

Buen Vivir, meta-utopía y Estado

Chandra Schilling Cueto
Universidad de Copenhague, Dinamarca

Abstract: *Traditional utopianism has been dedicated to carrying out the imagination of a perfect single idyllic community for all, failing repeatedly in the aim because of difference. Though, what would happen, if difference went from being an obstacle of the project to utopia, to being defended and valued by it, as its base of origin and success? Nozick (1974) with his concept of meta-utopia as a framework for utopia, thus breaks with the universality that each of the particular utopias intends and demands for itself. The concept of Buen Vivir (“Good Living”) legitimizes, makes visible and claims difference as intrinsic to every process of knowledge production and every political process. The minimal State is presented as the political structure equivalent to meta-utopia, though the Buen Vivir is implemented as a framework for the plurinational State. This leads to the questioning of the relationship between meta-utopia and the State in this article.*

Keywords: meta-utopia, Buen Vivir, plurinationalism, State, utopia.

Introducción

En su obra de 1974 *Anarquía, Estado, y Utopía*, el filósofo político americano Robert Nozick, presenta su teoría de meta-utopía, un marco para la realización de utopía, proponiendo al Estado mínimo como única organización política viable para la implementación de la misma.

El Buen Vivir, un concepto paraguas de origen andino que engloba distintos entendimientos de una buena vida en común entre seres humanos – y entre estos y la naturaleza – ofrece desde su pluralidad, su dimensión decolonizadora y a través del diálogo, un espacio renovado y alternativo para la búsqueda del bienestar común. Asimismo hace referencia tanto a conocimientos legitimados como a saberes marginados por siglos. En las últimas décadas el concepto ha sido estudiado ampliamente desde distintas disciplinas y fue implementado en las constituciones de los Estados Plurinacionales de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) como marco ético y moral del Estado.

Con el ánimo de búsqueda de nuevas posibilidades teóricas y de proporcionar una mejor comprensión de utopía y Estado, este artículo pretende relacionar la teoría de Nozick de meta-utopía con la utopía andina del Buen Vivir. Asimismo, el artículo discute el rol del Estado en la meta-utopía desde la implementación del Buen Vivir en los Estados Plurinacionales, específicamente el caso de Bolivia.

La utopía andina y el Buen Vivir

La utopía andina fue por primera vez descrita como tal en *¿Qué es la utopía andina?* (Flores Galindo; Burga, 1982) como el regreso a un pasado idealizado, el Tawantinsuyo, y el regreso de los Incas (Ibid. 12). Ahora bien, si seguimos el marco

teórico y metodológico desarrollado por el sociólogo jurídico, Ávila Santamaría (2019), la utopía andina de Flores Galindo y Burga (1982) podría solo clasificarse como arcaica, conservadora, con una falta de anclaje en la realidad inmediata e incapaz de ser realizada, como Vargas Llosa (1996) igualmente la describiría en su crítica a Arguedas.

No toda utopía transforma, apunta Ávila Santamaría (2019: 53). De todos los proyectos encaminados a luchar por otra sociedad distinta, es la utopía real, positiva, colectiva, popular y transformadora la que tiene esta facultad. Según el autor, las utopías reales son aquellas imaginadas desde experiencias existentes, donde la utopía no está divorciada de la realidad y está dirigida centralmente a esta. Este observar de la utopía como la relación entre varias funciones, formas y contenidos en el contexto específico de la utopía, se encuentra igualmente en la argumentación de Levitas (1990: 222), que define la utopía como una noción de deseo de una diferente y mejor manera de ser (Ibid. 207). Se trata de la utopía vivida, más que la utopía pensada o exclusivamente escrita. Todos estos elementos los encuentra Ávila Santamaría en los conceptos del *Sumak Kawsay* y el *Suma Qamaña* (Buen Vivir y Vivir Bien)¹, que junto al concepto de Madre Tierra incluyen, según el autor, la potencialidad de construir lo que sería la utopía andina (2019: 7), por oposición a la utopía abstracta, meramente arcaica o conservadora (Ibid. 53). Nos encontramos entonces frente a otra utopía también de origen andino, pero que no significa un regreso a un pasado precolonial idealizado, sino que es moldeable, dinámica y se recrea continuamente (Gudynas, 2011: 443).

El Buen Vivir tiene sus orígenes en la cosmovisión andina, entendida aquí como la manera de entender y relacionarse con el mundo de los pueblos *aymara-qhischbwa* de las regiones andinas de América del Sur (Yampara Huarachi, 2011: 22). A pesar del origen andino del concepto existen ideas paralelas en otras culturas del continente (Gudynas, 2011: 443). Sin embargo, la idea de conceptualizar el Buen Vivir y de definirlo en cierta medida surge en el contexto académico de la mano del sociólogo boliviano Simón Yampara Huarachi, a partir de conocimientos tradicionales y como respuesta a los retos frente al modelo de desarrollo capitalista clásico (Gudynas, 2011: 444; Acosta, 2011) y su modelo de desarrollo humano correspondiente (Yampara Huarachi, 2011: 6). Así, el concepto no está presente en la vida diaria de las comunidades aymaras rurales, sino que fue creado y formulado (Gudynas, 2011: 444). El Buen Vivir no podría considerarse entonces un conocimiento ‘nuevo’, puesto que proviene de un sistema de valores civilizatorios que siempre existió (Yampara Huarachi, 2011: 12), pero sólo recientemente se ha visibilizado y ha sido traducido y legitimado como alternativa real al paradigma vigente desde hace siglos (Gudynas, 2011: 441).

El Buen Vivir o el *Suma Qamaña* es ‘vivir bien en armonía integral, vivir y convivir’ (Yampara Huarachi, 2011: 13) y para el autor se trata de un paradigma de vida, ‘El paradigma de vida que se ha simplificado como Vivir Bien’ (Ibid. 12). ‘El Suma Qamaña es un paradigma de vida que toda la humanidad está buscando, porque implica el bienestar y armonía de todos y no de unos pocos. Es una posible solución a la crisis de la civilización moderna’ (Ibid.17).

El sociólogo ambientalista Eduardo Gudynas ha tratado asimismo ampliamente la idea del Buen Vivir en sus investigaciones, presentando el concepto como una alternativa altamente viable al concepto de desarrollo capitalista, que según el autor está sumido en una crisis concurrente (Gudynas, 2011: 442). El sociólogo describe el concepto como plural, que desde una crítica a las teorías desarrollistas de

¹ Se utiliza Buen Vivir o Vivir Bien en distintos contextos. El Vivir Bien es más común en Bolivia, mientras que el Buen Vivir se usa más en el exterior y en Ecuador. En este artículo se utilizará el Buen Vivir, ya que es el término más usado en el ámbito académico.

occidente explora posibilidades de alternativas al desarrollo en tradiciones indígenas fuera de la tradición eurocéntrica moderna. Según el autor, estas tradiciones, al no incluir en su cultura conceptos como desarrollo o progreso, hacen posible el cuestionamiento del modelo desarrollista y ofrecen alternativas, subrayando aquí la relación intrínseca entre conocimiento indígena y Buen Vivir (Ibid. 442). La pluralidad del concepto radica en las diferentes interpretaciones y definiciones del Buen Vivir que, según el autor, dependen de los contextos culturales, históricos, sociales, políticos y ecológicos específicos de cada cultura (Ibid. 444). Al mismo tiempo, ninguna de estas definiciones puede considerarse como estándar y no existe jerarquización entre las mismas. El autor señala que otras culturas deben construir y definir su propio concepto de Buen Vivir.

