
REVISTA TEMÁTICA
CENTRO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
2016, No.2, pp.135-159

**El pensamiento social andino: una alternativa al
modelo occidental de inclusión social**

*Andean social philosophy: an alternative to the occidental
model for social inclusion*

Carlos González Palacios
Centro de Altos Estudios Nacionales
carlos.gonzalez@caen.edu.pe

Resumen

La región andina se sitúa en la vertiente occidental de América del Sur, englobando a Estados cuyos territorios componían, en parte o en integralidad, el Imperio inca. A pesar de la colonia, las guerras de independencia y un corto período republicano, continúan subsistiendo principios y valores de épocas precoloniales. Algunos de estos principios fundan el derecho consuetudinario, reconocido no solamente por un grupo importante de poblaciones indígenas, sino también por ciertos Estados. Algunas de estas prácticas jurídicas consuetudinarias tienen una incidencia importante en la cuestión social. Así, por ejemplo, las características del sistema de reciprocidad comunitaria se asemejan a garantías de tipo social. El aporte de las ideas andinas en materia de reciprocidad social, complementariedad e interrelación aparecen, entonces, como una alternativa a los fundamentos del modelo occidental de derechos sociales que buscan la inclusión social de los excluidos.

Palabras clave: Modelos de desarrollo, derecho constitucional, interculturalidad, pensamiento andino, inclusión social

Abstract

The Andean region is located at the western side of South America. The Inca Empire existed at that territory. Despite a colonial period, an independence, and a republican period, some principles and values of pre-colonial times continue to exist. Some of those principles founded what is known as a « customary law », which was recognized not only by a large group of indigenous people, but also by certain South American States. Some of those “customaries legal practices” have had an important impact on the social issues. For example, the system of reciprocity practiced at the communities have some resemblances with the modern welfare state. The contribution of the “Andean social ideas” can be considered as an alternative to the Western model of social rights, which also looks for the inclusion of the excluded social groups.

Keywords: Development models, constitutional right, multiculturalism, Andean philosophy, Welfare State

Introducción

Según el filósofo chino del siglo III a.C. Siun Tseu,

“si los individuos no se ayudaran mutuamente, vivirían en la pobreza; si la sociedad no reconociese los derechos de los individuos, estallarían los conflictos sociales. La pobreza crea angustia y los conflictos engendran malestar. Para apaciguar la angustia y eliminar los conflictos, lo mejor es instituir una sociedad que reconozca claramente los derechos del individuo” (Perrin, 1985, p. 268).

Pero, en una sociedad diversa, establecer derechos no es suficiente si las normas que con tan buena voluntad se crean no se adaptan a una realidad cultural que a veces posee ya su propio equilibrio de reciprocidades, obligaciones y deberes sociales. En ese sentido, enfocándose en el caso andino, este estudio consagrará primero una importante sección a la explicación del contenido filosófico del pensamiento social andino (1). Luego, se observará que la idea andina de reciprocidad ha llegado a forjarse un camino en el imaginario contemporáneo (2), sobre todo, por vía de una reciente constitucionalización de las lógicas sociales andinas (3).

1. El pensamiento social andino

El estudio de los derechos sociales y de los derechos de *inclusión social* raramente contempla el caso de los sistemas no occidentales. Sin embargo, América andina es un ejemplo de tradición social prehispánica bastante bien estructurada, que se construye sobre la base de algunos principios originales tales como la reciprocidad, la complementariedad, la racionalidad, la correspondencia o la idea andina del *sumak kawsay*.

1.1. La tradición social prehispánica

Las sociedades originarias de Perú y de América andina —es decir, las que precedieron a la colonización española y, por lo tanto, a la occidentalización de la cultura local— han aplicado un sistema económico y social de tipo solidario. Este sistema, aún válido en la actualidad, encuentra su origen en los principios jurídico-filosóficos andinos que precedieron a las doctrinas sociales europeas. Así pues, considerando este aspecto, resulta útil observar que este sistema se

caracteriza por una sociedad que aplica la reciprocidad y por una economía que redistribuye los recursos.

- *Una organización social que se distancia de las ideologías occidentales*

Los incas ocupan tan solo una parte reciente de la historia precolombina de América andina. Antes de ellos, hubo una larga y compleja sucesión de organizaciones que duró casi diez mil años (Pease, 2015, p. 23). Durante este período, entre Colombia y Bolivia, se construyó la sociedad andina. Seguramente en ella se incluían variantes según las latitudes; por lo tanto, resulta difícil negar la existencia de estructuras políticas y económicas, de redes de comunicación y la existencia de una organización social que no estuviese asentada en unos ejes propios.

El Imperio inca surgió alrededor del año 1200, sin embargo, el apogeo de esta civilización comienza alrededor del año 1420 durante el reinado del Inca Pachacutec, que abarcaba casi la totalidad de la región geológica que ocupa la Cordillera de los Andes (Descola, 1977, p. 22). La organización inca era metódica; la autoridad no se cuestionaba y los límites establecidos por ella eran rígidos. La propiedad de la tierra no existía y, en este sentido, todos los terrenos pertenecían al inca, lo cual en la práctica suponía que las tierras eran propiedad del Estado;¹ el cual garantizaba una asistencia similar a la de la seguridad social, ya que se hacía cargo de las comunidades, de los individuos que habían sufrido calamidades, y regulaba una prestación para los ancianos, enfermos o incapaces de trabajar (Descola, 1977, p. 22).

A menudo, la élite intelectual occidental ha intentado describir la organización política y económica inca utilizando las etiquetas ideológicas clásicas. En 1896, el alemán H. Cunow calificó a la organización inca como comunismo agrícola nacido, naturalmente, de una organización tribal en una etapa anterior a la evolución social (Descola, 1977, p. 222). En 1923, V. A. Belaúnde publicó en Houston un artículo donde confunde al sistema inca con el bolchevique. Por su lado, en 1928, el francés L. Baudin estudió la civilización inca y la asimiló al socialismo político. Al contrario de lo que algunos críticos señalaron con respecto a él, L. Baudin nunca apoyó la tesis del comunismo para calificar al Imperio

¹ Las familias no poseían la tierra ni podían prevalerse del *abusus* que la compone, aunque sí se les asignaba el usufructo de una pequeña parcela, a veces no muy fértil (Tamayo: 1992: 112).

inca (Valla, 1976, p. 223); en realidad, consideraba que el término comunismo llevaba asociado una carga histórica diferente sobre la complejidad social peruana, que se caracterizaba —al igual que hoy en día— por comunidades unidas por lazos de proximidad y de parentesco (Valla, 1976, 223). En este sentido, el elemento ideológico que fortalecía la cohesión social en las sociedades comunistas no operaba en el Imperio inca. Además de esto, es útil destacar que el substrato filosófico que movilizaba a los comunistas o a los socialistas occidentales difiere de las lógicas del pensamiento andino. De hecho, la inexorable y constante oposición, y lucha de las clases sociales, incitada por el determinismo histórico marxista, hubiese sido inconcebible para los incas, quienes creían en el principio de complementariedad (Estermann, 2015, p. 140) y de reciprocidad (Oviedo, 2016, p. 41), lo cual se opone a toda idea de oposición perpetua,² y, por ende, a todo determinismo histórico.

