya son un problema medioambiental de grandes proporciones. Y los productos en sí son otra historia: se los compra sin necesidad y se los desecha para dar espacio a otros, igualmente inútiles. Es la lógica del consumismo.

De esta manera, los procesos de globalización inciden en las prácticas de consumo por doble vía: un segmento poblacional vinculado con la economía global y con los modos de consumo que se le asocian como los nuevos productos tecnológicos, movilidad internacional, alto nivel adquisitivo; y, por otra, territorios que acumulan costes sociales a cuyo efecto, adaptan sus estilos de vida defensivamente a una mercantilización agresiva y generalizada.⁴⁵ Para el caso, se trata de los pueblos que se resisten a

44. *Ibíd.*, 48.

45. Luis Enrique Alonso, “La globalización y el consumidor: reflexiones generales desde la sociología del consumo”, *Colección Mediterráneo Económico* 11 (2007): 43-4.

esa occidentalización pero la globalización conlleva que todos los pueblos del mundo formen parte de este sistema voluntaria o involuntariamente.⁴⁶

Pero también hay otro aspecto de la globalización que merece ser destacado y es el del conocimiento. La sociedad ha incrementado el consumo de conocimiento, aunque no siempre edificante. La globalización también brinda oportunidad para que personas y grupos de diferentes culturas se conozcan, interactúen, se diferencien y se identifiquen. Es así como el buen vivir ha concitado la atención de investigadores principalmente europeos, quienes, desde distintos ángulos han interpretado, dimensionado y valorado estas prácticas de nuestros pueblos originarios. Como lo señala Jaramillo, “andar es una necesidad fundamental en la especie humana y andamos para comunicarnos, para aprender, para conocer todo lo que hay más allá de nuestro entorno cercano. La especie humana necesita comunicarse para sobrevivir”.⁴⁷

Para dimensionar el interés o la curiosidad que suscita el buen vivir, basta acceder a la entrada “buen vivir” en Google que reporta a esta fecha 317 millones de resultados. Sin la globalización el *sumak kawsay* no se habría difundido y analizado de esta manera. Es una ventana al mundo para la mejor comprensión de su cosmovisión, de su cultura y de sus inquietudes. Son nuevas oportunidades para que el *sumak kawsay* sea revalorizado, analizado y difundido. El buen vivir es relacionalidad y, por ello, conocer e interactuar con otros saberes, diversos o similares, enriquecerá la construcción de nuestras sociedades en esa demanda de cuidado de la naturaleza, de una mejor interrelación entre las diversas culturas originarias o no, que se encuentren en la búsqueda de opciones para el futuro, donde cada una de ellas puede aportar desde su sabiduría, desde su cosmovisión.

Los problemas de los gases de efecto invernadero y, específicamente, el cambio climático y el calentamiento global los sufrirá toda la Tierra. No hay un tribunal cósmico que al establecer la causa de los problemas de la naturaleza señale a sus responsables y les asigne las consecuencias. Por el contrario, parecería más bien que no existe relación lógica entre la producción del daño y la generación de consecuencias. Estamos entonces ante una responsabilidad colectiva, compartida e indivisible de quienes vivimos en el Planeta, sin excepciones.

Así, el cuidado del 28% de la superficie terrestre que ocupan las comunidades indígenas no es suficiente para revertir las secuelas del deterioro de la Madre Tierra

46. Dolors Comas D’Agermir, “La globalización. ¿unidad del sistema?: exclusión social, diversidad y diferencia global”, en *Los límites de la globalización* (Madrid: Ariel, 2002), 101.

47. Juan José Jaramillo, “Camino, carreteras y autopistas: enlace de pueblos y culturas”, en *Perspectivas de la globalización*, ed. Manuel Blanca, Miguel Cuerdo y Jorge Sainz (Madrid: Dykinson, 2006), 237.

como totalidad.⁴⁸ El cuidado de la naturaleza y la edificación de sociedades más justas, armoniosas y equilibradas no es una tarea que se pueda realizar en solitario; debe ser una tarea global.

Es así como Lafontaine y Müller, consideran que el “tema” de la globalización es justamente la protección del *medio ambiente*, en la medida en que muchos de los graves problemas de este tipo, incluidos los climáticos o los de la capa de ozono, al afectar a todo el planeta, podrán ser resueltos únicamente en común.⁴⁹

La globalización, además, puede ser de utilidad en el contexto del buen vivir, para desarrollar el turismo comunitario y la economía social y solidaria, que generan innovadoras oportunidades para compartir espacios de acercamiento, de conocimiento y de diálogo; y para la valoración de las artesanías y otros productos que elaboran nuestras comunidades.