A pesar de ser un concepto plural el Buen Vivir contiene, según el autor, una serie de ideas comunes que le proveen de unidad y permiten delimitarlo hasta cierto punto. El concepto es una plataforma de intercambio de posiciones críticas que reconoce la existencia de diferentes criterios de adjudicar valor, reduciendo las categorías omnipresentes de capital (humano y natural) a solo una manera entre otras de adjudicar valor. La naturaleza es vista como sujeto y fuente de valores, disolviendo así la visión antropocéntrica que separa lo humano y la naturaleza. Asimismo, la naturaleza es parte del mundo social y político y, por lo tanto, sujeto de derecho. El Buen Vivir niega la idea de que todo debe ser controlado y dominado, ya sea las personas o la naturaleza. El concepto tampoco acepta la idea de la historia como lineal en una sola dirección, ya que defiende la posibilidad de varias y distintas direcciones. Asimismo, el concepto de Buen Vivir conlleva la visibilización de conocimientos marginados como legítimos (Ibid. 445). Finalmente, el Buen Vivir se basa en principios como unidad, igualdad, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, equidad social y de géneros, justicia social, responsabilidad, entre otros (Ibid. 443).

El concepto ha sido criticado duramente como falto de estrategias prácticas (Ibid. 446). Gudynas contradice las críticas, puesto que el concepto ofrece en ciertos contextos, y siempre sirviendo a necesidades locales y regionales frente a los intereses de mercados globales, propuestas y estrategias precisas en cuanto a reformas legales, contabilidad ambiental, reformas tributarias, desmaterialización de economías y alternativas de integración regional en Sudamérica (Ibid.).

Desde el ámbito académico, obras como *BUENA VIDA, BUEN VIVIR: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (2014) profundizan igualmente en el concepto. Los autores apuntan a que debido a una crisis profunda en todo sentido, 'las múltiples crisis (alimentaria, migratoria, energética, socioambiental, financiera, y sociocomunitaria) [...] una gran crisis [...], crisis estructural y crisis civilizatoria' (Meza Velarde, 2014: 11), han surgido cuestionamientos epistemológicos y conocimientos otros, críticos con el modelo de desarrollo vigente (Ibid. 12).

Y definen el Buen Vivir como:

una noción en construcción, [...] constituida en la experiencia socioambiental de los pueblos indígenas andinos y amazónicos, asentada en las prácticas que encarnan otros modos de comprender y de configurar la relación del ser humano con la Naturaleza, no para convertirlo en un nuevo modelo universal, ni un simple reemplazo instrumental del concepto de desarrollo, sino un referente para imaginar la posibilidad de construir otros mundos. El concepto del Buen Vivir, asimismo, se confronta haciendo una analogía con la noción del bien común de la humanidad. (Ibid. 13)

El ecuatoriano *Sumak Kawsay* de origen quechua, que define una vida plena en comunidad con otros y con la naturaleza, así como el boliviano *Suma Qamaña*,

fueron sujeto de amplia atención y recibieron gran apoyo social y político en un lapso de tiempo muy corto, al ofrecer alternativas a un patrón desarrollista en contextos pluriculturales (Gudynas, 2011: 442). Las bases legales del concepto radican en el Convenio nr. 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y la creación de los Estados Plurinacionales, así como la legislación del Buen Vivir en distintas constituciones (Huanacuni Mamani, 2010: 14-21). Políticamente el concepto ha sido implementado en las constituciones ecuatoriana (2008) y boliviana (2009), siendo en los dos casos las contribuciones de conocimientos indígenas un elemento clave, sobre todo aquellos provenientes de tradiciones andinas aymaras, quechuas y *kichwas*, pero también de pueblos como los guaraní o mapuche (Gudynas, 2011: 443). Según Gudynas (2011), en ambos casos se trató de un proceso político surgido de una constelación específica de reacciones hacia las reformas neoliberales del mercado, una fuerte crítica hacia las estrategias de desarrollo clásicas y la subida al poder de gobiernos de la izquierda progresista latinoamericana a finales de la década de los 90' y el comienzo del nuevo siglo. Esta constelación permitió según el autor la expresión de conocimientos y tradiciones indígenas oprimidas hasta entonces, discriminadas o subordinadas por siglos (Ibid. 442).

El concepto se aplicó de manera distinta en ambas constituciones. En la constitución boliviana el Buen Vivir se colocó junto con los valores y los principios morales y éticos que describen los propósitos y objetivos del Estado, relacionando directamente estos principios con la organización económica del Estado en un modelo económico plural con el objetivo de aumentar la calidad de vida y asegurar el Buen Vivir. En la constitución ecuatoriana, en cambio, el Buen Vivir engloba una serie de derechos de origen occidental combinados con derechos como libertad, participación, protección de la comunidad y los derechos de la naturaleza. Estos derechos pretenden ser cumplidos en un marco intercultural que respete la diversidad en coexistencia armónica con la naturaleza. La mixtura entre el régimen desarrollista y el régimen del Buen Vivir implica un programa de desarrollo en el marco del Buen Vivir y la organización de las áreas política, social, cultural y medioambiental de tal manera que se garantice el Buen Vivir (Ibid. 442-43). Estas distintas implementaciones reflejan la adaptabilidad del concepto. Si bien el concepto del Buen Vivir toma impulso al legislarse en las constituciones de Bolivia y Ecuador como parte de la creación de los Estados plurinacionales, ya se había exigido y formulado mucho antes en el ámbito social. No bajo el término de Buen Vivir, sino en formulaciones cercanas a los valores que persigue este concepto (Nardi, 2011: 6-34; Desmarais, 2007: 161-190). Paralelamente se han creado espacios internacionales independientes como el *Foro Social Mundial* para debatir alternativas relacionadas (Santos, 2012: 116). Dos dimensiones críticas se observan en todas las formas de expresión del concepto: una dimensión ambientalista crítica del modelo de desarrollo neoliberal y así de la modernidad eurocéntrica del que procede; y una dimensión emancipadora, al legitimar un conjunto de prácticas alternativas. Estas dos dimensiones tienen en común el rechazo hacia el paradigma occidental de modernización que determina qué se encuentra dentro y fuera de este, qué es legítimo y qué no lo es y como se interactúa con el mundo (Gudynas, 2011: 447). Independientemente del enfoque al usar el Buen Vivir, ya sea en política, luchas sociales o investigación ambiental, las dos dimensiones se manifiestan.