Sin embargo, la confusión entre sistema social prehispánico y sistema social occidental es posible a simple vista. En efecto, en la sociedad inca no existía propiedad individual de tierras, ningún mercado privado, por lo que no conocía los precios o los ingresos de orden privado; no había impuestos sobre la producción o sobre la ganancia (aunque sí existía un tributo bajo la forma de tiempo de trabajo o productos del trabajo); la oferta estaba reglamentada y la demanda, simplificada; las reservas se utilizaban para regular los flujos y para preparar reservas para hacer frente a los tiempos difíciles (Garcilaso, 1982, p. 87). Existen, por lo tanto, analogías entre el sistema inca y el socialismo; por ello J.-C. Valla pone sobre aviso a todos aquellos que, por cuestiones de facilidad, etiquetan los procesos civilizatorios de sociedades alejadas asociándolos a las sociedades industriales que responde a otra realidad (1976, p. 224).

Desde su llegada a América andina, los cronistas europeos subrayaron la eficacia social de la administración inca; de hecho, resaltaban el hecho de que a vista superficial se hubiese eliminado la pobreza, evitado el hambre y dado a cada persona una remuneración correcta por su trabajo (Pease, 2015, p. 53). Por lo que no resulta inverosímil pensar que se trataba de una sociedad justa en la

2 Es importante que el lector entienda el sentido que se ha querido brindar a la frase. Para todos queda claro que el marxismo promueve una lucha entre clases sociales y que esta lucha es “temporal” porque adviene en una pretendida dictadura del proletariado y, finalmente, en una homogénea sociedad comunista. La “oposición perpetua”, contenida en el marxismo ortodoxo, radica en el rechazo permanente hacia una clase social, a tal punto que no existe posibilidad de negociación entre clases, sino más bien la eliminación de una de ellas, lo cual se opone al principio de complementariedad.

redistribución de la riqueza. Sin embargo, es imposible estudiar la economía andina sin tener en cuenta el parentesco, porque es sobre la base de esta última noción que se ejerce la reciprocidad (Pease, 2015, p. 54).

- *La reciprocidad familiar e interfamiliar andina*

La reciprocidad es una característica de toda sociedad, puesto que la teoría contractualista rousseauiana propone un intercambio de esfuerzos o servicios entre el ente común y el individuo, pero también entre los propios individuos que conforman a la sociedad. En ese sentido, la reciprocidad no es una característica exclusiva de las sociedades prehispánicas andinas. Sin embargo, en la organización social andina sí se destacan dos características de la reciprocidad. En primer lugar, no estaba ligada exclusivamente al intercambio entre seguridad y libertad individual (lo cual desemboca en una suerte de derecho público), sino también al intercambio programado de servicios y productos (lo cual acarrearía algo que se asemeja al derecho social). En segundo lugar, se destaca que la reciprocidad de tipo social se había desarrollado mucho, a tal punto que, en una parte importante del territorio andino, las estructuras sociales se organizaban tomando en cuenta los lazos recíprocos preexistentes. En efecto, la reciprocidad ocupaba todos los aspectos de la vida andina, por lo tanto, era el leitmotiv que reagrupaba el ayllu.

El ayllu, como modo de organización social andina, es fundamental porque es la base social de las civilizaciones quechuas y aymaras (Castro, 1936, p. 112), entorno a un grupo familiar ampliamente extendido, básicamente unido alrededor del principio de reciprocidad y de complementariedad.

Esto significa que es una forma de organización social que precede a los incas, pero, sobre todo, es un elemento inseparable de las culturas andinas y, por lo tanto, inseparable del panorama peruano orgánico y social. Además se ha destacado que el ayllu tiene dos características sociales esenciales: por un lado, sus miembros comparten los mismos bienes, por otro lado, sus miembros prestan servicios recíprocos.

En primer lugar, respecto de la propiedad común, H. Castro Pozo señaló que en la “sociedad comunal de los ayllus [...] cada familia poseía los mismos bienes y recursos que los otros [...] no había nada que compartir que los otros no tuvieran” (1936, p. 112). Lo que significa —conviene decirlo— que probablemente el mínimo indispensable para la vida estaba garantizado por el sistema.

En segundo lugar, acerca de la reciprocidad, que puede ser definida como la intención o la obligación de devolver el equivalente de lo que se ha recibido (Estermann, 2015, p. 142), entre los incas consistía en un intercambio mutuo de bienes y especialmente de servicios. Este intercambio estaba acompañado por una concientización de interdependencia inherente al pensamiento andino. Sorprendentemente, en Occidente encontramos coincidencias con el enfoque de Karl Polanyi e incluso con la economía solidaria (Servet, 2007).³

La reciprocidad ocupó un lugar importante en las crónicas del Inca Garcilaso de la Vega, quien señaló que en el Imperio cada uno ayudaba al otro, se ayudaban mutuamente (1982, p. 67). Asimismo, el ordenamiento inca establecía que las tierras del pueblo debían de ser aradas antes que las propias. Porque se pensaba, dice Garcilaso, que el monarca estaba bien servido si los individuos vivían de manera próspera, ya que, por el contrario, si estos eran pobres le serían de poca utilidad (1982, p. 68).

