

Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay

Sumak Kawsay Yuyay



Antonio Luis Hidalgo-Capitán - Alejandro Guillén García - Nancy Deleg Guazha (Eds.)

Sumak Kawsay Yuyay

Antología

del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano

sobre Sumak Kawsay

Sumak Kawsay Yuyay

Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay

Antonio Luis Hidalgo-Capitán

Alejandro Guillén García

Nancy Deleg Guazha

(Editores)

Huelva y Cuenca - 2014



Sumak Kawsay Yuyay

Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay

Editores:

Antonio Luis Hidalgo Capitán

Alejandro Guillén García

Nancy Deleg Guazha

1ª Edición:

Centro de Investigación en Migraciones (CIM)

Universidad de Huelva

Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS)

Universidad de Cuenca

Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir (FIUCUHU)

E-mail: FIUCUHU@uhu.es - URL: <http://www.uhu.es/FIUCUHU>

Huelva y Cuenca, febrero 2014

Depósito Legal: H 19-2014.

ISBN: 978-84-616-8167-9

Huelva - España - 2014

Diseño de portada y maquetación: Antonio Luis Hidalgo-Capitán

***A los amawtas y yachaks andinos
por su legado***

El fin último del Sumak Kawsay es la libertad

Franco Viteri Gualinga

Presidente de Sarayaku - *Tayak Apu*

Sarayaku, Pastaza, Ecuador, 2003

TABLA DE CONTENIDOS

	Págs.
Presentación	11
<i>El indigenismo ecuatoriano y el Sumak Kawsay: entre el buen salvaje y la paja del páramo.</i>	13
Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén y Nancy Deleg (2014)	
Ensayo interpretativo	23
<i>El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay</i>	25
Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alexander Arias y Javier Ávila (2014)	
Antología de textos indigenistas	75
<i>El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro</i>	77
Sarayaku (2003)	
<i>El concepto del desarrollo sustentable y los pueblos indígenas</i>	103
Lourdes Tibán (2000)	
<i>La perspectiva de desarrollo sustentable desde las agencias de desarrollo y la forma de entender el desarrollo de los pueblos indígenas</i>	115
Silvia Tutillo (2002)	
<i>Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas</i>	127
Nina Pacari (2008)	
<i>El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo</i>	133
Pablo Dávalos (2008)	
<i>Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo</i>	143
Pablo Dávalos (2008)	
<i>Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir</i>	153
Mónica Chuji (2009)	
<i>El Sumak Kawsay</i>	159
Ariruma Kowii (2009)	

<i>Sumak Kawsay. La vida en plenitud</i> Luis Macas (2010)	169
<i>El Sumak Kawsay</i> Luis Macas (2010)	177
<i>El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador</i> Luis Maldonado (2010)	193
<i>Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir</i> Luis Maldonado (2010)	211
<i>Sumak Kawsay desde la visión de la mujer</i> Blanca Chancosa (2010)	221
<i>Sumak Kawsay versus desarrollo</i> Mónica Chuji (2010)	229
<i>Sumak Kawsay y mundo indígena</i> Humberto Cholango (2010)	237
<i>El Sumak Kawsay como proyecto político</i> Floresmilo Simbaña (2011)	245
<i>Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)</i> Pablo Dávalos (2011)	253
<i>El Buen Vivir posmoderno y el Sumakawsay ancestral</i> Atawallpa Oviedo (2011)	267
<i>Capitalismo, socialismo y armonicidad</i> Atawallpa Oviedo (2011)	297
<i>Sumak Kawsay para que tengamos vida</i> Nina Pacari (2013)	343
Bibliografía	357
<i>Referencias bibliográficas de textos indigenistas ecuatorianos sobre Sumak Kawsay</i> Ana Patricia Cubillo (2014)	359

PRESENTACIÓN



Antonio Luis Hidalgo-Capitán

(Sevilla, Andalucía, España, 1969)

Español. Blanco. Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales. Es Profesor Titular de Economía Aplicada en la Universidad de Huelva (España), especialista en Economía Política Global y Economía Política del Desarrollo. En la actualidad coordina el Proyecto FIUCUHU (Proyecto de Cooperación Interuniversitaria de Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de buen vivir y movilidad humana), y dentro de éste el Proyecto de Investigación PENBUI (El Pensamiento sobre el Buen Vivir y Mediciones Alternativas). En materia de Buen Vivir destaca la coautoría del libro *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS* (PYDLOS, 2012) y del artículo “Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay” (*Iconos*, 2014).