Según Gudynas (2011), el Buen Vivir tiene ciertas semejanzas con la tradición socialista, pero al mismo tiempo cuenta con componentes como la interculturalidad o la dimensión ambientalista. Resulta problemático explicar un concepto de esta naturaleza desde teorías, movimientos o corrientes de pensamiento pertenecientes a otro paradigma (Ibid. 446). Si bien Santos (2012) reconoce que la ruptura hacia el

Estado Plurinacional y el horizonte de una economía del Buen Vivir ha sido relacionada con el llamado ‘socialismo del siglo XXI’ o un socialismo comunitario, subraya que estos no son términos adecuados para definir el Buen Vivir y agrega que, si bien la idea de socialismo expresa formas de Buen Vivir, no se le quiere relacionar con el socialismo eurocéntrico considerado como racista (Santos, 2012: 20). Gudynas (2011) describe la perspectiva del Buen Vivir más bien como post-socialista, puesto que se aleja del pensamiento político eurocéntrico. Sin embargo, de acuerdo con el autor, esto no significa la ruptura total con esas tradiciones, sino más bien la adopción selectiva de elementos de las mismas desde una visión crítica (Gudynas, 2011: 446). El Buen Vivir, al criticar el desarrollo neoliberal, critica además las bases mismas del pensamiento moderno, originando cuestionamientos alrededor del conocimiento, su legitimidad y sus fuentes (Ibid.).

Meta-utopía

La filosofía política del libertarismo considera los derechos individuales, la propiedad y los mercados libres como las bases más sólidas para garantizar la libertad individual. Con la publicación del libro *Anarquía, Estado, y Utopía* (1974) el filósofo político Robert Nozick se convirtió en el principal representante del libertarismo (Albuja, 2005; Mack, 2018). Un libertarismo que, si bien está inspirado en cierta medida por el pensamiento de Locke, no puede simplemente ser considerado heredero del liberalismo clásico (Albuja, 2005: 72). El libertarismo de Nozick defiende la idea del Estado mínimo inspirado en el pensamiento de F.A. Hayek, Murray Rothbard, Milton Friedman y Bruce Goldberg. Asimismo, se enmarca dentro del libertarismo, especialmente en lo que a principios éticos se refiere, sin embargo es único en su orientación a los derechos (Cohen, 1995; Friedman, 2011; Mack, 2018).

El libertarismo y su expresión más extrema, el anarcocapitalismo, defendido ampliamente por Jesús Huerta de Soto, arduo seguidor de F. A. Hayek, el cual presenta al Estado como órgano monopolista coactivo de control, intervención, regulación y agresión institucional (Huerta de Soto, 2007: 16), han sido ampliamente criticados por ofrecer sistemas utópicos de imposible implementación en la realidad. En su libro, que presenta la doctrina libertaria orientada a los derechos, Nozick pretende ofrecer una justificación moral del Estado mínimo alejándose de las objeciones del anarcocapitalismo pero también del liberalismo clásico (Albuja, 2005). Para este fin Nozick desafía la concepción tradicional de utopía y presenta su teoría de la utopía como marco o meta-utopía aplicable a la realidad únicamente a través de un Estado mínimo.

En su obra, Nozick cuestiona la idea de utopía como una sola realidad idílica imaginada y argumenta que utopía debería ser no solo el mejor mundo imaginado por algunos para todos, sino el mejor mundo imaginable por y para cada uno de nosotros (Nozick, 1974: 298). Para el autor, en toda utopía cada una de las criaturas racionales, definidas como seres humanos capaces de imaginar, poseerían los mismos derechos a imaginar un mejor mundo posible para sí mismos (Ibid. 299). Como consecuencia surge lo que Nozick define como el modelo de todos los mundos posibles (Ibid. 298). Este modelo no es aplicable a la realidad, según el filósofo (Ibid. 308), dado que mientras los individuos incluidos en un mejor mundo posible bien podrían imaginar otro, abandonando el primero y a su creador, mejores mundos posibles serían imaginados una y otra vez, y así infinitamente (Ibid. 299). El problema que encuentra Nozick, y que lo lleva a cuestionar la estabilidad de utopía, radica, por un lado, en la posibilidad infinita de mejores mundos posibles y, por el otro, en la universalidad que cada una de estas utopías pretende y exige para sí misma (Ibid. 300), limitando en gran medida el alcance de una sola comunidad

utópica. Ideas similares, se encontrarán más adelante en propuestas de re-teorizar el concepto de utopía rechazando la universalidad (Levitas, 1990: 213). Dadas las diferencias individuales en cuanto a valores se refiere y la importancia que cada individuo le da a unos más que a otros, Nozick apunta que la utopía es mucho más complicada que un solo mundo ideal (Nozick: 311). Nozick critica a los utopistas por haber fallado en reconocer que no va a existir una sola comunidad y una sola vida ideal en utopía, concluyendo que ‘Utopía consistirá de utopías, de muchas comunidades distintas y divergentes en las cuales las personas llevan diferentes tipos de vida bajo diferentes instituciones’ (Ibid. 312).

Partiendo de lo anterior, Nozick presenta su definición de utopía como meta-utopía o un marco para utopía,

[...] un lugar en el cuál las personas son libres de formar parte del conjunto voluntariamente para perseguir e intentar su propia visión de una buena vida en una comunidad ideal en la que nadie puede imponer su propia visión de utopía sobre la de los demás. (Ibid. 312)

Es primeramente este entorno el que debe imaginarse, argumenta Nozick, si visiones utópicas más particulares han de ser realizadas establemente.

Dadas las memorias y registros históricos de las personas, el autor apunta que para la creación de este entorno es necesario un proceso de diseño acompañado de procesos de filtro (Ibid. 317), al igual que incluir un espacio para que las personas puedan juzgar cada instancia en particular, por lo que ni el sistema de filtro ni los principios del marco pueden ser formulados de antemano y sin excepción. Aún si existiera una forma de comunidad que es la mejor para todas y cada una de las personas, es por dentro de la operatividad del marco que se descubrirá la naturaleza de dicha comunidad (Ibid. 317-19).

Nozick apunta que desde el rechazo a la universalidad, el marco tiene dos ventajas. La primera es que sería aceptable para casi todo utopista en cualquier época, sin importar su visión particular de utopía, ya que esta no estaría en peligro; y, dado que cualquier comunidad particular se podría establecer por dentro del marco, este es compatible con todas las visiones particulares de utopía, mas sin garantizar el triunfo universal de ninguna (Ibid. 318-19). Y la segunda ventaja consiste en que las diferentes visiones utópicas que adopten el marco como un camino apropiado solo entrarán en conflicto si se involucra la realización universal de una de ellas en particular.