En el ayllu y en la comunidad, la reciprocidad se aplica para compartir la carga de trabajo para que este reparto sirva de baluarte de protección frente a las dificultades de tipo social (evitar el hambre, hacer frente a los desastres naturales, asistir a los discapacitados, a las viudas, etc.). En este sentido, el trabajo comunitario era uno de los pilares de la organización social del ayllu, del Imperio inca y de la sociedad andina en su conjunto. El resultado era que cada habitante estaba socialmente incluido en el sistema. Es la palabra *minka* la que designaba, en los Andes, al trabajo comunitario o familiar enfocado alrededor de actividades programadas con el objetivo de beneficiar a la comunidad (Yépez, 2015, pp. 54-55). Según H. Castro Pozo, se trata de un trabajo socializado, feliz, libre y fraternal (1936, p. 185). Para Yépez, *minka* se refiere a un área de distribución de las fuerzas físicas y conscientes, “un derecho a trabajar juntos en un clima recíproco” (2015, pp. 54-55). Para la comunidad, esto ofrece la ventaja de una colosal fuerza de trabajo para construir infraestructuras útiles para todos y, a veces, para garantizar las necesidades sociales de la comunidad. Por ejemplo, la *minka* se ponía en práctica para garantizar la seguridad alimentaria de la colectividad, la cosecha, para garantizar la seguridad de las presas y de las ca-

3 “La reciprocidad no se reduce a una práctica primitiva (como en la aproximación evolucionista), ni a una relación entre donaciones/contra-donaciones. Ella debe entenderse inscrita en una totalidad social pensada como tal y por una interdependencia reivindicada por sus actores. Es solo bajo ese prisma que se puede definir a la economía solidaria” (Servet, 2007, p. 255).

rreteras, para construir viviendas o escuelas (Yépez, 2015, p. 56). Por supuesto, tal y como lo menciona Castro, el trabajo colectivo nunca fue una obligación en los Andes. Ciertamente que no lo era desde el punto de vista “penal” aunque si desde el punto de vista moral. De hecho, todo el mundo participaba porque esto contribuía a la economía de la comunidad y, por lo tanto, de su familia (Castro, 1936; Yépez, 2015).

- *Una economía basada en la redistribución de los recursos*

La redistribución de los recursos moviliza una variable previa: el tributo pagado por cada comunidad. Al contrario de lo que se hace en las sociedades contemporáneas, no se paga ningún impuesto por los recursos producidos por cada uno. Pero para el Inca, que encarna al Estado, y para los religiosos, el tributo se pagaba mediante trabajo.⁴

Dado que el sistema económico se basaba principalmente en la agricultura, el tema más importante consistía en la distribución de las tierras. Un tercio de ellas estaban dedicadas a la comunidad, otro tercio se atribuía al inca y el último se asignaba al Sol (a los religiosos). Estos recursos almacenados eran, por supuesto, utilizados por los nobles y los religiosos de alto rango. No obstante, el excedente se redistribuía a los que no tenían suficiente o para hacer frente a los desastres (Pease, 2015, p. 58).

También el principal tributo aparecía en forma de mano de obra agrícola; las comunidades rendían homenaje a través del trabajo, de la fabricación (en función de la especificidad y especialidad de cada localidad) (Pease, 2015, p. 116). Los objetos producidos eran entonces redistribuidos, particularmente, a las personas en estado de vulnerabilidad: ropa, armas y zapatos de soldados eran repartidos entre la gente pobre que, por vejez o por enfermedad, no estaban cualificados para trabajar (Garcilaso, 1982, p. 77).

La justicia era un principio esencial del sistema. Según el Inca Garcilaso, cuando una provincia contribuía con más de un producto, a esta se le eximía de la contribución de otros productos, para que ninguna provincia estuviese en situación desfavorecida respecto de otra. Del mismo modo, se trataba de una

⁴ Sobre la parte que cada uno recibía, ningún impuesto era levantado porque todo tributo consistía en trabajar y poner en valor las tierras del inca y de las guacas, poniendo sus frutos en los almacenes (Garcilaso, 1982, p. 76).

ley universal en el Imperio del Perú el que ningún indio tuviese la necesidad de salir de su provincia para ir a buscar fuera lo necesario para hacer frente al tributo al que él se veía obligado a pagar; los incas decían que no era justo exigir a sus vasallos lo que su país no podía proporcionarles (Garcilaso, 1982, p. 79). Sin embargo, al principio de justicia se le podía oponer las excepciones de impuestos debidos a la sangre real y a lo religioso (Garcilaso, 1982, p. 80).

1.2. *El sumak kawsay, como principio andino de cohesión social*

Es importante conocer los grandes ejes “lógicos” en los que se fundamenta el antiguo pensamiento andino para entender la definición de *sumak kawsay*.

- *El pensamiento andino y su diferencia con determinadas lógicas occidentales*

Los principios fundadores de una sociedad se basan en una concepción del mundo que depende de dos elementos primarios: el tiempo (Chronos) y el espacio (Gaia). En Occidente, la vida parece organizarse alrededor de la idea de que el individuo se convierte en una persona en función de lo que posee o lo que consigue (Oviedo, 2016, p. 33). En este caso, el futuro tiene un impacto permanente sobre el presente de la persona. La persona vive más el presente sobre la base del futuro (la esperanza o el miedo del riesgo). En otras culturas, como los aborígenes de Australia (Oviedo, 2016, p. 33), no existe el “después” sino únicamente el “ahora”, porque todo está en la vida misma. Por lo que no se debería tener que alcanzar una etapa para ser alguien, sino que bastaría con vivir para ser alguien. Es una idea muy simple, pero la modernidad occidental ha complicado tanto la lógica temporal del ser humano, que ahora parece absurdo vivir el tiempo presente sin vivir el futuro.

La visión del mundo indígena andino considera la pacha (que se traduce como ‘tierra’, pero que también significa ‘todo lo que es’) como el elemento que contiene el tiempo y el espacio, siendo la base común de distintos estratos interconectados de la realidad (hanaq pacha, pacha kay, ukhu pacha) (Silva-Portero, 2009, p. 117). Sobre esta base, A. Oviedo Freire traduce el pensamiento andino por estratos: la vida contiene todo; este todo evoca principalmente las múltiples relaciones entre las partes del todo; cada parte es la representación en miniatura del todo; y la verdadera substancia es el todo, es decir, la relación entre las partes (2016, 35). En definitiva, para el pensamiento indígena andino si una determinada entidad (un ser) no tiene relaciones y está aislada, se considera muerta (Silva-Portero, 2009, p. 118). En este

punto, Oviedo se une a J. Estermann, que es uno de los investigadores que más estudió, de manera intercultural, el pensamiento social andino. Estermann concluye que el sentido de la lógica andina se basa en cuatro principios fundamentales: la relación, la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad.

