



La Nueva Radio Ya. (2016). Pachamama. <https://x.com/nuevaya/status/723562312263602176?lang=ar-x-fm>

REVISTA DESCOLONIALIDAD DEL PODER, BUENOS VIVIRES Y DIÁLOGO DE SABERES

Núm. 3 (Enero-Julio, 2025)

EL BUEN VIVIR COMO POSIBLE ALTERNATIVA A LA CRISIS AMBIENTAL

Fernando Marcelo de la Cuadra

Ejemplo de cita:

Marcelo de la Cuadra, F. (2025). "El Buen Vivir como posible alternativa a la crisis ambiental". *Revista Descolonialidad del poder, Buenos vivires y Diálogo de saberes*, núm. 3 (enero-julio), 19-26.

EL BUEN VIVIR COMO POSIBLE ALTERNATIVA A LA CRISIS AMBIENTAL

Fernando Marcelo de la Cuadra¹

Los últimos acontecimientos que han conmovido al mundo demuestran fehacientemente un fenómeno que viene siendo expuesto y discutido desde hace varias décadas. El agotamiento de un modelo productivista y predatorio que amenaza cada vez con mayor intensidad las bases materiales de la vida sobre el planeta. El cambio climático es un hecho que a estas alturas no podemos negar. Aunque existe un acuerdo casi global entre el mundo científico sobre su inevitabilidad, aún subsiste la incertidumbre sobre las consecuencias efectivas que éste puede acarrear.²

Las sucesivas catástrofes ambientales y “climáticas” que viene sufriendo el planeta, permiten sustentar sin exageración que nos encontramos en un estadio avanzado de riesgo fabricado para el conjunto de especies que habitan el planeta.³ Por lo mismo, necesitamos mucho más para resolver los graves problemas ambientales que aquejan a la humanidad. En América Latina se estima que los mayores impactos de estos cambios se abatirán especialmente sobre la agricultura, la pesca y el acceso al agua potable. Anticipándose a este escenario incierto y sombrío han surgido en la región diversas iniciativas (como la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático) que han buscado construir alternativas al modelo productivista, predatorio y explotador actualmente imperante.

Paralelamente, también se han concebido algunas alternativas teóricas y prácticas para enfrentar la crisis: El ecosocialismo contemporáneo, el consumo consciente y la simplicidad voluntaria, el decrecimiento, los movimien-

tos *slow* y otros, nacen precisamente como una respuesta a esta dimensión autodestructiva del capitalismo y se plantean como una alternativa racional y factible ante los dilemas socioambientales y civilizatorios que enfrenta la humanidad.⁴ En un campo promisorio de las alternativas que vienen surgiendo, en las próximas líneas abordaremos las posibles soluciones que se pueden levantar a partir de la recuperación del pensamiento de José Carlos Mariátegui en torno de las identidades culturales y las cosmovisiones de los pueblos indígenas de nuestra región y su relación con la concepción del Buen Vivir.

José Carlos Mariátegui (1894-1930) es un intelectual autodidacta peruano, autor de una vasta y prolífica obra, a pesar de haber fallecido prematuramente a los 35 años de edad. Mariátegui desarrolló una intensa actividad política, literaria e intelectual que lo hizo acreedor al título del “primer marxista de América” por parte del estudioso italiano Antonio Melis.⁵ Mariátegui, también conocido como *Amauta*⁶, es un autor de una excepcional originalidad, creador de una poderosa e innovadora producción teórica y literaria que es a la vez profunda y auténtica, porque rescata elementos de la identidad indígena de su país y de la región altiplánica, incorporando a dichas comunidades dentro del proyecto de construcción de un socialismo con un sello particular, que él denominaba como socialismo indoamericano.⁷

En sus textos, el pensador peruano realizaba una vehemente crítica al tipo de modelo de desarrollo capitalista periférico seguido por Perú, con todos sus efectos nocivos sobre los sectores populares y las masas campesinas e indígenas. Diferentemente de lo que pensaban los intelectuales de derecha y los grupos hegemónicos de la sociedad peruana, Mariátegui percibía que el tipo de modernización que sustentaban estos sectores, solo reforzaban las estructuras de poder imperantes en el Perú en ese momento histórico. Como plantea Héctor Alimonda:



Mariátegui vislumbró que la modernización importada apenas como flujo de capitales reforzaba al tradicional esquema de dominación oligárquica, con el que se fusionaba. De esa forma, el “progreso” reproducía y reforzaba al “atraso”. Hubo en él una percepción crítica increíble para su época de lo que hoy denominamos “modelo de desarrollo devastador”, que tiene total correspondencia con la crítica al crecimiento económico insostenible como paradigma de modernidad”.⁸

En otras palabras, desconfiado de la racionalidad instrumental heredada de la matriz eurocéntrica, el Amauta esbozaba un modelo alternativo de modernidad que rescatando aspectos del comunismo incaico pretendía construir aquello que llamaba un tipo de socialismo indoamericano a partir del pasado indígena y de la recuperación de formas de solidaridad, reciprocidad y de ayuda mutua que caracterizaba a las formas de vida y de organización de la producción existentes en esos pueblos ancestrales y, por lo tanto, perfectamente factible de llevar a cabo en su país y en el resto de la región.

Este acercamiento a la noción de lo indoamericano permite destacar la relevancia que le asigna Mariátegui a los repertorios económicos y culturales que se encuentran presentes en la visión de mundo y formas de vida de las comunidades andinas como alternativa a las actividades predatorias de la empresa capitalista, sustentada en una matriz con lógica cuantitativa, productivista y crematística. Sin despreciar del todo los aportes de la modernidad, Mariátegui aboga por una racionalidad alternativa que se nutre en relaciones de cooperación, reciprocidad, confianza y solidaridad que se expresan efectivamente en la vida cotidiana de los pueblos originarios que habitan esta región del mundo.

De esta manera, según la acertada conceptualización de Héctor Alimonda, en Mariátegui “el socialismo, la organización futura de la sociedad humana, está inscripto en el pasado andino, en las tradiciones comunitarias y solidarias que, recompuestas por una nueva política, abrirán el camino para una modernidad propia, en dialogo productivo con las tendencias

renovadoras contemporáneas”.

Ello no implica, por cierto, realizar un mero traspaso mecánico de las ideas de Mariátegui para nuestras actuales sociedades y si más bien intentar un ejercicio de “traducción” del pensamiento del gran Amauta, en el cual se integren las visiones de mundo y las formas de vida que desenvuelven los pueblos indígenas del continente. En efecto, el pensador peruano sustentaba que no era necesario remontarse a las épocas remotas de los pueblos andinos, ni volver necesariamente al sistema de cultivos en terrazas, tal como era usual en dichas sociedades. Lo que era necesario recuperar, entre otras cosas, era el *ethos* andino, la manera colaborativa de relacionarse entre ellos y el respeto con la naturaleza.¹⁰

Es decir, la crítica del Amauta a la civilización del capital, no significaba para nada un retorno literal a un pasado incaico, sino sobre todo recuperar las referencias históricas de las formas de vida de estas poblaciones capaces de concebir en las tradiciones colectivistas de los pueblos originarios una poderosa plataforma para desvendar los efectos deletéreos del proyecto capitalista inspirado en la obtención del lucro y la consagración del individualismo posesivo, para construir diferentemente las bases de un nuevo proyecto sustentado en el potencial emancipatorio de la cual la modernidad de impronta eurocéntrica reniega y se opone con vehemencia.



Para Mariátegui la tarea de recuperar las tradiciones legítimas debe recaer en quienes piensan que Perú es un “concepto por crear” y que el mismo no se formará sin la presencia del indio. Por lo mismo, el pasado incaico se introduce en la historia no a partir de la lectura sesgada que le imprimen los tradicionalistas de salón, sino por los revolucionarios que buscan en las raíces y en la cosmovisión indígena aquellos aspectos que abrirán el camino para la construcción de un proyecto socialista y libertario. Es una reintegración espiritual de la historia peruana, que tiene mucho de rupturista y revolucionaria en su “intención y trascendencia”.¹¹

Como mencionábamos, entre los principales aspectos que Mariátegui rescata de esta tradición indígena susceptibles de transformarse en un proyecto socialista, se encuentran aquellas expresiones vinculadas a su identidad, tales como la solidaridad, la cooperación y la reciprocidad. Si bien para el Amauta, a diferencia de Valcárcel¹² la cuestión de la emancipación indígena no se restringía a la problemática de la identidad y si más bien ella se vinculaba con factores económicos y sociales, especialmente con el problema de la expropiación de la tierra y las formas de servidumbre a la que fueron sometidas las poblaciones andinas desde la irrupción de la Conquista española¹³, nunca desestimó la importancia de la dimensión cultural en la formación de un programa emancipatorio y revolucionario.