La naturaleza de las varias comunidades es de vital importancia, apunta el filósofo, asegurando que no se definan patrones específicos por alguien para alguien más. En este sentido el autor hace un llamado a la experimentación que, si bien no es un requerimiento del marco, es una vía (Ibid. 329). El marco no imagina de antemano el carácter de cada comunidad particular dentro de una sociedad y presupone que la composición de esas comunidades constitutivas estará sujeta a cambios a través del tiempo (Ibid.), mientras que no espera un mecanismo e instituciones funcionando libres de desafíos (Ibid. 327-28).

Nozick aboga asimismo por la importancia de la implementación de regulaciones comunes, no solo a nivel de nación pero más que todo a nivel local por su mayor eficacia (Ibid. 323), y reconoce la necesidad del marco de algún tipo de autoridad a nivel de sociedad, ya que un rol principal reforzaría la operatividad del marco, sobre todo en cuestión de protección de las distintas comunidades (Ibid. 330). Sin embargo, Nozick encuentra dos problemas. Por un lado, ¿cómo elegir esta autoridad?, ¿cómo asegurar que cumple solo la misión que se le ha encomendado? y ¿cómo garantizar un espacio para mejoras y constante desarrollo? Por otro lado, ¿cómo controlar y limitar un marco tan complejo que podría suponer varios

desafíos en términos de organización, de formulación de principios y delimitación de la autoridad central? (Ibid.).

Nozick propone que aunque los detalles del marco no están definidos de antemano, este debería contar con cierta rigidez en términos de límites y características, siempre y cuando sea a un nivel general. Por ejemplo, que el marco se defina de antemano como voluntario (Ibid. 331). Para concluir, Nozick apunta que la utopía no es un estado instantáneo, ya que crece espontáneamente de las decisiones individuales de muchas personas sobre un largo período de tiempo. Esto no quiere decir que alguna etapa del proceso no se pueda considerar el estado final en el que todos nuestros deseos se vean concedidos (Ibid. 332). Nozick enfatiza en la naturaleza dual de la utopía un marco en el que se implementen y desarrollen utopías en forma de comunidades particulares. Esto no quiere decir que el pensamiento utópico tradicional, que se preocupa por el carácter específico de las comunidades particulares, no juegue un papel importante en el proceso para la utopía. Es más, el marco requiere una vehemente imaginación de la esencial descripción de las comunidades particulares,

Sin esas visiones impulsando y animando la creación de comunidades particulares con el deseo de características particulares, el marco carecería de vida, [...] unido a las visiones particulares de muchas personas, el marco nos permite conseguir lo mejor de cada uno de todos los mundos posibles. (Ibid. 332)

Este proceso, que el autor advierte como necesario, no ocurrirá sin embargo de un día para otro (Ibid. 312).

¿El Buen Vivir como meta-utopía?

Dada la dimensión utópica del Buen Vivir (Ávila Santamaría, 2019) y la definición y alcance del concepto, a continuación se estudiará en qué medida este puede relacionarse directamente con la definición de meta-utopía de Nozick.

La pluralidad del Buen Vivir se fundamenta en las diferentes interpretaciones y definiciones del concepto que, según Gudynas (2011), dependen de los contextos culturales, históricos, sociales, políticos y ecológicos específicos de cada cultura (Ibid. 444). Al mismo tiempo, ninguna de estas definiciones puede considerarse como estándar y no existe jerarquización entre las mismas. El autor apunta que otras culturas deben construir y definir su propio concepto de Buen Vivir. Al igual que el marco de Nozick, el Buen Vivir parte de la premisa de lo incorrecto de asumir que hay una sola forma de sociedad mejor para todos. Por lo que el concepto puede ser potencialmente aceptado por todos aquellos que imaginen un mejor mundo posible en cualquier época y sin importar su visión particular del mismo, ya que esta no estaría en peligro.

El Buen Vivir no ofrece una visión de una realidad idílica imaginada por unos y aplicable para todos, sino que aboga por la inclusión de diferentes visiones para lograr el mejor mundo posible para todos, otorgando el derecho que Nozick defiende de todo sujeto a imaginar un mejor mundo posible para sí mismo (Nozick, 1974: 299). El concepto no funciona desde una definición de antemano y sin excepción, mas por naturaleza, al igual que el marco, ofrece un espacio para que las personas, grupos, comunidades y naciones puedan juzgar cada instancia en particular en el proceso hacia el Buen Vivir.

Como en el marco de Nozick, en el Buen Vivir, las diferentes visiones utópicas que adopten el marco como un camino apropiado tienen garantizada la coexistencia (Gudynas, 2011: 444). A simple vista, el concepto del Buen Vivir no permite visiones utópicas que estén en contra de las ideas comunes que le proveen de unidad y permiten delimitarlo en cierta medida. No obstante, el sociólogo Yampara

Huarachi (2011) apunta que el modelo de desarrollo del Estado colonial es contrario a la perspectiva del Buen Vivir y, por lo tanto, un paradigma de vida antagónico (Ibid. 16). El académico no niega la coexistencia de los dos paradigmas, consistiendo la verdadera alternativa en un diálogo entre conocimientos en la búsqueda de un presente y un futuro mejores (Ibid.).

El Buen Vivir además de las características de inclusión, no jerarquización y no predefinición, presentes en el marco de Nozick, contiene una dimensión decolonial que incluye la diferencia y el diálogo como fortalezas. En un contexto regido por una epistemología universal hegemónica eurocéntrica, que desde su lógica ha llevado a la destrucción ambiental – o como Grosfoguel y Cairo Carou (2010) lo describen, un contexto de epistemicidio eurocéntrico: interiorización y destrucción de las epistemologías no-occidentales concibiendo como superior la epistemología occidental, y un ecolocidio eurocéntrico: la destrucción de la vida y la ecología planetaria (Grosfoguel; Cairo Carou, 2010: 13) – el Buen Vivir visibiliza epistemologías invisibilizadas y marginadas por la modernidad, radicando aquí su dimensión decolonial.

Para Dussel (2000), la decolonialización implica el reconocimiento de la diferencia y la coexistencia de la diferencia en condiciones de igualdad (Dussel, 2000: 6). Así como para Espiñeira González (2010), que defiende la pluriversalidad frente a la universalidad de la modernidad, donde el diálogo entre diferencias sea crítico y horizontal de igual a igual, 'la solución decolonial pasa por el reconocimiento y la igualdad de la diversidad epistémica y por un diálogo horizontal liberador en tanto que rompe con las jerarquías coloniales de la dominación.' (Espiñeira González, 2010: 181).

Según Santos (2010: 117), el entendimiento occidental del mundo es limitado y arguye que la diversidad del mundo es inagotable y desde la mezcla de elementos occidentales y no-occidentales se ofrecen posibilidades infinitas. Este pensamiento implica la co-presencia radical en términos iguales como condición principal. El Buen Vivir al reivindicar la diferencia, no como inferioridad sino como alteridad y potencial, ofrece el espacio para un encuentro de esta clase, donde las multiplicidades pueden coexistir supliendo las unas a las otras en un proceso participativo. Esta posibilidad de diálogo proviene de la capacidad paraguas del concepto de incluir diferentes saberes y visiones sin jerarquizarlas. A causa de la ambigüedad del concepto estos saberes se ven obligados a dialogar y negociar el significado que el Buen Vivir va a tener en la realidad común.