Mario Alejandro Guillén García

(Gualaceo, Azuay, Ecuador, 1946)

Ecuatoriano. Mestizo. Economista y Candidato a Doctor en Ciencias Económicas. Ha sido consultor del Fondo de Población de las Naciones Unidas, director del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Cuenca y asesor político en la Alcaldía de Cuenca. Es Profesor Investigador de la Universidad de Cuenca y Director del Programa Interdisciplinar de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS) de dicha Universidad. En la actualidad coordinada el Proyecto FIUCUHU (Proyecto de Cooperación Interuniversitaria de Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de buen vivir y movilidad humana), y dentro de éste el Proyecto de Investigación PENBUVI (El Pensamiento sobre el Buen Vivir y Mediciones Alternativas). En materia de Buen Vivir destacan la coautoría del libro *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS* (PYDLOS, 2012), y las ediciones de los libros *Retos del Buen Vivir* y *Construyendo el Buen Vivir*, ambos publicados por el PYDLOS en 2010 y 2012.



Nancy Rosario Deleg Guazha

(Oña, Azuay, Ecuador, 1985)

Ecuatoriana. Mestiza. Economista y Maestra en Desarrollo Local, con mención en Población y Territorio. Es investigadora del Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS) de la Universidad de Cuenca (Ecuador). En la actualidad es miembro de equipo de investigación PENBUVI del Proyecto FIUCUHU. En materia de Buen Vivir destaca su tesis de maestría “Análisis de las organizaciones productivas de la Parroquia Cochapata y su aporte en la construcción de la Economía Social y Solidaria” (Universidad de Cuenca, 2014).

**“El indigenismo ecuatoriano y el *Sumak Kawsay*:
entre el buen salvaje y la paja del páramo”**

Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén y Nancy Deleg
(2014)

*Pitishka urku uksha shina, kutin winakmi kanchik,
shinami, urku uksha shinawan pachamamata catachishun
Somos como la paja del páramo, que cortada vuelve a crecer,
y de paja del páramo sembraremos el mundo
Dolores Cacuango (Mamá Dulú), 1933*

*Así son salvajes esos pueblos (...).
Las leyes naturales dirigen su existencia (...).
Tampoco hay ricos, ni pobres (...).
Las palabras mismas que significan la mentira,
la traición, el disimulo, la avaricia,
la envidia, la detracción, el perdón,
les son desconocidas.*

Michel de Montaigne, *Ensayos. De los caníbales*, 1580

El indigenismo, como ideología política que reconoce la especificidad de lo indígena y el derecho de los indios a recibir un trato especial favorable que los compense por siglos de discriminación y marginación, ha tenido en Ecuador como principales exponentes al llamado “movimiento indígena”; dicho movimiento está conformado por un gran número de organizaciones indígenas, agrupadas a nivel nacional en la CONAIE, y tiene como principal brazo político al *Pachakutik*.

Tras la inclusión del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) en la Constitución de 2008, gracias entre otros muchos factores a la acción política de la CONAIE y el *Pachakutik*, el movimiento indígena ecuatoriano ha tomado dicho concepto como gran paraguas y estandarte de sus reivindicaciones políticas. La defensa del *Sumak Kawsay* aglutina ahora reivindicaciones tradicionales del indigenismo ecuatoriano tales como el Estado Plurinacional, la autodeterminación, el uso y puesta en valor de las lenguas indígenas, la cuidado de la *Pachamama* (naturaleza), el respeto de las tradiciones y costumbres indígenas, la organización comunitaria de la sociedad... En este sentido, la colocación del *Sumak Kawsay* en el centro del debate político ecuatoriano e, incluso, de las políticas públicas ecuatorianas (aunque esto último hay que tomarlo con ciertas reservas) puede considerarse como un gran logro del indigenismo, que, parafraseando a Dolores Cacuango ha sembrado la *paja del páramo* en la propia Constitución.