Para Estermann, el principio de relación es uno de los ejes fundamentales de la racionalidad andina, ya que la entidad básica no se considera como sustancial; las relaciones son sustanciales. En el pensamiento indígena andino, se admite que la estructura relacional existe antes que las entidades particulares, y estas solo se adhieren a la estructura relacional (Estermann, 2015, pp. 122-123). Mientras que, en Occidente, las entidades particulares preexistentes crean enlaces para formar, en un segundo tiempo, un todo. En este sentido, la identidad no consiste en un ser individual (persona aislada, autónoma o independiente), sino en la comunidad (Silva-Portero, 2009, p. 118). De hecho, si una persona ya no pertenece al ayllu, se considera que ya no existe (Silva-Portero, 2009, p. 118).

El principio de correspondencia evoca el hecho de que los diferentes aspectos, regiones o campos de la realidad coinciden de manera armoniosa. Tal y como lo menciona Estermann: a diferencia de la racionalidad occidental que trata de concebir las relaciones de la realidad a través de categorías gnoseológicas de similares adecuación, identidad o diferencia, el pensamiento andino cree en el isomorfismo cósmico (2015, p. 133). En otras palabras, esto significa que lo que es válido a gran escala también lo es a pequeña escala. Así, la realidad del cosmos (hanaq pacha), se corresponde con la realidad de la Tierra (pacha kay) y con los espacios del inframundo (ukhu pacha).

Para Estermann, el principio de complementariedad sintetiza los principios de correspondencia y de relación porque ningún ser ni ninguna acción existe de manera aislada, sino que siempre coexiste con un complemento específico (2015, p. 135). El individuo, visto exclusivamente a través de su individualidad, sería entonces concebido como incompleto. Solo existe porque se complementa con los demás, incluso con los opuestos. Entonces el hombre del pensamiento indígena andino no excluye las fuerzas opuestas, sino que encuentra una correlación entre estas para afirmar una entidad integral y, por lo tanto, superior.

Por último, el principio de reciprocidad es descrito por Estermann como concomitante con los principios anteriores: la vida se explica necesariamente a través de relaciones de complementariedad que encuentran una corresponden-

cia en cada escala. No obstante, cada acción en esta estructura de relaciones se corresponde con una acción a cambio (2015, p. 142). Pero, hasta ahora, la idea andina de la reciprocidad parece ser poco innovadora en la medida que encuentra semejanzas con la ética occidental que desarrolla, por ejemplo, el principio de solidaridad o, en menor medida, la idea de la caridad. La peculiaridad de la visión andina es el hecho de que la reciprocidad no es necesariamente una interacción libre y voluntaria (como sí lo es el espíritu de filantropía o la caridad cristiana). De hecho, a diferencia del Occidente, donde se relacionan ética y libertad, en los indígenas andinos la ética tiene una dimensión cósmica —o para decirlo claramente: “universal”, en la acepción más amplia del término y no solo desde la acepción humanista del término—, en este sentido, se aplica a cualquier persona como un deber. El trueque practicado por civilizaciones andinas es un buen ejemplo. No se trata de un intercambio donde las partes tratan de aprovecharse de las circunstancias para sacar ventaja: esta es la lógica de la economía de mercado. La lógica andina de trueque está impregnada por la reciprocidad en la medida en que el intercambio aparece como justo. Por lo que toma en cuenta factores que no son cuantitativos, sino más bien cualitativos: la relación de parentesco entre las partes, la necesidad vital del intercambio y el valor simbólico del producto (Estermann, 2015, p. 144).

De todos los principios andinos, el de la reciprocidad es el que más interesa a nuestro estudio, ya que es a través de este que entendemos la base, la ayuda mutua familiar e interfamiliar (*ayni* y *ayllu*), el trueque (*tuyki*), el trabajo comunitario recíproco (*minka*), etc. Pero, de manera más transversal a todos los principios andinos, lo que más nos interesa señalar en este estudio es la diferencia de estas lógicas, con ciertos parámetros de la lógica occidental.

En efecto, esta última se basa, entre otros aspectos, en una abstracción ontológica en términos de sustancialidad y en una visión lineal del tiempo. En primer lugar, es relevante porque atribuye un lugar importante al individualismo y, por otra parte, también es lineal en el tiempo porque defiende una concepción progresista del ser (humano). El pensamiento indígena andino no concibe la idea de progresión del ser que vive más en el futuro y niega su presente. El principio andino de relación se opone al individualismo (Silva-Portero, 2009, p. 117), en el sentido de que el individuo se considera nulo (inexistente) sin un grupo social que lo acoja. Es decir, el individuo existe a través de la sociedad, no es la sociedad la que existe a través de las personas. Además, el principio andino

de complementariedad se diferencia de la dialéctica occidental en el sentido de que el hombre andino no intenta luchar constantemente contra las fuerzas de oposición, sino que intenta formar parte de ellas, intenta incorporarse en vista a su relación complementaria (Estermann, 2015, pp. 136-137). Aquí, cabe señalar una diferencia entre el paradigma andino y el paradigma marxista occidental. En este último, el materialismo dialéctico potencia una interminable oposición de clases sociales, que conduce inexorablemente al determinismo histórico marxista de lucha de clase, al final del cual la sociedad se torna homogénea y se niega la existencia de oposición. Mientras que, en el caso del pensamiento andino no se considera que necesariamente una u otra fuerza prevalecerá (Estermann, 2015, p. 140) y que la otra perecerá; por lo cual, se puede deducir que sí se admiten oposiciones permanente. Sin embargo, esta deducción debe analizarse tomando en cuenta importantes reservas orgánicas en el Imperio inca, en la medida en la cual los individuos no eran ciudadanos, sino que se les asimilaba a “súbditos de un monarca absoluto, a cuya voluntad semi-divina debían someterse” (Tamayo, 1992, p. 113). Ello relativiza, en gran medida, toda idea de existencia de oposición del súbdito ante el soberano, aunque no niega que se admitan oposiciones en el campo de las ideas, de los paradigmas y de las cosmovisiones.

1.3. El *sumak kawsay* y el *buen vivir*

El *buen vivir* es un principio utilizado por la Constitución de Ecuador. Se presenta como la traducción latina y actual del *sumak kawsay*. Sin embargo, en este último, existen algunos elementos inherentes a la lógica andina que no se encuentran en el *buen vivir*.