Si bien se podría acusar al Buen Vivir de relativismo cultural, se olvida la primacía que este último da a la cultura frente a otros aspectos de la realidad humana (Altarejos and Moya, 2003: 25), en detrimento de una comunicación interpersonal fructífera entre personas de diversas culturas (Ibid. 23). No se trata aquí simplemente de incluir culturas diferentes dentro del Buen Vivir, sino más bien de un entender de la posibilidad de aporte del otro desde su otredad. Esto se observa en la dimensión del diálogo como base de la propuesta del Buen Vivir. Cualquier diálogo exige cierto grado de tolerancia, en este sentido y de acuerdo con el relativismo cultural, en el Buen Vivir las distintas culturas y su manera de entender el mundo son reconocidas legítimamente. Sin embargo, el diálogo hacia el Buen Vivir presupone un proceso que exige un revisar y repensar los valores propios (Gudynas, 2011: 445). Por esto, tampoco puede relacionarse el Buen Vivir con el multiculturalismo, que opera desde un concepto de cultura estático, desvalorizando los denominadores interculturales dinámicos (Barabas, 2014: 23) y negando la continua transformación de la cultura, construida a partir de denominadores comunes entre todas las diversidades (Ibid. 13). Más allá del multiculturalismo, el Buen Vivir, sustentado en la relacionalidad, correspondencia y complementariedad,



invita más bien a una interculturalidad crítica, entendida como la necesidad de desaprender lo aprendido (Walsh, 2009: 2012-19) y como 'procesos de construcción de conocimientos otros, de una práctica política otra, de una sociedad y sistema de vida otros' (Ibid. 232).

Una de las problemáticas que Espiñeira González (2010) observa en el proyecto decolonial, intrínseco al Buen Vivir, es el peligro de que uno de los reclamos epistémicos se haga hegemónico (Espiñeira González, 2010: 181). Si bien el concepto del Buen Vivir es criticado por su ambigüedad y borrosidad que permite diferentes significados y usos, que a su vez posibilitan diferentes definiciones del concepto que dependiendo de su aceptación podrían o no volverse visiones hegemónicas. Esta crítica olvida que el punto realmente clave es el diálogo entre las diversas posturas, desde la diferencia pero en igualdad, donde no se trata de encontrar una definición única, sino las mejores soluciones conjuntas en cada contexto específico, confrontando la mono cultura de la ciencia moderna con la *ecología de los saberes* (Santos, 2010: 118). Más que la primacía cultural, inclusión o tolerancia, la fuerza motora de la utopía, es el deseo común hacia una manera de vivir diferente y mejor (Levitas, 1990: 209).

Como apunta Nozick, la utopía no es un estado instantáneo, sino que crece espontáneamente de las decisiones individuales de muchas personas sobre un largo período de tiempo (Nozick, 1974: 332). Nozick propone que, aunque los detalles del marco no están definidos de antemano, este debería contar con cierta rigidez en términos de límites y características, siempre y cuando sea a un nivel general (Ibid: 33). La rigidez que contiene el Buen Vivir en las ideas comunes al concepto, no necesariamente excluye visiones opuestas a estas, sino que se asegura que visiones en concordancia con estas puedan asimismo implementarse y desarrollarse por dentro del marco, visiones que cómo hemos vistos han sido marginalizadas y excluidas de la utopía común durante siglos (Grosfoguel; Cairo Carou, 2010; Espiñeira González, 2010; Gudynas, 2011). El Buen Vivir asegura desde su rigidez un espacio a la utopía del oprimido, como la llamaría Ávila Santamaría (2019: 6), que propone una alternativa real, concreta, válida, compleja y posible a una realidad excluyente, inequitativa y violenta que se viene produciendo por dentro de la modernidad hegemónica. Pese a que la meta-utopía de Nozick no incluye explícitamente la dimensión del diálogo entre diferencias y explica el proceso hacia una meta-utopía como el resultado de decisiones individuales, mientras que el Buen Vivir también se enfoca en lo colectivo y lo común, se puede concluir una correspondencia entre ambos conceptos. Asimismo, ambos conceptos parecen complementarse. En términos de Levitas (1990), se podría decir que mientras que el concepto de meta-utopía de Nozick ofrece la forma, el Buen Vivir ofrece las funciones (Levitas, 1990: 209).

El rol del Estado en meta-utopía

Nozick aboga por la importancia de la implementación de regulaciones comunes, no sólo a nivel de nación² sino a nivel local por su mayor eficacia (Nozick, 1974: 323), y reconoce la necesidad del marco de algún tipo de autoridad a nivel de sociedad, ya que un rol principal reforzaría la operatividad del marco (Ibid. 330). En este sentido, el autor relaciona directamente al Estado mínimo como equivalente a la meta-utopía o marco para la utopía. La tarea del Estado mínimo se reduce a administrar impuestos y redistribuir los mismos a cambio de protección. Según Nozick, este tipo de redistribución es la única legítima moralmente (Ibid. 26). Así, aunque el concepto de meta-utopía se presenta como irrechazable en el marco de

² Una nación es entendida aquí como sinónimo de Estado.



lo abstracto y lo universal, en el plano de lo concreto puede presentarse como restrictivo e indicativo.

Si bien Nozick apunta que ningún Estado que provee servicios a cambio de impuestos podrá contar con aceptación universal (Ibid. 312), no explica por qué considera al Estado mínimo como la única forma de estructura política moralmente legítima, la única capaz de contener aspiraciones utópicas y por lo tanto equivalente al marco (Ibid. 333). Nozick basa toda su argumentación en la supuesta facultad del Estado mínimo de respetar realmente los derechos individuales, permitir lograr los fines propios como individuo y facultar la realización de uno mismo en comunidad (Ibid. 334). La falta de un ejemplo real de desenvolvimiento de la meta-utopía con un Estado mínimo como equivalente hace imposible un análisis real de las posibilidades y limitaciones del modelo de Nozick. Entre las contradicciones de este modelo se observan la financiación de la seguridad a través de tributos estatales, más no la de otros servicios (Albuja, 2005: 73). Además, el alcance de la libertad, elemento clave de la propuesta libertaria, se caracteriza por tratarse de una libertad formal, dado que el acceso a los medios necesarios para ejercer este derecho no tiene alcance real al no estar garantizado para todos (Eceiza, 2005: 203). Igualmente, la propuesta libertaria es totalmente compatible con las desigualdades de riqueza más extremas y no conduce al bienestar social (Ibid.). En este sentido, el concepto de meta-utopía con el Estado mínimo como equivalente marca un horizonte de partida que no necesariamente puede contemplarse como igualitario.