Pero la reivindicación del *Sumak Kawsay* ancestral como proyecto político de futuro tiene también algo de idealización de las formas de vidas tradicionales de los indígenas ecuatorianos; una cierta nostalgia romántica (en términos occidentales) del *paraíso perdido*. De hecho a muchos intelectuales occidentales el *Sumak Kawsay* les recuerda al *mito del buen salvaje*¹. Así, parafraseando a Michel de Montaigne, podríamos afirmar que el *Sumak Kawsay se rige por las leyes naturales* (armonía con la naturaleza) y bajo él no debe haber *ni ricos, ni pobres*, ni se conocerían *la mentira, el robo o la pereza* (armonía con la comunidad).

Así, el *Sumak Kawsay* es, en cierto modo, fruto de una curiosa hibridación entre *la metáfora de la paja del páramo* y el *mito del buen salvaje*, conseguida gracias al saber hacer de los intelectuales y dirigentes del movimiento indígena que han sabido moverse adecuadamente tanto dentro del paradigma cultural occidental como dentro del paradigma cultural indígena. Dichos intelectuales y dirigentes, libres de mediadores y de ventrílocuos, han sido capaces de trasladar a la sociedad ecuatoriana en particular, y al mundo en general, con voz propia, el rico pensamiento indígena sobre el *Sumak Kawsay* como alternativa al desarrollo. Un pensamiento indígena e indigenista que, por otra parte, difiere de los fundamentos intelectuales del socialismo y del ecologismo, ambos vinculados con la cultura occidental, pese a tener elementos de coincidencia.

Sin embargo, dicho pensamiento, si bien ha sido hecho público, está disperso en muy diversos medios y formatos, haciendo difícil poder tener una visión de conjunto del mismo. Para paliar en parte este inconveniente ha sido elaborada esta antología, que pretende no sólo poner de manifiesto la existencia de un pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay*, sino ponerlo en valor como el gran aporte intelectual que éste supone para el gran campo de la Economía Política del Desarrollo.

Así, esta antología comienza con un ensayo interpretativo denominado “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre *Sumak Kawsay*”, elaborado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán (de la Universidad de Huelva, España) y Alexander Arias y Javier Ávila (de la Universidad de Cuenca, Ecuador). A dicho ensayo le sigue la antología propiamente dicha, formada por veinte textos indigenistas sobre el *Sumak Kawsay* considerados por los editores como los más relevantes y cuyos autores y editores amablemente han aceptado su inclusión en esta compilación. Dichos textos vienen precedidos de una nota biográfica de sus autores (formato que se ha seguido igualmente en el resto de los trabajos que forman parte de este documento).

¹ No compartimos todas ideas implícitas en el *mito del buen salvaje*, pero tampoco ignoramos la idealización implícita en la propuesta del *Sumak Kawsay*.

Los textos de la antología aparecen ordenados cronológicamente en función de su fecha de publicación o difusión, con excepción del primero de ellos. La antología estaba diseñada para comenzar con el artículo “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, del año 2000, elaborado por el primer intelectual indigenista en defender el *Sumak Kawsay* como alternativa al desarrollo, Carlos Viteri²; sin embargo, Carlos Viteri declinó la invitación para participar en esta publicación³. En su lugar se optó por incluir un texto de 2003 de autoría colectiva del Pueblo Kichwa de Sarayaku, al que pertenece Carlos Viteri, denominado *El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*, y que recoge la concepción del *Sumak Kawsay* de dicho pueblo, de donde emana la aportación de Carlos Viteri.