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIÓN

El buen vivir es una construcción social ancestral pero no exclusiva de los pueblos indígenas andinos. Se requiere una investigación más exhaustiva y profunda para establecer una hipotética dimensión universal de sus principios; hay razones para pensar en ello. Las prácticas aquí analizadas son solo una muestra que busca alentar esta línea de investigación. La globalización del conocimiento nos ha acercado a mundos y modos de vida desconocidos, en una suerte de descubrimiento de tesoros culturales que merecen ser rescatados y destacados.

De su parte, la globalización económica propicia estilos de vida antagónicos con el buen vivir, porque fomentan el consumismo, la acumulación, el desperdicio, el derroche, para dar como resultado final la destrucción de la naturaleza. En suma, todo lo contrario, a lo que constituye el buen vivir. A esa globalización se la debe enfrentar también con acciones colectivas planetarias y con un nuevo *ecoser*, diría Naess.

No obstante, la globalización también se ha constituido en una herramienta para difundir los valores inherentes al buen vivir y para llamar la atención respecto de las consecuencias del capitalismo voraz, inclemente y destructivo, aunque en condiciones de desigualdad.

48. FAO y PNUMA, “El estado de los bosques del mundo: los bosques, la biodiversidad y las personas” (Roma, 2020), <http://www.fao.org/3/ca8642es/CA8642ES.pdf>.

49. Oskar Lafontaine y Christa Müller, *No hay que tener miedo a la globalización*, Ensayo Pensamiento (Madrid: Biblioteca Nueva, 1998), 141.

En este contexto, los pueblos originarios, con la autoridad moral que les concede su espíritu cosmovivencial, están llamados a propiciar un nuevo orden económico militante por la vida, consensuado entre los pueblos originarios del mundo y movimientos afines; y, a ejercer una actoría firme y decidida en defensa de la Tierra y para ello no es necesario moverse o alejarse de sus territorios. No podemos limitarnos a esperar las *recetas* de los organismos intergubernamentales, como si se tratara de los depositarios exclusivos del conocimiento y de las soluciones. Pasar al activismo sería la consigna.

Que la globalización entonces se convierta en la herramienta para generar conciencia sobre las dimensiones de la desigualdad social y de la destrucción planetaria y, la viabilidad de una cosmovivencia armónica. En suma, para la consecución de los cambios que requiere el estadio presente de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto. “El fantasma del desarrollo”. En *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: debates e interrogantes*, de Koldo Unceta, 7-23. Quito: Abya-Yala, 2014. <https://bit.ly/3w6pj6l>.
- Alonso, Luis Enrique. “La globalización y el consumidor: reflexiones generales desde la sociología del consumo”. *Colección Mediterráneo Económico* 11 (2007): 37-56.
- Belotti, Francesca. “Entre bien común y buen vivir. Afinidades a distancia”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. FLACSO Ecuador, enero de 2014.
- Calcagno, Alfredo Eric. “Naturaleza de los estilos de desarrollo”. En *Estilos de desarrollo y buen vivir*, editado por Ana Grondona y Victoria Haidar, 35-48. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2016.
- Comas D’Agermir, Dolors. “La globalización. ¿unidad del sistema?: exclusión social, diversidad y diferencia global”. En *Los límites de la globalización*. Madrid: Ariel, 2002.
- Crespo, Juan Manuel. “Sistematización conceptual del Buen vivir”. Buen vivir como alternativa al desarrollo: una construcción interdisciplinaria y participativa. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2018. <https://bit.ly/3jtIoge>.
- Escobar, Arturo. “Una minga para el posdesarrollo”. *Signo y pensamiento*, junio de 2011.
- Ecuador. *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial 449, 20 de octubre de 2008.
- Estermann, Josef. “Interculturalidad y conocimiento andino: reflexiones acerca de la monocultura epistemológica”. *Revista Kawsaypacha: sociedad y medio ambiente*, junio de 2018.
- . “Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien”. *Revista FAIA. Filosofía Afro-Indo-Abiyalense*, 2013.
- . *Más allá de Occidente: apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*. Quito: Abya-Yala, 2015.