Como hemos visto anteriormente, el Buen Vivir se corresponde y complementa con el concepto de meta-utopía de Nozick. El proyecto de la implementación de meta-utopía dentro de un Estado cuenta así con un referente real de análisis, donde la meta-utopía se desdobra en el llamado Estado plurinacional. Para un mejor entendimiento es menester explicar el concepto de Estado. Si bien el Estado surge desde *la colonialidad del poder*, un patrón de poder que generó una multiplicidad de jerarquías de dominación en todas las esferas de la existencia social (Grosfoguel; Cairo Carou, 2010: 12). El Estado *colonial*, además, es visto como principal promotor del capitalismo neoliberal (Moncayo Cruz, 2012), aunque la situación es más compleja. Thwaites Rey y Ouviaña (2012) apuntan que el Estado incluye una dimensión contradictoria y que no puede verse como una expresión monolítica del poder de la clase dominante. El definir al Estado como entidad por fuera y por encima de la sociedad y atribuirle funciones de carácter universal es problemático de acuerdo a Rajland (2012), puesto que el Estado nace de la sociedad y es producto de ella en un espacio y tiempo determinado (Rajland, 2012: 255-57). Thwaites Rey (2012) apunta igualmente la necesidad de explicar el Estado desde su contexto específico y define al mismo como ‘nudo de concentración de poder, arena privilegiada de disputas, territorio de luchas y construcción de hegemonía y contra-hegemonía’ (Thwaites Rey, 2012: 8). La autora advierte que cada concepción teórica del Estado implica una interpretación de la sociedad y el poder político que no necesariamente describe la realidad como tal, sino que supone valoraciones que limitan y pueden influir en la realidad que pretende explicar (Ibid. 9). Para la autora las definiciones sobre la naturaleza del Estado capitalista están fuertemente influenciadas por posturas políticas e incluso tácticas, tendientes a consolidar o a enfrentar el modelo dominante. Según Moncayo (2012), el Estado no es una cosa sino una red a distintos niveles y una forma social que puede cambiar de misión de acuerdo al contexto sin dejar de existir (Moncayo, 2012: 21).

Entonces, ¿qué elementos contiene el Estado plurinacional, que hicieron posible la transición al Buen Vivir como marco? Solo se tratará el caso boliviano dada la limitación espacial de este artículo.

El 7 de febrero del 2009 culminó en Bolivia el proceso constituyente que había empezado tres años antes con la elección de la Asamblea Constituyente. La Nueva Constitución, una Constitución Abierta, daba lugar al Estado Plurinacional, una ruptura tajante con el pasado. El texto de la Constitución desplazaría del centro al viejo Estado, implicando la tensión propia de toda transformación, que un texto con ambigüedades, contradicciones o espacios de indefinición estratégicos y que busca incluir horizontes y formas normativas indígenas y proyectos políticos varios, se aseguraría de mantener latente (Schavelzon, 2012: 415-16).

Desde septiembre del 2008 culminó la crisis del Estado neoliberal y se da origen a la construcción del Nuevo Estado. La fase plurinacional sucedió así a la neoliberal vigente desde 1986; a la fase nacionalista que tuvo origen en 1952; y a la fase liberal, que la antecedió (Ibid. 435). El nuevo consenso de centro de la Nueva Constitución se resumía en tres elementos: la igualdad, como reivindicación del movimiento indígena y los pueblos, es decir la plurinacionalidad; la desconcentración del poder y la descentralización, reconociendo la vitalidad de cada región, es decir la autonomía; y la economía industrial, que reconocería la importancia de la pequeña industria y la economía campesina para el Estado (Ibid. 433). A pesar de que la economía estatal es la que lideraría en el nuevo modelo económico y productivo, las formas económicas comunitarias indígenas serían respetadas en la construcción del Estado y ya no estarían disueltas como pequeñas comunidades del campo, ni se convertirían en 'el indio folclórico' del neoliberalismo (Ibid. 436).

Una de las innovaciones del nuevo texto constitucional es el reconocimiento de la plurinacionalidad que permite la entrada al Estado desde otro tipo de posibilidades de participación de campesinos e indígenas y el inicio del momento político protagonizado por el tema étnico y plurinacional (Ibid. 461). El pluralismo cultural tiene por objeto preservar la identidad de los grupos culturalmente diferentes, otorgándoles gran libertad en la administración de sus asuntos y tomando la forma del sistema de autonomía local, conciliada con la integración nacional (Barabas, 2014: 13-14). El pluralismo cultural de hecho reconoce la existencia de la diversidad cultural en un ámbito determinado, mientras que el de derecho incorpora la ideología social y política de reconocimiento y respeto de la diversidad cultural o una gobernanza de la diversidad. El pluralismo cultural de derecho no sólo aboga por el reconocimiento de la pluralidad de hecho, que ya se encuentra reflejada en muchas constituciones nacionales, sino por la convivencia respetuosa y la comunicación igualitaria entre las culturas alternas dentro de los estados nacionales (Ibid. 16). En 2006, la Asamblea Constituyente convocada por el gobierno avanzó hacia la estructuración de un modelo de Estado *plurinacional, pluricultural e intercultural* en el que los pueblos indígenas son concebidos como naciones integrantes del Estado con derechos colectivos y la posibilidad de construir autonomías territoriales (Albó, 2014).

Según el Artículo 2 de la Constitución,

Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley. (OAS, 2009)

La otra gran innovación del texto constitucional es declarar el Buen Vivir como base ética y moral del Estado. En el Capítulo Segundo *Principios, Valores y fines del Estado*, Artículo 8, se explicita:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma

qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). (OAS, 2009)

El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien. (OAS, 2009)

A diferencia de la anterior Constitución, estos preceptos éticos y morales son las bases del Nuevo Estado donde el *Suma Qamaña* debería expresarse y concretarse en todos los ámbitos de la vida, siendo perceptible para todos los ciudadanos y estando presente en la actuación de Bolivia en el ámbito internacional (Fernández, 2009: 49). Una novedad significativa es plantear la necesaria interculturalidad del nuevo Estado pluricultural, entendida no sólo como convivencia respetuosa de las diversidades sino también como forma de enriquecimiento mutuo, lo que constituye un avance notable respecto de las concepciones de otros Estados nacionales sobre el pluralismo (Barabas, 2014: 16).

Sobre los tres ejes del nuevo Estado, plurinacionalidad, autonomía y economía inclusiva, sería necesario aún elaborar las leyes derivadas y crear las instituciones correspondientes no desde una jerarquía, sino desde una división de tareas en el marco del *proceso de cambio*, donde el Gobierno debía potenciar el Estado con un crecimiento económico basado en la industrialización y acompañado de políticas sociales de acceso universal, mejoras de servicios básicos y ampliación de derechos para todos (Schavelzon, 2012: 436).