- *El *sumak kawsay* : la base del sistema social andino*

Etimológicamente, *sumak* es un adjetivo superlativo que designa lo bonito o lo maravilloso (Silva Portero, 2009, p.116); por otro lado, el *kawsay* alude al hecho de vivir o existir (Estermann, 2015, p. 214). El *sumak kawsay*, por tanto, describe una vida que está en una etapa óptima. Para alcanzar este nivel, el principio de complementariedad andino requiere la existencia de un equilibrio entre los diferentes aspectos de la realidad que están continuamente en relación. En este sentido, el *sumak kawsay* sería entonces la unión entre el cosmos, la Tierra y las partículas; pero también la unión entre sentimientos, cuerpo y pensamiento; o incluso la unión entre el futuro, el presente y el pasado. Sin embargo, ¿qué suce-

de si se presenta una situación de desequilibrio que no puede ser ignorada como la enfermedad, la guerra o el desempleo? Según C. Silva Portero, no se trata de encontrar un ideal inalcanzable, sino más bien un punto intermedio que tiene en cuenta las fuerzas opuestas según cada circunstancia (2009, p. 119).

Si se interpreta este equilibrio de las cosas, teniendo en cuenta los cuatro principios andinos (relación, correspondencia, complementariedad y reciprocidad), que se aplica a la sociedad, se podrían observar resultados interesantes: un grupo de personas que viven en un estado de cohesión, un grupo de personas que privilegian el interés común y las relaciones basadas en la justicia, una relación comunitaria parecida a las relaciones familiares, una concepción unitaria entre la naturaleza y el ser humano, y un grupo de personas movilizado por la obligación recíproca de asistencia.

Considerando su contenido, el *sumak kawsay* ofrece una profunda reflexión sobre el pacto social diseñado por la modernidad occidental (Quiroga, 2009, pp. 104-105), que es un pacto desconectado de la armonía con la naturaleza y en donde el consumo-producción ha acabado dominando sobre la interacción ética. Para A. Acosta, el *sumak kawsay* aparece como paradigma de orientación que propone una crítica de los conceptos de desarrollo⁵ y de crecimiento económico (Burneo, 2012, p. 34) y un nuevo orden social y solidario (Acosta, 2009, p. 14).

- *El buen vivir y el modelo de desarrollo alternativo*

De manera contemporánea, desde el siglo XXI, el relativismo cultural consiguió catalizarse para cuestionar la filosofía del derecho. No se trata de negar los logros de Occidente o de cuestionar su utilidad (que está probada), sino de conceder legitimidad académica, de igual valor, a los componentes fundamentales de las culturas originales de América andina. La consecuencia no sería menor, ya que esto implicaría la inserción de la lógica ancestral en la ley positivista, y así romper con el monopolio que el derecho occidental tiene en América desde hace siglos. Esta atrevida operación puede calificarse de romántica, pero en realidad no lo es si se

5 Quienes apoyan al *sumak kawsay* son comúnmente críticos de las teorías del desarrollo. Las críticas se fundan en el hecho de que las lógicas del desarrollo consolidan la desigualdad social (entre personas y entre Estados), amplían las brechas sociales, crean problemas ambientales, uniformizan la humanidad en desmedro de la interculturalidad, precarizan la calidad de vida y concentran el poder (sobre todo económico). Todo ello tiene incidencia en la generación de inestabilidad social, lo cual refuerza los extremismos (Oviedo, 2016, pp. 134-152).

tiene en cuenta que una gran parte de la población andina practica estos principios en la vida cotidiana⁶

Según P. Yépez, estos conceptos se manifiestan en circunstancias tales como nacimientos, matrimonios, funerales, la construcción de viviendas y actividades agrícolas de siembra y cosecha, etc. Es por ello que influyen en la cohesión familiar, comunitaria y en la cohesión social (2015, pp. 30-31). Sin embargo, tal y como indica L. Zea y A. Oviedo, durante quinientos años los intelectuales latinoamericanos de izquierda y de derecha han superpuesto la filosofía occidental simplemente en el campo americano (Zea, 1991, pp. 92-132) En este sentido, han manifestado un pensamiento profundamente enajenado y antropocéntrico, sin transmitirla mínimamente en la conciencia colectiva del pueblo para adaptar y recrear las teorías fundadoras del Estado (Oviedo, 2016; p. 155). En este sentido, la noción del buen vivir nace de un fenómeno doctrinal que, por un lado, aplica el relativismo cultural a la filosofía del derecho; pero que, por otra parte, por su reciente resurgimiento,⁷ está obligado a adaptarse al contexto posmoderno. Como consecuencia, el buen vivir oficial —el de las normas y doctrinas postmodernas— no es el tradicional *sumak kawsay*. De hecho, el buen vivir se combina y se adapta desde el principio a las lógicas occidentales, mientras que el *sumak kawsay* abarca el contenido original del pensamiento andino.

Otra diferencia importante entre los dos conceptos está en el lenguaje, porque la traducción de la idea que se esconde tras la palabra «sumak» no corresponde exactamente a la palabra «buen» en español. De hecho, la conciencia andina no concibe la maniquea dicotomía del bien versus el mal. Por consiguiente, el uso de la fórmula española buen vivir para traducir la idea andina de *sumak kawsay* es el resultado de una simplificación que conlleva inexactitudes (Oviedo, 2016, p. 161). Sin embargo, no hay que negar que el buen vivir encuentra su origen en el *sumak kawsay*, pues ambos movilizan la idea de armonía entre los pares. Como menciona Oviedo, esta armonía encuentra su fuente en la reciprocidad y la relación proporcional, lo que moviliza inexorablemente los principios andinos de reciprocidad y de complementariedad (2016, p. 159). Según el cons-

6 Esto se da bajo la forma de normas comunitarias que se refuerzan por una tradición oral antigua, tal es el caso de la reciprocidad (*ranti ranti*), del compartir (*karanakuy*) y de la reunión (*tantanakuy*) (Yépez, 2015, p. 29).

7 Sobre todo después de los debates políticos que prepararon las asambleas constituyentes del 2008 en Ecuador y del 2009 en Bolivia.

titucionalista ecuatoriano R. Ávila Santamaría, el buen vivir está estrechamente relacionado con la inclusión social bajo una perspectiva intercultural. El buen vivir podría ser, por tanto, la relación directa entre los derechos y un modelo de desarrollo alternativo, que defiende la dignidad de la vida, lejos del cúmulo de riqueza y de la competencia (2012, p. 99). Para el constitucionalista R. Burneo, el buen vivir se acerca al bien común, que es el vínculo de apoyo y de respeto mutuo. Cuando el bien común caracteriza las relaciones interpersonales, asistimos a la formación de la unidad familiar, intrafamiliar o social, como una especie de conglomerado indisoluble que persigue un objetivo común (2012, p. 35).