En sus escritos el intelectual peruano se impuso la tarea de rescatar el papel desempeñado por la cultura y las tradiciones de las colectividades indígenas, las que eran tratadas con sumo desprecio por las clases dominantes peruanas. Para estas clases privilegiadas y urbanas, la verdadera tradición provenía de los ancestros españoles, lo cual representaba para Mariátegui la negación misma de la tradición más profunda, pues según su concepción cuando la tradición es reivindicada por aquellos tradicionalistas que se apegan a las costumbres anquilosadas y anacrónicas de España, solo se consigue empequeñecer a la Nación, reduciéndola a las expresiones de apenas su población criolla o mestiza. La tradición que la República pretende imponer es la tradición rancia y arcaica de la evangelización española y del idioma, despojando a los pueblos originarios de sus identidades y singularidades históricas.¹⁴

BUSCANDO RESPUESTAS DESDE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE AMÉRICA LATINA

Precisamente, aspectos importantes de la tradi-

ción indígena pueden dar pie a una recuperación de la discusión contemporánea sobre el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir. La irrupción de la concepción del Buen Vivir como un paradigma que postula una lógica diferente a la instaurada por el capitalismo, nos sitúa a Mariátegui como un pensador pionero que busca ya en los albores del siglo XX estos elementos de la cosmovisión andina para romper con la estructura destructiva de la humanidad y de la naturaleza que emana del llamado proceso civilizatorio pretendido por el modo de producción capitalista como modelo universal. Esto no significa que Mariátegui utilizara los conceptos de *Sumak Kawsay* (buen vivir) o *Sumak Quamaña* (vivir bien) como han sido recuperados actualmente por otros autores¹⁵ que inspirándose en la cosmovisión andina sustentan que dicho Buen Vivir representa una forma de concebir la vida en equilibrio, de una manera holística porque entiende que la naturaleza humana es componente de una realidad vital mayor de carácter cósmico cuyo principio básico es la interconexión entre los diversos entes que conforman un todo armónico e integrado.¹⁶

Lo que postulamos es que entre el conjunto de temáticas que aborda el Amauta, esta noción del Buen Vivir se articula con la perspectiva crítica que ya se encontraba presente en Mariátegui con relación a su propuesta de pensar una racionalidad diferente de aquella enraizada en el pensamiento occidental. Es decir, en sus escritos también se expresa un juicio que intenta superar las limitaciones a que nos ha conducido el pensamiento occidental, el cual ha venido construyendo una narrativa lineal y unilateral de la modernidad y del capitalismo como la única vía posible de pensar y de existir. En ese sentido, anticipándose a esta corriente en debate actualmente, en los 7 ensayos, hace ya un siglo atrás, Mariátegui recuperaba estos valores que son parte del repertorio de la humanidad, pero que habían quedado postergados en función de las fuerzas colonizadoras y de marca feudal que los habían situado en un segundo plano.

Como apuntábamos, sin abjurar o renegar del

capitalismo, Mariátegui es crítico de la forma en que dicho capitalismo se había implementado en su país: un capitalismo retardado confundido con la feudalidad y el atraso, impulsada por una burguesía casi inexistente, carente del sentimiento de aventura, del ímpetu de creación y del poder de organización de un espíritu capitalista auténtico. En Perú, lo que subsiste al final es una clase terrateniente que mantiene relaciones subalternas con el capital extranjero británico y norteamericano. Estos mismos sectores anclados en una feudalidad subordinada son aquellos que desprecian e invisibilizan las cosmovisiones presentes entre los habitantes andinos.