El discurso del proceso de cambio fue sujeto a una constante construcción y cambios, pues aunque contenía una perspectiva de centro que permitía resolver todas las necesidades como sociedad, reconociendo desigualdades y asegurando su evaluación, el camino a seguir no quedaba claro (Ibid. 437). Por esto la Constitución fue considerada por el constituyente como un texto de transición, que se encontraba llena de tensiones entre lo social de derecho y lo plurinacional comunitario (Ibid. 439). Por ejemplo, la Constitución abría otros horizontes económicos, no solo capitalistas sino también comunitarios, con alternativas al desarrollo desde el poder político y económico para las comunidades y reconocimiento de economías con otro objetivo que la ganancia, por ejemplo la cohesión de la comunidad y el Buen Vivir. Por otro lado, simultáneamente, el Estado se veía fortalecido como articulador y promotor de la economía, las nacionalizaciones y el proyecto industrialista al que no renuncia (Ibid. 440). Con tantos temas siendo definidos no había una única línea con que pudiera interpretarse el proceso de cambio de forma homogénea en su totalidad, sino más bien se avanzaba y retrocedía en la búsqueda del mejor camino.

A través de su Constitución del 2009 el Estado Plurinacional logró reemplazar, por lo menos constitucionalmente, la utopía neoliberal con la meta-utopía del Buen Vivir como marco para la sociedad y el ejercicio político. Sin embargo, la Constitución del Estado es solo un modelo, los verdaderos alcances del Buen Vivir en este contexto deben ser sujeto de un estudio mucho más extenso. Se puede argumentar, sin embargo, que el Estado plurinacional contiene características que refuerzan la operatividad del Buen Vivir como marco o meta-utopía, ya que permite



garantizar la autonomía de las naciones,³ aboga por la inclusión de visiones particulares en el debate, donde la diferencia es considerada posibilidad y contiene como condición el diálogo. Asimismo, la definición del entorno es un proceso colectivo en constante construcción y cambio, no solo en el proceso que llevó al nacimiento del Estado plurinacional, sino también en la formulación de su Constitución política y su misma implementación, tanto desde la gestión de gobierno (Ibid. 524) como desde la gestión de cada autonomía.

Uno de los Estatutos Autonómicos que surgió después de aprobada la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, el cual refleja esta constante construcción del marco de la utopía y la importancia de la naturaleza de las comunidades particulares, fue el de la comunidad de Raqaypampa en el valle cochabambino (Ibid. 480). El texto inicia,

Nosotros, indígena originario campesinos de Raqaypampa, junto a todo el pueblo de Bolivia expresamos el pasado 25 de enero de 2009 la voluntad común de aprobar la Constitución Política del Estado, donde proclamamos la pluralidad del Estado boliviano como base para alcanzar la vida plena del Sumaq Kawsay, el Vivir Bien en la diversidad de pueblos y naciones que la integramos, para el ejercicio de todos nuestros derechos individuales y colectivos. (Raqaypampa, 2009: 8)

El documento propone que los estatutos son la norma escrita básica de la Autonomía Indígena Originario Campesina de Raqaypampa y tienen el mismo rango que las normas y procedimientos propios establecidos por su tradición oral vigente en la vida de sus comunidades, subordinándose únicamente a la Constitución Política del Estado (Ibid. 11). En la fundamentación inicial del documento también se lee que la gestión del gobierno autónomo de Raqaypampa se orienta a la satisfacción de todas las necesidades de los habitantes del territorio, tanto espirituales como materiales, con equidad, justicia social, en el marco de su propia cosmovisión y en armonía y equilibrio de las comunidades con la Pachamama (madre tierra) para el *Sumaq Kawsay* (Vivir Bien) (Ibid. 12).

Como se observa, en muchos casos, la construcción de un nuevo tipo de Estado que garantice el pluralismo y el Buen Vivir se basa en lo no escrito y en lo que por ambiguo e indefinido se deriva para ser definido más adelante en el curso de la vida política y social (Schavelzon, 2012: 491).

Conclusión

Nozick se contradice al presentar al Estado mínimo como único equivalente al marco, ya que él mismo cuestiona el tipo y alcance de la autoridad que será necesaria para reforzar la operatividad del marco (Nozick, 1974: 330). Asimismo, el autor apunta que el entorno capaz de acoger y anhelar la propia visión de una buena vida de las comunidades particulares, debe primeramente preguntarse si las visiones utópicas particulares pueden ser realizadas de forma estable (Ibid. 312). Contradiendo así la prioridad que le adjudica al proceso de diseño (Ibid. 317) de

³ El término nación es entendido aquí no como sinónimo de Estado sino como el conjunto de personas de un mismo origen étnico que comparten vínculos históricos, culturales, religiosos y tienen conciencia de pertenecer a un mismo pueblo o comunidad. Generalmente hablan el mismo idioma, comparten un territorio y tienden a producir un Estado propio (Badía, 1975: 5-58). En el contexto boliviano, la mayoría de estas naciones son de naturaleza indígena. En Bolivia existen 36 diferentes naciones o pueblos indígenas originarios y campesinos reconocidos por la Constitución Política del Estado (Embajada Boliviana en Alemania).

la inclusión de un espacio para que las personas puedan juzgar cada instancia en particular y su invitación a la experimentación desde la vital naturaleza misma de las varias comunidades (Ibid. 329). El autor mismo argumenta que sin un rol protagónico de las comunidades particulares en el proceso para la utopía el marco carecería de vida (Ibid. 332).

El Estado mínimo entonces, aunque Nozick explicita que no es una utopía (Ibid. 297), podría considerarse como tal y emplazarse al igual que cualquier otra visión ideal de organización política por dentro del marco, descubriendo en el proceso de construcción qué elementos de distintas estructuras políticas realmente refuerzan la operatividad del marco para la utopía. Puede asumirse que la estructura política escogida por cada comunidad en particular será distinta y que no es realmente posible imponer una sola forma a todas las comunidades particulares. Este hecho se refleja en la Constitución boliviana, que explícitamente reconoce la autonomía de comunidades particulares en cuanto al autogobierno y el reconocimiento de sus instituciones propias (Artículo 2). Se puede concluir entonces que la meta-utopía, en el plano de lo concreto, puede tomar distintas formas más o menos igualitarias, restrictivas o indicativas, dependiendo del modelo de organización política al cuál se equipare. Podemos concluir así que el Estado mínimo no es necesariamente la única organización política que permite la implementación de la meta-utopía y que la estructura política equivalente al marco para la utopía no necesariamente debería materializarse como el Estado mínimo, sino como aquella o aquellas construidas simultáneamente a la implementación del marco e influenciadas por el carácter de las comunidades y utopías particulares que se emplazarían dentro del marco.