2. El fenómeno de la transposición de la reciprocidad social andina en el derecho

Es muy importante tener en cuenta aquí la actualidad del *ayllu* en América andina y, por lo tanto, de la reciprocidad y de la *minka*. En efecto, a pesar de que los colonizadores españoles desordenaron la organización económica y social inca, las prácticas del *ayllu* han persistido y sobrevivido (Rostworowski, 2006, p. 180). Las comunidades que están más alejadas de los centros de poder son a la vez las más pobres y las más impregnadas por los principios originales andinos. Por lo tanto, no es insignificante constatar que en los lugares donde sobrevive el *ayllu*, este constituye la base económica y social gracias al trabajo común y solidario de sus miembros (Castro, 1936, p. 184).

No obstante, no se puede ignorar que los nuevos intercambios aportan cada vez más cambios de estatus social, de profesión, de relaciones, lo cual tiene un impacto en las percepciones y la interacción social, y causa un cambio en los valores (Alberti & Cotler, 1972, p. 92). Respecto de este tema, las investigaciones, realizadas en 1971 por J. Cotler y Alberti G., llegaron a la conclusión de que la educación tenía un impacto sobre el cambio de los valores andinos que se veían sustituidas por las ideas individualistas y de consumo. Sin embargo, la solidaridad social indígena no se ha visto afectada por este fenómeno de “modernización” (1972, p. 95).

A diferencia de lo que sucede en el Perú del siglo XXI, en 1967, el entonces Instituto Nacional de Planificación (bajo la autoridad de la presidencia de la República de Perú) elaboró un estudio sobre la realidad nacional peruana que determinó la existencia de una estratificación social. Este fenómeno respondía a las cuestiones de diferencia material, sin embargo, el estudio advirtió que en el

caso peruano esta estratificación social también dependía de la multipolaridad de cultura nacional:

“la heterogeneidad cultural determina los sectores sociales que viven en contextos tradicionales, infraestructuras e ideas completamente diferentes los unos de los otros [...] con poca o ninguna comunicación e interacciones [entre] la cultura costera occidentalizada, las culturas andinas tradicionales que tienen una base quechua y aymara, y la cultura de las tribus amazónicas que se dividen en una serie de subculturas regionales o locales” (1967, pp. 99-100).

En este sentido, el Plan de Desarrollo Económico y Social 1967-1970 describía el funcionamiento de la solidaridad social de las culturas indígenas andinas como un sistema basado en la homogeneidad social y cultural, y en experiencias que determinan objetivos comunes a cada sociedad local. Como resultado de ello, se tiene la institución del trabajo conjunto (*minka, minga*, faena, cooperación popular, etc.), por la ayuda mutua que opera principalmente dentro de la familia extensa (*ayllu, ayni, uajate, uyai*) (INP, 1967, p. 115). Desde otro punto de vista, la cultura nacional occidentalizada, fruto del mestizaje, cumplía con características diferentes de la cultura andina. Según el INP, no se basaba en las semejanzas sociales y culturales; por el contrario, se basa en la diferenciación y división social del trabajo que genera dependencia de unos y otros (1967, p. 117).

Esto muestra claramente que, a pesar de su ausencia en los territorios rurales indígenas, el Estado peruano era consciente de que existía una organización de la solidaridad social inherente a las instituciones tradicionales. Es por ello que el Instituto Nacional de Planificación Peruano señaló que cualquier plan para el desarrollo indígena no partiría de la nada porque podría encontrar apoyo en las instituciones, ideas y valores locales (1967, p. 2015). Estas conclusiones que datan de hace cincuenta años son de suma actualidad en la medida que en el Perú subsiste (con sendas excepciones) la solidaridad familiar y comunitaria.⁸ Así,

“los hijos mantienen a sus padres en la vejez, la madre de familia presta servicios de salud a todos sus miembros y, con frecuencia, la comunidad local es la encargada de integrar, tolerar y alimentar a los alcohólicos, minusválidos y desquiciados incapaces de velar por su propio mantenimiento”. (Anderson, 2011, p. 305).

8 Sobre ejemplos concretos de acciones aparentadas a la solidaridad comunitaria en el distrito de Amantani (Región Puno), véase González, C. (2013) El derecho consuetudinario frente al derecho nacional. Sevilla: CR-Universidad Nacional de Costa Rica.

Sin que esto signifique un absurdo regreso a las instituciones incaicas, la propuesta consiste en trabajar en la comprensión de las lógicas y sistemas andinos que una gran parte de la población aplica intuitivamente, para así construir el sistema social peruano del siglo XXI. En ese sentido, así como el expresidente Belaúnde rescató la *minka*, al convertirla en “cooperación popular”, se podrían rescatar otras instituciones andinas para que el Estado las adapte a una forma útil y actual (Tamayo, 1992, p. 117).

Mientras que el constitucionalismo peruano contemporáneo es sumamente conservador con relación a la cuestión social y sus normas infraconstitucionales son aún el reflejo de realidades alejadas, en algunos países vecinos con características de diversidad similares a las de Perú, se observa el impacto del “nuevo constitucionalismo latinoamericano” en cuanto a la inclusión de las lógicas andinas (Carraud, 2005, p. 167). Por ejemplo, en el caso del proceso constituyente de Ecuador (2008), se plantea la cuestión de saber si los principios del pensamiento andino pueden ser fuente de derechos. De manera más concreta, se plantea la cuestión de saber si el *buen vivir* puede ser sinónimo de derechos sociales. Siguiendo el análisis de C. Silva Portero, y teniendo en cuenta la clasificación temática de la Constitución ecuatoriana, los derechos del *buen vivir* parecen sustituir a los derechos sociales (noción ahora ausente en las categorías que componen la dicha Constitución). Por ejemplo, el derecho a la alimentación, a la educación y a la vivienda encaja en la categoría de los derechos del *buen vivir* (Silva-Portero, 2009, p. 126). Sin embargo, aunque similares, el *buen vivir* tiene en cuenta un paradigma filosófico alternativo,⁹ lo que se traduce en una ampliación del reconocimiento de los derechos sociales (Silva-Portero, 2009, pp. 151-152). R. Ávila Santamaría menciona, por ejemplo, el caso del derecho a la salud que en la tradición constitucional se ha considerado garantizado mediante la seguridad alimentaria y el derecho al agua, mediante el fomento de un medioambiente sano y mediante el acceso a servicios sanitarios. Mientras que el *buen vivir* implica derechos “autónomos”, asimismo, el derecho al agua excede el derecho a la salud y es considerado como un derecho “independiente”, lo mismo ocurre con el derecho a un medioambiente sano, etc. (Ávila, 2012, pp. 99-100).