A diferencia de lo anterior, Mariátegui destaca de la cultura incaica aquellas formas existentes en su comunismo agrario, los elementos que constituyen su argamasa social y que se expresa en una ética diferente. No es el modelo productivo de los incas lo que se prioriza en esta perspectiva, sino la coexistencia de la solidaridad y la reciprocidad actuando en su cotidiano. Su recuperación responde al deseo y a la misión asumida por el Amauta de imprimir en la vida cotidiana de los peruanos esta rica cosmovisión incaica, pisoteada por el proyecto colonizador y civilizatorio del Estado controlado por las clases dominantes, sea como oligarquía latifundista heredera del sistema de Mercedes de tierra y de la encomienda española (y el gamonalismo), sea como burguesía entreguista presa a los intereses del capital y de las grandes corporaciones multinacionales asentadas en la metrópolis.

No obstante, pese a esta impronta de dominación de siglos, Mariátegui rescata una praxis viva y poderosa entre los pueblos originarios de su país, que se expresan en sus hábitos cotidianos y en las maneras de expresarse a través de los lazos que establecen con la naturaleza y entre ellos mismos. El pueblo sometido, residual a los ojos de la cultura criolla, es capaz, por lo tanto, de intentar mantener resguardadas sus ancestrales prácticas de protección y respeto mutuo (con ellos y con su entorno), que se exteriorizan como una forma de

resistencia cultural a los saberes y haceres dominantes.

La valoración de estos aspectos de la identidad y cultura indígenas, nos vincula con la recuperación contemporánea del *Sumak Kawsay* o *Sumak Qamaña* que representan en su cimiento una redescubierta revolucionaria con relación a la lógica depredadora a que nos ha conducido el capitalismo. La concepción del Buen Vivir se propone desnudar y superar los errores y las limitaciones de la matriz de pensamiento eurocentrista, de una determinada narrativa de la modernidad y del capitalismo como única forma posible de pensar y vivir.¹⁷ Dicha visión se encuentra asociada a las nociones y teorías tradicionales del progreso y el desarrollo que se sustentan en el crecimiento exponencial de bienes y servicios, lo cual supone la explotación ilimitada de los recursos naturales y humanos que existen en el planeta.

Para alcanzar los beneficios que presume la distribución de los frutos de este crecimiento económico persistente, se insiste en valorizar una determinada visión del desarrollo como crecimiento, proceso que es reforzado por un conjunto de instancias financieras, de capacitación y transferencia de conocimientos desde el mundo desarrollado hacia el mundo en vías de desarrollo. A diferencia de ello, la concepción del Buen Vivir se basa en la idea de que el progreso no debe medirse solo en términos de crecimiento económico, sino también en términos de equidad social, sostenibilidad ambiental y valores e identidades culturales.

Así, la idea de crecimiento económico se transformó en una especie de mandato sacrosanto, en una verdad única e incuestionable que acabó por someter o ignorar toda y cualquier perspectiva surgida fuera del canon occidental de formación de la modernidad y del capitalismo como modelo civilizatorio. Consecuencia directa de ello es que la mayor parte de las actividades productivas, extractivistas o de matriz energética tradicional (p. ej. Centrales termoeléctricas o Hidroeléctricas) poseen efec-

tos devastadores sobre el clima, tal como lo hemos demostrado en la primera parte.

Ello se ha venido incrementando desde hace algunos años, razón por la cual diversos pueblos originarios han denunciado ante las autoridades nacionales y ante organismos internacionales los impactos nefastos de las actividades productivas y predatorias realizadas por empresas privadas y, a veces, por entidades públicas. Tales “emprendimientos” traen como consecuencia la deforestación, la contaminación o extinción de las aguas, la devastación de territorios ocupados por pueblos indígenas, la destrucción de la biodiversidad, la devastación causada por la minería, la agricultura y/o la producción pecuaria, que aceleran el exterminio de dichos pueblos junto con la destrucción de sus ecosistemas.