A este documento le siguen dos trabajos dedicados a cuestionar la propuesta del desarrollo sustentable y a plantear una alternativa indígena al mismo, aunque sin emplear la expresión *Sumak Kawsay*; se trata de “El concepto del desarrollo sustentable y los pueblos indígenas” de Lourdes Tibán, publicado en 2000, y de “La perspectiva de desarrollo sustentable desde las agencias de desarrollo y la forma de entender el desarrollo de los pueblos indígenas”, de Silvia Tutillo, publicado en 2002.

Habrá que esperar después hasta 2008, en pleno debate constituyente para encontrar nuevas aportaciones indigenistas. Una de ellas sería “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas” de la entonces magistrada del

² Carlos Eloy Viteri Gualinga (Sarayaku, Pastaza, Ecuador, 1962). Ecuatoriano. Indígena *kichwa* amazónico. Licenciado en Antropología. Ha sido consultor de organismos nacionales e internacionales, asesor parlamentario del *Pachakutik*, editorialista del *Diario Hoy*, funcionario de la Unidad de Pueblos Indígenas del Departamento de Desarrollo Sostenible del Banco Interamericano de Desarrollo y Secretario Ejecutivo del Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico. En la actualidad es Asambleísta Nacional por Alianza PAÍS y Presidente de la Comisión de Biodiversidad de la Asamblea Nacional. En materia de Buen Vivir destaca su breve trabajo “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, elaborado y difundido en el año 2000 y varias veces publicado en 2002, 2003, 2004, 2005 y 2006; también es autor de la tesis de licenciatura inédita *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*, presentada en el año 2003 en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito; y en 2003 concedió una entrevista sobre “La Comunidad Indígena y el desarrollo”, en la que abunda en la idea del Buen Vivir.

³ No obstante, dicho documento es fácil de localizar en Internet (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30510310>) y fue ampliamente difundido entre 2000 y 2006 [Viteri, Carlos (2000): “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, (mimeo), Taller sobre “Proyectos Productivos Sustentables en la Amazonía”, Quito; Viteri, Carlos (2002): “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, *Polis. Revista Latinoamericana*, 3; Viteri, Carlos (2003): “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, *The Communication Initiative Network*; Viteri, Carlos (2004): “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, *Diario Hoy*, 05/07/2004, Quito, Ecuador; Viteri, Carlos (2005): “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, *Pueblos indígenas y educación*, 56: 25-32; y Viteri, Carlos (2006): “Ecuador. Concepto de desarrollo según la cosmovisión indígena”, *Actualidad Étnica*, 18/08/2006].

Tribunal Constitucional, Nina Pacari, en la que, si bien no se habla del *Sumak Kawsay* propiamente dicho, el concepto sí que late en su discurso. Del mismo año son los conocidos trabajos de Pablo Dávalos, “El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo” y “Reflexiones sobre el *Sumak Kawsay* (el Buen Vivir)”, el cual, pese a no ser indígena, sí que es indigenista y uno de los más brillantes y polémicos intelectuales ecuatorianos (por sus ricas y transgresoras reflexiones).

A partir de la aprobación de la Constitución ecuatoriana comienzan a proliferar los trabajos publicados por intelectuales indigenistas. En 2009 destacan los trabajos de la ex asambleísta constituyente, Mónica Chuji, “Modernidad, desarrollo, interculturalidad y *Sumak Kawsay* o Buen Vivir” y del entonces subsecretario de Educación de los Pueblos Indígenas, Ariruma Kowii, “El *Sumak Kawsay*”. En 2010 destacan un importante número de trabajos de los grandes líderes del movimiento indígena ecuatoriano. Así el ex candidato presidencial, Luis Macas, publica “*Sumak Kawsay*. La vida en plenitud” y “El *Sumak Kawsay*”, el ex secretario de CODENPE, Luis Maldonado, divulga “El *Sumak Kawsay* / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador” e “Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir”, la emblemática Blanca Chancosa hace lo propio con “*Sumak Kawsay* desde la visión de la mujer”, al igual que Mónica Chuji, con “*Sumak Kawsay* versus desarrollo”, y el Presidente de la CONAIE, Humberto Cholango, con “*Sumak Kawsay* y mundo indígena”.