Cierto es que la exigibilidad de estos derechos es más difícil de resolver en la medida que «implican una mayor determinación judicial y un pulso político

9 A. Acosta, quien fue presidente de la Asamblea constituyente ecuatoriana en 2008, dice que el *buen vivir* es una propuesta proveniente de la periferia, sobre todo, del mundo indígena (Acosta, 2014, p. 50).

mayor por parte de los jueces” (Ávila, 2012, p. 219). En efecto, ¿cómo resolver los casos de violación del derecho a la vivienda, al agua o a la seguridad social universal? “Lo más fácil, es no resolverlos, pero también es lo más perverso porque desnaturaliza los derechos, el Estado de derecho constitucional y la justicia» (Ávila, 2012, p. 219).

3. La constitucionalización de las lógicas sociales andinas en Ecuador y Bolivia

El patrimonio de ciencias jurídicas y de ciencias sociales en general admite fácilmente que las constituciones de un Estado son el resultado de una delimitación entre el mundo jurídico posible y el mundo jurídicamente indeterminado (Ferreira, 2012, p. 140). De tal manera que el derecho constitucional, en su concepción clásica, tiene dos características culturales: en primer lugar, proporciona una serie de derechos que son el resultado de logros sociales que provienen de los Estados fundadores del derecho constitucional; y, en segundo lugar, requiere que el hombre sea el elemento central de las preocupaciones del Estado contemporáneo. Lo cual, para N. Bobbio, lleva al antropocentrismo constitucional (1991, p. 10).

Estas dos características conciernen al derecho constitucional tradicional, pero también (lo cual es sorprendente) al nuevo constitucionalismo latinoamericano, especialmente cuando se refiere a su etapa inicial. Será únicamente a partir del principio del siglo XXI cuando surgirá en América andina (Ecuador 2008 y Bolivia 2009) una variante del nuevo constitucionalismo latinoamericano que no deja de lado los elementos característicos del Estado de derecho social y de justicia. Pero que también incluye principios fundamentales de la tradición cultural andina.

Ecuador y Bolivia tienen características comunes útiles para un trabajo comparativo: ambos Estados sufrieron situaciones de agitación política durante el siglo XX, que se acentuaron debido a graves problemas económicos y de gestión pública durante la década de 1990. Una cantidad significativa de la población de ambos países es indígena o de origen indígena. Ambos Estados son económicamente dependientes de las materias primas (petróleo, gas, minerales) y están poco industrializados; las disparidades económicas entre los grupos sociales están profundamente marcadas y siguen un patrón de distribución similar al de la época colonial. Asimismo, hay una fuerte reivindicación política por parte de

las poblaciones indígenas y nativas que piden un cambio en los métodos de relación entre el Estado y los ciudadanos; gobiernos (de tipo) progresistas y abiertos a la multiculturalidad llegan al poder y convocan una Asamblea Constituyente. Estas características hacen necesario el estudio común de estos dos nuevos fenómenos constitucionalistas latinoamericanos.

Está claro que en el caso de los procesos constituyentes de Ecuador y de Bolivia, los respectivos actores han insistido fuertemente sobre la necesidad de cambiar el paradigma de “Estado que destruye”, sustituyéndolo por el de “Estado que construye” (Viciano-Pastor & Martínez-Dalmau, 2015, p. 39). Entiéndase, que construye al sistema de protección multidimensional. Si se aplicara esta premisa al caso de especie peruano (que es la dotación de un modelo de inclusión social), probablemente se entendería que la creación de normas de inclusión social no puede hacerse a espaldas de lo que ya existe y funciona (al menos parcialmente), ya que mantener esta actitud desembocaría en una destrucción paulatina de una propuesta peruana que ha sabido dar frutos, para dar prioridad a una propuesta importada de la cual solo existen especulaciones de resultados.

En derecho comparado, el caso de la Constitución de Ecuador resulta ser interesante porque la noción de *buen vivir* incluye —y en alguna medida reemplaza— a la clásica noción de derechos sociales, lo que significa que el constituyente ecuatoriano ha pensado que el desarrollo de los derechos sociales es esencial para el desarrollo del ser humano (Consejo Nacional de Planificación, 2009, pp. 32-33). En el caso de Bolivia, el texto introductorio que precede a la Constitución¹⁰ evoca una lógica de inclusión social: el fin de los privilegios para que todos alcancen el “vivir bien” y quede fuera el “vivir mejor” que reaviva la lógica de que se quiera vivir por encima de los demás.

Aprovechando las ideas originarias del *buen vivir*, la Constitución ecuatoriana aparece como innovadora. Asimismo, la clasificación clásica de los derechos económicos, sociales y culturales se ve sustituida por “los derechos del *buen vivir*”. Sin duda, para evitar cualquier idea de jerarquía, estos derechos vienen descritos por orden alfabético: el derecho al agua (art. 12), a la alimentación (art. 13), a la educación (art. 26-29), a la vivienda (art. 30-32), al trabajo y a la

10 Esta introducción no posee valor jurídico alguno, ni siquiera referencial, en vista de que el texto no proviene del Ejecutivo y que no fue objeto de aprobación alguna por parte del poder constituyente.

seguridad social (art. 33-34). El *buen vivir*, como se entiende en la Constitución ecuatoriana, parece referirse a la inclusión social y a la igualdad de oportunidades materiales para todos.¹¹

En este sentido, teniendo en cuenta las disparidades sociales y la tasa de pobreza en Ecuador, el constituyente ha proclamado unos derechos sociales muy ambiciosos. Así pues, el acceso a los servicios de salud es un derecho universal (art. 2, 363 y 369); la alimentación, cuya noción está generalmente ausente en las constituciones, se proclama como un derecho de acceso a los alimentos y al agua, pero no se garantiza el acceso directo a estos; el derecho a la educación gratuita se proporciona hasta el nivel superior en el sector público (art. 28 y 356 párr. 1) y con tarifas del sector privado que permitan la inclusión social (art. 356 al. 4); el derecho a la vivienda prevé una vivienda digna (art. 30) y obliga al Estado a crear las condiciones para que este derecho sea efectivo. Sin embargo, esto tampoco significa que se pueda exigir un alojamiento al Estado (art. 375 y 376). Además, en Ecuador y Bolivia, el derecho de propiedad está sujeto a una función social (arts. 344 y s. de la Constitución ecuatoriana, art. 56 de la Constitución boliviana), lo cual tiene una incidencia en la utilidad que debe tener la propiedad para la sociedad y no solo para el individuo propietario.