De esta manera, el Buen Vivir se fue articulando con otras propuestas alternativas a dicho padrón convencional del desarrollo, constituyéndose en nuevas formas de pensar y de sentir la realidad, el sentipensar del cual nos hablaba Orlando Fals Borda.¹⁸ Para estas sociedades la noción de Buen Vivir se vincula fuertemente con la idea de democracia radical, es decir, con la necesidad de elaborar espacios de toma de decisiones para el conjunto de la población, ya sea a nivel local, regional o nacional, en donde el saber atávico y popular y las tradiciones ancestrales sean reconocidas y valoradas y de esta manera poder incidir en el diseño y la formulación de las propuestas de políticas públicas de desarrollo. Como acertadamente ha señalado César Germaná, el Buen Vivir es finalmente una revuelta contra el individualismo, la tecnocratización y la pérdida de sentido. De manera que su irrupción en el debate teórico y en las experiencias prácticas representa una recuperación de las “tradiciones que habían sido subalternizadas y marginalizadas por el patrón de poder colonial/moderno”.¹⁹

En ese contexto, numerosos estudios se han dedicado a rescatar variadas experiencias prácticas de Buen Vivir entre comunidades indígenas, abordando la relación de sus miembros

con la gestión de los recursos naturales, las formas de cooperación y reciprocidad y el respeto por la diferencia, la diversidad, el pluralismo de pensamiento y el autogobierno comunitario presente en dichas colectividades. Tales comunidades se preguntan, entre otras cosas, en cómo ser lo que somos con la presencia de la diferencia. Su respuesta aplicada en la vida cotidiana es aprender a convivir con lo diferente, que es distinto de lo opuesto, pues según su cosmovisión no existen los seres humanos opuestos.²⁰

En ese contexto, los pueblos nativos vienen demostrando una relevante capacidad para organizarse mancomunadamente en torno a la defensa de sus territorios y sus derechos. Tales comunidades han utilizado estrategias novedosas de movilización, cooperación, comunicación y uso de mecanismos institucionales y legales para el acceso a los bienes comunes, tal como ha quedado demostrado por una serie de investigaciones realizadas en torno a las dinámicas de cuidado y preservación de la vida y la naturaleza.²¹

CONSIDERACIONES FINALES

Sostenemos resumidamente que la búsqueda de una racionalidad alternativa, tal como se puede desprender de la obra del Amauta, se enlaza fuertemente con la cosmovisión incorporada por los pueblos originarios en la noción de Buen Vivir. Siendo el Buen Vivir una filosofía, una visión de mundo y una praxis asentada en dichas poblaciones que promueve el bienestar holístico de las personas y sus grupos en plena armonía con la naturaleza y las diversas formas de vida, en el actual contexto de crisis climática, esta perspectiva cobra especial relevancia.

El Buen Vivir aboga por un cambio en el paradigma de desarrollo, alejándose de un modelo centrado en el crecimiento ilimitado y su distribución por medio del consumo, encaminándose hacia un modelo que priorice a la gente, su bienestar y la protección del entorno en

que viven. Ello implica reconocer la interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza y aspirar hacia la consolidación de un equilibrio que asegure la preservación de los ecosistemas para las generaciones futuras, tal como está incorporada en la definición básica de sustentabilidad.

Esto implica valorar y respetar la diversidad cultural y la pluralidad de las diversas formas de existencia, reconociendo que no existe una única forma de llevar la vida. Y junto con ello, es preciso promover la participación ciudadana y el dialogo inclusivo en la toma de decisiones, asegurando que las políticas y acciones que tienen impacto sobre el clima sean debatidas y deliberadas por estos colectivos. Reconocer y respetar la autonomía de los pueblos indígenas y las entidades locales para gestionar sus propios recursos naturales, es una tarea imprescindible para asegurar una mayor equidad y una justicia climática que sea capaz de contornar los efectos perversos de las actividades empresariales en los diversos ecosistemas.

Asimismo, esta cosmovisión y sus desdoblamientos prácticos representan una reorganización de la vida en muchos ámbitos, suponen renunciar al consumo artificial para emprender un consumo auto-limitado y adecuado a las necesidades reales de las personas, suponen pensar en el uso de energías alternativas y limpias, suponen reducir la huella ecológica a través de actividades en escala local y de relaciones más equitativas entre los miembros de una comunidad.

En resumen, el Buen Vivir ofrece un marco ético y político para abordar la crisis climática, que va más allá de simplemente reducir las emisiones de gases de efecto invernadero. Propone un cambio profundo en la forma en que concebimos el desarrollo y nuestra relación con la naturaleza, promoviendo un enfoque holístico y equitativo con respecto a los posibles caminos para construir una vida más armónica del ser humano consigo mismo, con sus congéneres y con el mundo natural, que pueda garantizar la supervivencia y el bienestar de todas

las formas de vida en el planeta.