Tras dicha eclosión intelectual, en 2011, Floresmilo Simbaña publica “El *Sumak Kawsay* como proyecto político”, Pablo Dávalos hace lo propio con “*Sumak Kawsay* (La Vida en Plenitud)” y el autodefinido como “indígena blanco” y *wakakue*, Atawallpa Oviedo, publica su conocido libro *Qué es el sumaKawsay*, al que pertenecen los capítulos “El Buen Vivir posmoderno y el *Sumakawsay* ancestral” y “Capitalismo, socialismo y armonicidad”. Por último se incluye la transcripción de una conferencia de Nina Pacari del año 2013, “*Sumak Kawsay* para que tengamos vida”.

El trabajo se cierra con un apartado de bibliografía, que recoge diferentes “Referencias bibliográficas de textos indigenistas ecuatorianos sobre *Sumak Kawsay*”, elaborado por Ana Patricia Cubillo, de la Universidad de Huelva.

La publicación de este documento forma parte del Proyecto de Investigación “El Pensamiento sobre el Buen Vivir y Mediciones Alternativas” (PENBUVI), que a su vez es una de las actividades del Proyecto FIUCUHU, un proyecto de cooperación interuniversitaria para el fortalecimiento institucional (formación e investigación) de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir, del que forman parte docentes e investigadores de las Universidades de Huelva (España) y Cuenca (Ecuador) y que se encuentra financiado por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AACID).

La gestión del Proyecto FIUCUHU dentro de la Universidad de Cuenca la lleva el PYDLOS (Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable de la Universidad de Cuenca). El PYDLOS es un espacio académico, con experiencia de 30 años en el ámbito de las Ciencias Sociales enfocado en temas de población, territorio y pensamiento crítico al desarrollo, dedicado a la investigación, formación y vinculación con la sociedad posicionado como un actor académico referente en el ámbito local, regional, nacional e internacional que aporta a la construcción de una sociedad equitativa, solidaria y eficiente. En la actualidad, el Buen Vivir se ha convertido en el principal eje vertebrador de las actividades académicas del PYDLOS, siendo éste el tema central de diferentes cursos, encuentros, proyectos de investigación y publicaciones.

La gestión del Proyecto FIUCUHU dentro de la Universidad de Huelva la lleva el CIM (Centro de Investigación en Migraciones de la Universidad de Huelva). El CIM es un centro pluridisciplinar e interdisciplinar, cuyo principal objetivo es el estudio de todo tipo de movimientos poblacionales, tanto en el tiempo como en el espacio, así como la lucha contra la discriminación, estigmatización y consiguiente exclusión social. El centro, acreditado e inscrito en el Registro de Agentes del Sistema Andaluz del Conocimiento, está compuesto por varios grupos de investigación pertenecientes al Plan Andaluz de Investigación de la Junta de Andalucía, de las áreas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas.

ENSAYO INTERPRETATIVO



Antonio Luis Hidalgo-Capitán

(Sevilla, Andalucía, España, 1969)

Español. Blanco. Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales. Es Profesor Titular de Economía Aplicada en la Universidad de Huelva (España), especialista en Economía Política Global y Economía Política del Desarrollo. En la actualidad coordina el Proyecto FIUCUHU (Proyecto de Cooperación Interuniversitaria de Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de buen vivir y movilidad humana), y dentro de éste el Proyecto de Investigación PENBUVI (El Pensamiento sobre el Buen Vivir y Mediciones Alternativas). En materia de Buen Vivir destaca la coautoría del libro *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS* (PYDLOS, 2012) y del artículo “Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay” (*Iconos*, 2014).



Francisco Alexander Arias Pellaroso

(Cuenca, Azuay, Ecuador, 1984)

Ecuatoriano. Mestizo. Economista y Maestro en Desarrollo Local, con mención en Población y Territorio. Es investigador del Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS) de la Universidad de Cuenca (Ecuador). En la actualidad es miembro de equipo de investigación PENBUVI del Proyecto FIUCUHU. En materia de Buen Vivir destaca su tesis de maestría “Generación de un sistema de indicadores con el enfoque del Buen Vivir en el cantón Pucará, provincia del Azuay, Ecuador, al año 2012” (Universidad de Cuenca, 2014).