El caso de Bolivia es similar ya que las garantías sociales no se basan en el *buen vivir*, pero siguen siendo parecidas a las de Ecuador. Así, Bolivia proclama la universalidad en tema de alimentación (art. 16), de educación (art. 17), de salud (art. 18), de vivienda (art. 19) y de derecho a un trabajo digno (art. 46). Sin renunciar al esquema tradicional de solidaridad intrafamiliar e interfamiliar andino, Bolivia ha incluido la corresponsabilidad social de la familia en su Constitución. Así, los constituyentes bolivianos han tenido la diligencia de reconocer la existencia de una responsabilidad compartida entre el Estado, la sociedad y la familia en materia de derechos del niño (art. 60); derechos de las personas con discapacidad (arts. 70 y 71); así como el deber de asistencia, protección y educación de los hijos (art. 108-9), y, de manera recíproca, un deber de asistencia, de protección y de socorro a los ascendientes (art. 108-10). Cabe destacar aquí que este reconocimiento constitucional de responsabilidad compartida entre sociedad, familia y comunidad sería muy difícil de hacer aceptar en Occidente: o los Estados occidentales se circunscriben a una filosofía de libertad ortodoxa

11 Obsérvese que el título VII de la Constitución ecuatoriana es "Régimen del Buen vivir" y que su capítulo primero se denomina "Inclusión y equidad".

que hace que el individuo sea único responsable de su propio progreso; o se circunscriben a una filosofía social de tipo jacobina que otorga responsabilidades de protección social solo al Estado mas no a entes intermedios.

En el caso de Ecuador, la tradición de solidaridad familiar se manifiesta menos en la Constitución. Solo el artículo 83-16 prevé una responsabilidad “de proporcionar asistencia, alimentar, educar y mantener a sus hijos [...] lo cual será correspondido por los niños cuando los padres lo necesiten”. Esto se complementa con un deseo de responsabilidad compartida entre el Estado, la sociedad y la familia en relación con el desarrollo de los niños (art. 44); la igualdad de oportunidades para personas con discapacidad (art. 47), aunque en este último caso, el Estado asume solo la responsabilidad de las políticas de prevención y de algunos derechos sociales (como por ejemplo, garantizar el derecho a la educación especializada para las personas con discapacidad intelectual - s. 47-8).

Referencias bibliográficas

- Acosta, A. (2009). Presentación. En A. Acosta & E. Martínez (Comp.), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo* (pp. 7-18). Quito: Abya-Yala.
- Acosta, A. (2014). *Le Buen Vivir. Pour imaginer d'autres mondes*. París: Les Editions Utopía.
- Alberti, G. & Cotler, J. (1972). *Aspectos sociales de la educación rural en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Anderson, J. (2011). Ni bienestar, ni equidad: los fundamentos de la política social peruana. *Pobreza y políticas sociales en el Perú*. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.
- Asamblea Constituyente Ecuatoriana (2008). Título VII. Régimen del *Buen vivir*. *Constitución de Ecuador*. Quito: Constitución de Ecuador.
- Ávila-Santamaría, R. (2012). *Los derechos y sus garantías: ensayos críticos*. Quito: Corte Constitucional para el período de transición-CEDEC.
- Baudin, L. (1962). *El imperio socialista de los Incas*. París: Zig-Zag.
- Belaúnde, V. A. (1923). Incan Communism and Bolvechism. *The Rice Institut Pamphlet*, 10, 181–201.
- Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- Burneo, R. (2012). *Derecho constitucional del Ecuador*. Quito: CEP.
- Carraud, M. (2005). Les mutations constitutionnelles récentes dans les États andins. En Bernard, M.-J. & Carraud, M., *Justice et démocratie en Amérique latine*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Castro-Pozo, H. (1936). *Del ayllu al cooperativismo socialista*, vol. II. Lima: Ediciones Peisa.
- Consejo nacional de Planificación (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Quito: SENPLADES.
- Descola, J. (1977). *La vie quotidienne au Pérou au temps des espagnols 1710-1820*. Ginebra: Famot.

- Estermann, J. (2015). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Ferreira, R. (2012). Discurso sobre el derecho constitucional. Colores primarios. *Cuestiones Constitucionales*, 29, 109-161.
- Garcilaso de la Vega, I. [1609] (1982). *Commentaires Royaux sur le Pérou des Incas*. Lima: Maspero.
- González, C. (2013). *El derecho consuetudinario frente al derecho nacional*. Sevilla: CR Universidad Nacional de Costa Rica.
- Instituto Nacional de Planificación (1967). *Plan de desarrollo económico y social 1967-1970. Documento orientador*, Vol. 1. Lima: INP.
- Oviedo Freire, A. (2016). *Qué es el sumak kawsay. Más allá del antropocentrismo de derecha e izquierda*. Quito: Sumak editores.
- Pease, F. (2015). *Los Incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Perrin, G. (1985). La reconnaissance du droit à la protection sociale comme droit de l'homme. *Travail et société*, 10 (2), 240-275.
- Quiroga, D. (2009). Sumak kawsai. Hacia un nuevo pacto social en armonía con la Naturaleza. En A. Acosta & E. Martínez (Comp.), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- Rostworowski, M. (2006). *Ensayos de historia andina I*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Servet, J. M. (2007). Le principe de réciprocité chez Karl Polanyi, contribution à une définition de l'économie solidaire. *Revue Tiers Monde*, 190, 255-273.
- Silva-Portero, C. (2009). ¿Qué es el buen vivir en la Constitución?. En R. Ávila-Santamaría & J.-C. Trujillo-Vásquez (Eds.), *Constitución del 2008 en el contexto andino: análisis de la doctrina y el derecho comparado*. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Tamayo Herrera, J. (1992). *Historia General del Qosqo*. Cusco: Editorial mercantil.
- Valla, J.-C. (1976). *La civilisation des incas*. Genève: Editions Famot.

Viciano-Pastor, R. & Martínez-Dalmau, R. (2015). *Aspects généraux du nouveau constitutionnalisme latino-américain*. En C.-M. Herrera (Dir.), *Le constitutionnalisme latino-américain aujourd'hui: entre renouveau juridique et essor démocratique?* París: Editions Kimé.

Yépez-Morocho, P. (2015). *La cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Zea, L. (1991). *L'Amérique Latine face à l'Histoire*. Paris: Lierre & Coudrier Éditeur.