Si meta-utopía no es necesariamente equivalente al Estado mínimo, sino que simultáneamente a su implementación desarrolla formas de organización política que se adecúan a la misma y se transforman conforme ésta se va transformando, entonces la meta-utopía sería potencialmente implementable en distintos contextos sociales y políticos. El Buen Vivir como meta-utopía encajó en el contexto boliviano al Estado plurinacional como organización macro-política adecuada. Sin embargo, se podría argumentar que el Buen Vivir en calidad de meta-utopía sería potencialmente implementable en todo tipo de realidades, presentando posibilidades, dentro de sus valores, en muchos y distintos contextos sociales y políticos. Equivalente a un Estado plurinacional, la meta-utopía del Buen Vivir ha invitado al desarrollo de políticas y formas de gobierno locales y regionales, a un empoderamiento político de sectores de la sociedad boliviana antes marginados y a una participación política más amplia. Sin embargo, su implementación tuvo que lidiar con profundos desafíos estructurales, encontrándose trece años después aún entre utopía y realidad, por ejemplo, en lo que a conservación natural se refiere. Surgen así preguntas como ¿cómo dar el paso hacia la meta-utopía del Buen Vivir? ¿Qué características tenían y cuáles tuvieron que adoptar los Estados plurinacionales para sostener ese paso? ¿Cuáles fueron sus limitaciones? ¿Cómo se llevaron a cabo los diálogos que exige el Buen Vivir en una realidad pluricultural? ¿Cuáles fueron los retos? Y, sobre todo, ¿qué posibilidades surgieron?

Bibliografía

Acosta, Alberto. 2011. "Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir." En *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, editado por Iyonne Farah H. y Luciano Vasapollo, 423-37. Bolivia, Plural Editores.

Albuja, Sebastián. 2005. "Sobre libertad, liberales y libertarios: distinciones entre el liberalismo clásico y el libertarismo contemporáneo." *Iurisdictio* 6 (9): 70-75.

Altarejos, Francisco, A.; Moya García-Montoto, Antonio. 2003. “Del relativismo cultural al etnocentrismo (y vuelta).” *ESE Estudios sobre educación* 4: 23-34.

Ávila Santamaría, Ramiro. 2019. *La utopía del oprimido: los derechos de la pachamama (naturaleza) y el sumak kawsay (buen vivir) en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. Ciudad de México: Ediciones Akal.

Badía, Juan Ferrando. 1975. “La nación.” *Revista de estudios políticos* 202: 5-58.

Barabas, Alicia. 2014. “Multiculturalismo, pluralismo cultural y interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios.” *Revista de ciencias sociais Configurações* 14: 11-24.

Cohen, Gerald Allan. 1995. *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: Cambridge University press.

Desmarais, Annette Aurélie. 2007. *La Vía Campesina. Globalization and the Power of Peasants*. Londres: Pluto Press.

Dussel, Enrique. 2000. “Europa, modernidad y eurocentrismo.” En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, consultado el 22 de marzo de 2021, <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander.html>>.

Embajada Boliviana en Alemania. 2020. *Culturas*, consultado el 20 de Mayo del 2020, <<http://www.bolivia.de/es/bolivia/culturas/>>.

Espiñeira González, Keina. 2010. “La Opción Decolonial del Saber ¿Analizar para Transformar u Horizontalidad entre Transformación y Análisis?” En *Descolonizar la Modernidad, Decolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*, editado por Heriberto Cairo Carou y Ramón Grosfoguel, 171-192. Madrid: IEPALA.

Fernández, Hugo. 2009. “Suma Qamaña, vivir bien, el Ethos de la nueva constitución boliviana.” *Obets Revista de Ciencias Sociales* 4: 41-48. doi.org/10.14198/OBETS2009.4.04.

Friedman, Milton. 2011. *Nozick's Libertarian Project*. Londres: Continuum.

Huerta de Soto, Jesús. 2007. “Liberalismo versus anarcocapitalismo.” *Revista Europea de Economía Política* 4 (2): 13-32.

Flores Galindo, Alberto; Burga, Manuel. 1982. “¿Qué es la utopía? (II).” *El caballo rojo: Suplemento Dominical del Diario de Marca* 3 (111): 12-13.

Grosfoguel, Ramón; Cairo Carou, Heriberto. 2010. “Descolonizar los Sueños de la Razón para Dejar de Producir Monstruos.” En *Descolonizar la Modernidad, Decolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*, 2-26. Madrid: IEPALA.

Gudynas, Eduardo. 2011. “Buen Vivir: today's tomorrow.” *Development* 54 (4): 444-447.

Huanacuni Mamani, Fernando. 2010. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, Políticas, Estrategias y Experiencias Regionales Andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI.

Levitas, Ruth. 1990. *The Concept of Utopia*. Gran Bretaña: Simon & Shuster International Group.

Mack, Eric. 2018. “Robert Nozick's Political Philosophy.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consultado el 5 de mayo de 2020, <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/nozick-political/>>.

Meza Velarde, Alejandra. 2014. “Prólogo.” En *Buena Vida, Buen Vivir: Imaginarios Alternativos para el Bien Común de la Humanidad*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Moncayo Cruz, Víctor Manuel. 2012. “¿Cómo Aproximarnos al Estado en América Latina?” En *El Estado en América Latina: Continuidades y Rupturas*, editado por Thwaites Rey, 19-50. Buenos Aires: CLACSO.

Nardi, María Andrea. 2011. *Rural Development and Territorial Dynamics in the Province of Misiones, Argentina*. Lund: Departamento de Geografía Humana de la Universidad de Lund.

Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Cambridge: Basic Books.

OAS (Organización de los Estados Americanos). 2009. *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, consultado el 27 de abril del 2020, <https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf>.

Rajland, Beatriz. 2012. “El estado del Estado en la Argentina después de 2001. Continuidades y Rupturas.” En *El Estado en América Latina: Continuidades y Rupturas*, editado por Thwaites Rey, 255-278. Buenos Aires: CLACSO.

Raqaypampa (Comunidad Indígena Originario Campesina Raqaypampa). 2009. *Estatuto de la Autonomía Indígena Originario Campesina de Raqaypampa*, consultado el 3 de abril de 2020, <<https://www.raqaypampa.gob.bo/wp-content/uploads/2018/07/Estatuto-de-la-Autonom%C3%ADa-Ind%C3%ADgena-Campesina-de-Raqaypampa.pdf>>.

Santos, Boaventura de Sousa. 2010. “Más Allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes.” En *Decolonizar la Modernidad, Decolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*, editado por Heriberto Cairo Caraou y Ramón Grosfoguel, 101-146. Madrid: IEPALA.

Santos, Boaventura de Sousa. 2012. *De las Dualidades a las Ecologías*. La Paz: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía REMTE.

Schavelzon, Salvador. 2012. *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia. Etnografía de una asamblea constituyente*. Buenos Aires: CLACSO.

Thwaites Rey, Mabel; Ouviaña, Hernán. 2012. “La Estatalidad Latinoamericana revisitada. Reflexiones e hipótesis alrededor del problema del poder político y las transiciones.” En *El Estado en América Latina: Continuidades y Rupturas*, editado por Thwaites Rey, 51-92. Buenos Aires: CLACSO.

Vargas Llosa, Mario. 1996. *La Utopía Arauca. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Yampara Huarachi, Simón. 2011. “Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña.” *Revista de Estudios Bolivianos* 18: 2-22.

Walsh, Catherine. 2009. “Interculturalidad Crítica y Pedagogía De-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir.” *UMSA Revista (entre palabras)* 3 (30): 204-233.