Javier Alejandro Ávila Larrea

(Cuenca, Azuay, Ecuador, 1983)

Ecuatoriano. Mestizo. Economista y Maestro en Desarrollo Local, con mención en Población y Territorio. Es investigador del Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS) de la Universidad de Cuenca (Ecuador). En la actualidad es miembro de equipo de investigación PENBUVI del Proyecto FIUCUHU. En materia de Buen Vivir destacan la coautoría del libro *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS* (PYDLOS, 2012) y su tesis de maestría “Propuesta para la medición del bienestar, aplicación en la Provincia del Azuay – Ecuador: caso Nabón” (Universidad de Cuenca, 2014).

“El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay*”¹

Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alexander Arias y Javier Ávila
(2014)

Resumen

Este ensayo se dedica a analizar la corriente indigenista de pensamiento ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir). En ella hemos explicado cómo el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) no ha sido ni inventado, ni descubierto, sino enactuado y, posteriormente, reconstruido por los intelectuales indigenistas ecuatorianos. También hemos definido el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir), desde una perspectiva indigenista, como aquella filosofía de vida de los indígenas basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza, y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianidad vital. Además hemos explicado cómo el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) adquirió la condición de alternativa al desarrollo en el Ecuador durante la primera década del siglo XXI gracias a diversos factores (descrédito de los Estados-nación; emergencia del movimiento indígena; emergencia de los movimientos sociales alternativos; redacción de la Constitución; coincidencia de los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia; descrédito del concepto de desarrollo; y acceso de los intelectuales indígenas a la universidad). Y hemos identificado a los principales miembros de dicha corriente de pensamiento (Macas, Chancosa, Maldonado, Pacari, Kowii, Viteri, Tibán, Simbaña, Tutillo, Cholango, Chuji, Dávalos y Oviedo).

La caracterización del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay* la hemos realizado a partir de nueve criterios: la concepción del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) como filosofía de vida indígena; la concepción su concepto opuesto, el *Llaki Kawsay* (Mal Vivir) como vida desgraciada; la identificación de la identidad como variable clave del *Sumak Kawsay*; la identificación de la plurinacionalidad como estrategia política para alcanzar el *Sumak Kawsay*; la identificación de la re-indigenización de las comunidades indígenas como proceso para alcanzar y mantener el *Sumak Kawsay*; la identificación de la solidaridad, la generosidad y la reciprocidad como vías de financiación del *Sumak Kawsay*; la consideración de las relaciones económicas internacionales como complemento para el *Sumak Kawsay*; el rechazo de la

¹ Una primera versión de este documento fue presentado como comunicación a la XV Reunión de Economía Mundial, Santander, 5-7/06/2013.

monoeconomía ortodoxa occidental para comprender el *Sumak Kawsay*; y el carácter sinérgico otorgado a la relación entre las distintas variables económicas, políticas, sociales, culturales, ambientales, espirituales, etc. en el *Sumak Kawsay*.

También se han analizado los principales tópicos de la literatura indigenista ecuatoriana sobre el *Sumak Kawsay*, tales como: el rechazo al concepto de desarrollo económico; el *Llaki Kawsay* (Mal Vivir); la economía autosuficiente, comunitaria, solidaria, equitativa y sostenible; la comunidad; la naturaleza; la complementariedad hombre-mujer; la interculturalidad; y la plurinacionalidad.