En su propuesta original, José Carlos Mariátegui ya vislumbraba estos aspectos como una dimensión que él atribuía al “comunismo incaico” y que serían las bases para la construcción de un nuevo proyecto colectivo. Una plataforma viable capaz de superar las formas nocivas del modo de producción capitalista para centrarse en la realización de una sociedad más justa, solidaria y equilibrada: el socialismo indoamericano.

NOTAS

1. Sociólogo, Universidad de Chile. Magister y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro, Brasil. Miembro del Consejo Consultivo de la Cátedra José Carlos Mariátegui y de la Casa Latinoamericana (CASLA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5714352275122088> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2142-2598>. E-mail: fmndelacuadra@gmail.com. El autor desea agradecer a los revisores anónimos por sus recomendaciones de cambios al texto y por las pertinentes sugerencias de lecturas que ayudaron a enriquecer el presente artículo.
2. Un estudio realizado por un amplio grupo de investigadores y publicado por la revista Nature, reveló que en el año 2020 la masa de objetos construidos por la humanidad superó en peso la masa de los seres vivos por primera vez en la historia (biomasa). Ver Emily Elhacham y otros, “Global human-made mass exceeds all living biomass”, *Revista Nature*, Vol. 588, diciembre 2020, pp. 442-456.
3. Las ondas de calor, los incendios forestales y las inundaciones que se experimentan actualmente parecen ser sólo la “punta del iceberg” en comparación con los efectos aún peores por venir, y las limitaciones en los modelos climáticos dejan al mundo con muchas incertezas hacia el futuro. Por lo mismo, existen fundados temores de que las implacables emisiones de carbono de la humanidad finalmente hayan llevado la crisis climática a niveles nunca antes conocidos y a una nueva y acelerada fase de destrucción del ecosistema planetario.
4. Estas diversas perspectivas poseen sus especificidades, lo cual no impide que ellas puedan converger hacia un objetivo común que es el de salvar a