- FAO y PNUMA. “El estado de los bosques del mundo: los bosques, la biodiversidad y las personas”. Roma, 2020. <http://www.fao.org/3/ca8642es/CA8642ES.pdf>.
- Ferrer, Aldo. *Vivir con lo nuestro. Nosotros y la globalización*. Buenos Aires: El Cid, 2002.
- Gudynas, Eduardo. “Posdesarrollo como herramienta para el análisis crítico del desarrollo”. *Estudios Críticos sobre el Desarrollo, Universidad de Zacatecas, México* 7, n.º 12 (2017): 193-210.
- Grupo de Estudios sobre Historia y Discurso GEHD. “Introducción: Buen Vivir y Estilos de Desarrollo”. En *Estilos de desarrollo y buen vivir*, editado por Ana Grondona y Victoria Haidar, 17-34. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2016.
- Inuca Lechón, José Benjamín. “Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: Genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX”. Tesis doctoral, FLACSO Ecuador, 2017. <https://bit.ly/3x9YEHg>.
- Jaramillo, Juan José. “Caminos, carreteras y autopistas: enlace de pueblos y culturas”. En *Perspectivas de la globalización*, editado por Manuel Blanca, Miguel Cuervo, y Jorge Sainz, 237-42. Madrid: Dykinson, 2006.
- Khon, Eduardo. “El pensamiento silvestre como fundamento para el Buen vivir”. Buen vivir como alternativa al desarrollo: una construcción interdisciplinaria y participativa. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2018, <https://bit.ly/3jtIoge>.
- Lafontaine, Oskar, y Christa Müller. *No hay que tener miedo a la globalización*. Ensayo Pensamiento. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.
- Margolis Schweber, Elías. “El buen vivir: La búsqueda de su comprensión a través de diferentes filosofías El buen vivir: la búsqueda de su comprensión a través de diferentes filosofías”. *Estudios Políticos* 40 (abril de 2017): 123-47. doi: <https://doi.org/10.1016/j.espol.2017.03.003>.
- Mercado Pérez, Raúl. “El cuidado del medio ambiente, una cuestión ética”. *Revista Sincronía, Universidad de Guadalajara* 69 (2016): 20-9.
- Mora Mendoza, Víctor Hugo. “Nelson Mandela y la filosofía Ubuntu”. Diario *El Universal*. 9 de diciembre de 2013, digital edición. <https://bit.ly/3faKBdI>.
- Onyejiuwa, Chica. “Ubuntu: una cultura africana de solidaridad humana”. Traducido por Juan Carlos Figueira Iglesias. *Revista Umoya*, 15 de julio de 2017, <https://bit.ly/3qEswJG>.
- ONU Asamblea General, *Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio humano*, 5 a 16 de junio de 1972.
- ONU. “La Agenda para el desarrollo sostenible”. Desarrollo. *Objetivos de Desarrollo Sostenible*, s. f. <https://bit.ly/3qBtbva>.
- Paoli, Antonio. *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. Ciudad de México: Univ. Autónoma Metropolitana [u.a.], 2003.
- Papa Francisco. “Laudato si. Sobre el cuidado de la Casa común”, Carta Encíclica, 2015, <https://bit.ly/38HttbN>.

- Real Academia de la Lengua Española. “Globalización”. En *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid, s. f, <https://bit.ly/3xaiuSL>.
- Sen, Amartya. “El desarrollo como libertad”. *Gaceta Ecológica Instituto Nacional de Ecología*. México, 2000.
- Tutu, Desmond. “Ubuntu. Sobre la naturaleza de la comunidad humana”. *Cetr Investigar la qualitat humana*, 2012. <https://bit.ly/3wa7qDM>.
- Unceta, Koldo. *Desarrollo, postrecimiento y Buen Vivir: debates e interrogantes*. Quito: Abya-Yala, 2014. <http://www.digitaliapublishing.com/a/52457/>.
- Useche, Óscar. “La resistencia social India y el bien de todos. Aportes de Gandhi para una economía no violenta”. *Revista Latinoamericana Polis*, No violencia, resistencias transformaciones culturales, 43 (2016), <https://bit.ly/3hr0bCj>.
- Vanhulst, Julien y Beling, Adrián E. “El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad”. *Polis, Revista Latinoamericana* 12, n.º 36 (2013): 497-522. doi:<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682013000300022>.