- la humanidad y otras especies vivas de su colapso total.
5. La primera mención de Antonio Melis sobre el papel de Mariátegui como precursor del marxismo latinoamericano se encuentra en A. Melis, "J. C. Mariátegui primo marxista d'America", *Crítica Marxista*. Año 5, núm. 2 (marzo-abril). Roma, 1967, pp. 132-157. Una versión en español bajo el título de "Mariátegui, primer marxista de América" se encuentra en Antonio Melis, *Leyendo Mariátegui*. Lima. *Empresa Editora Amauta*. 1999, pp. 11-33.
 6. Amauta es un españolismo de la palabra Amawt'a que en lengua quechua significa el Maestro. Y en lengua Aymara significa una persona con sabiduría, entendida, visionaria.
 7. José Carlos Mariátegui. Por um socialismo indoamericano: ensaios escolhidos; selección e introducción de Michael Löwy, traducción de Luiz Sérgio Henriques, Rio de Janeiro, *Editora UFRJ*, 2005; José Carlos Mariátegui. La tarea americana, selección y estudio introductorio de Héctor Alimonda. Buenos Aires. Prometeo Libros/CLACSO. 2010; Miguel Mazzeo. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América. Santiago, *Quimantú y Tiempo robado editoras*. 2017.
 8. Héctor Alimonda. "Primicias de la Cultura de Quito en el siglo XXI: El Buen Vivir". *Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales*, Núm. 5, Bahía Blanca, Argentina, enero-junio, pp. 13-46, 2012.
 9. Héctor Alimonda, *op. cit.*, p. 24.
 10. José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3° edición, Caracas. Fundación Biblioteca Ayacucho. 2007.
 11. Fernando de la Cuadra. "El aporte de Mariátegui en la elaboración de un pensamiento decolonial". En Guardia, S. B. (editora), *El pensamiento de Mariátegui en la Escena Contemporánea*. Moquegua. Editora Universidad Nacional de Moquegua. 2021, p. 93.
 12. Nos referimos a Luis E. Valcárcel y su libro *Tempestad en los Andes*, en el que planteaba que la revolución socialista solo se alcanzaría cuando los indígenas descendieran desde los Andes para consumir el proceso de liberación nacional a partir de su propia emancipación. Desde esa perspectiva, en Valcárcel la cuestión central para lograr la autonomía e independencia de los pueblos originarios partiría por el reconocimiento de su identidad.
 13. "Las comunidades campesinas de Perú se formaron a partir de 1569. Frente al desmedido interés por la tierra por parte de los conquistadores, la corona española reservó una 'tierra en común' para los indios sobrevivientes. A ellos les fue entregada la posesión, pero no las propiedades y, por eso, no podían venderlas. Eran las tierras más pobres". Rodrigo Montoya, "Prólogo a la edición brasileira". En José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. São Paulo. Expressão Popular. 2010, p. 16.
 14. José Carlos Mariátegui. "La tradición nacional", publicado originalmente en el periódico Mundial. Lima, 2 de diciembre de 1927. Reproducido en José Carlos Mariátegui. *La tarea americana, selección y estudio introductorio de Héctor Alimonda*. Buenos Aires. Prometeo Libros/CLACSO. 2010, pp. 137-139.
 15. Ver al respecto autores como Alberto Acosta y Esperanza Martínez. *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana. 2009 o Giuseppe De Marzo. *Buen Vivir, por una democracia de la Tierra*. La Paz. Planeta Editorial. 2010.
 16. Existen varias recopilaciones de trabajos que abordan la temática del Buen Vivir, entre los cuales destacamos los libros editados por Boris Marañón Pimentel (Coord.). *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. México D.F. Ediciones Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM/Instituto de Investigaciones Económicas, 2014; Gian Carlo Delgado (coord.). *Buena Vida, Buen Vivir: Imaginarios alternativos para el Bien Común de la humanidad*, México. UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. 2014; y Pablo Quintero (Editor). *Crisis Civilizatoria, Desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires. Ediciones del signo. 2014.
 17. No obstante, como ha sido pertinentemente apuntado por Aníbal Quijano, existen diversas versiones del Buen Vivir, una que enfatizan sus rasgos más desarrollistas y otras que se inscriben dentro de la perspectiva descolonial. Para este autor, residiría en la "indigenidad histórica la capacidad de resistencia que podrían recuperar las poblaciones del continente, resistencia que se irradia desde los pueblos originarios que han sido víctimas de la Colonialidad Global del Poder. Por eso, plantea con razonable optimismo, que la región se encontraría "caminando en la emergencia de una identidad histórica nueva, histórico/estructuralmente heterogénea como todas las demás, pero cuyo desarrollo podría producir una nueva existencia social liberada de dominación/explotación/violencia". Aníbal Quijano. "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder", en A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/*

- descolonialidad del poder*. Buenos Aires. CLACSO, 2014, pp. 847-859.
18. Orlando Fals Borda. *Una sociología sentipensante para América Latina (antología)*. Bogotá. CLACSO/Siglo del Hombre Editores. 2009.
 19. César Germaná. "Vigencia del proyecto socialista de José Carlos Mariátegui". *Revista Descolonialidad del Poder, Buenos Vivires y Diálogo de Saberes*. Año 1, núm. 2 (agosto-diciembre). México. 2024, p. 22.
 20. Entre esta variedad de investigaciones se pueden destacar, además de los autores ya nombrados - Marañón, 2014, Delgado 2014 y Quintero, 2014- los aportes de José Astudillo. *Prácticas del Buen Vivir. Experiencias en comunidades shuar, kichwa y manteña*. Cuenca. Ediciones Abya-Yala/ Universidad de Cuenca. 2020 y Elizabeth García e Hiram M. Possas. "Una práctica del Buen Vivir: Aprender a ser Kyikatêjê dentro del fuego cruzado entre Desarrollo y Cultura". *Revista Humanidades e Inovação*, vol. 7, núm. 15. 2020, pp. 406-417.
 21. Tatiana Cuenca y otros. *Ambiente, cambio climático y buen vivir en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires. CLACSO. 2022. Estas investigaciones son el resultado de una convocatoria realizada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en 2020 para estimular la realización de trabajos que aborden los conflictos socioambientales a los que se enfrentan muchas poblaciones de la región.