Introducción

El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir), como forma de vida en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos, es un concepto que representa la aspiración de muchos pueblos del *Abya Yala* (América Latina). Dicho concepto ha impactado en el ámbito académico de la Economía Política del Desarrollo (Hidalgo-Capitán, 2011) desde que fue consagrado en las Constituciones de Ecuador y de Bolivia en el año 2008. Este impacto está permitiendo conformar una Economía Política del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) como una propuesta “alternativa al desarrollo” surgida desde el pensamiento ancestral de los pueblos originarios andinos; propuesta que puede ser incardinada dentro de la denominada Escuela Alternativa de la Economía Política del Desarrollo (Hidalgo-Capitán, 2012).

Los primeros intelectuales que hicieron sus aportaciones al *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) fueron indígenas *kichwas* ecuatorianos, *aymaras* bolivianos y *quechuas* peruanos (Viteri, 2000; Yampara, 2001; Rengifo, 2002), pero desde entonces, y en particular desde 2008, otros muchos intelectuales, procedentes de diferentes países latinoamericanos y europeos y desde diferentes corrientes de pensamiento, han enriquecido la propuesta (Dávalos, 2008a; Gudynas, 2009; Tortosa, 2009; Boff, 2009; Escobar, 2009; Macas, 2010a; Chancosa, 2010; Acosta, 2010a; Ramírez, 2010; Oviedo, 2011; Lajo, 2011; Coraggio, 2011; Quijano, 2011...).

Dado que no es posible abordar en este trabajo todo el espectro intelectual de la Economía Política del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir), se ha optado por delimitar aquí nuestro objeto de estudio a las aportaciones del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el tema². Esta delimitación parte de la premisa de

² Hablamos del “pensamiento indigenista”, y no del “pensamiento indígena”, porque asumimos que se trata del pensamiento vinculado con el indigenismo (o indianismo), esto es, con la ideología política que defiende las reivindicaciones de los pueblos indígenas en el marco de los Estados-nación. No nos estamos refiriendo aquí a la corriente intelectual de blancos y mestizos que hasta mediados del siglo XX en los países andinos se proclamaba como defensora de los indios. Asumimos

que los intelectuales indigenistas ecuatorianos conforman una comunidad epistemológica, articulada en torno al movimiento indígena ecuatoriano (CODENPE³, CONAIE⁴, FENOCIN⁵, FEINE⁶, *Pachakutik*⁷, ICCI⁸, *Amawtay Wasi*⁹...) y diferenciada de la de los intelectuales indigenistas bolivianos y de otras comunidades epistemológicas no indigenistas ecuatorianas (socialistas, post-desarrollistas...) (Hidalgo-Capitán, 2012). Quedan al margen de esta investigación las relevantes aportaciones del pensamiento indigenista boliviano sobre el *Suma Qamaña*¹⁰, así como las aportaciones procedentes de otros intelectuales ecuatorianos, latinoamericanos y europeos dedicados al tema.

Llegados a este punto procede plantearnos una serie de preguntas que orienten la investigación sobre nuestro objeto delimitado de estudio. ¿Cómo aparece en el ámbito del conocimiento científico el concepto del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir)? ¿Qué es el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) desde la perspectiva indigenista? ¿Cómo emerge el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) como alternativa al desarrollo en Ecuador? ¿Cómo se configura la corriente de pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay*? Esta última pregunta podemos dividirla en otras tantas: ¿cuáles son sus principales referentes intelectuales?; ¿cuáles son los vínculos entre ellos?; ¿cuáles son los principales centros o espacios organizados de creación/divulgación de dicho pensamiento?; ¿cuáles son las principales formas de hacer público su pensamiento?; ¿cuáles son los principales documentos de divulgación del mismo?; ¿cuál es la concepción más o menos común del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre *Sumak Kawsay*?; y ¿cuáles son los principales tópicos de la versión indigenista ecuatoriana del *Sumak Kawsay*?

que se puede ser indigenista sin ser indígena, y no ser indigenista siendo indígena. No obstante, conviene señalar que los intelectuales indigenistas se consideran a sí mismos como intelectuales indígenas y no como intelectuales indigenistas.

³ Consejo de Desarrollo de las Naciones y Pueblos del Ecuador.

⁴ Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

⁵ Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras.

⁶ Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador.

⁷ Movimiento de Unidad Plurinacional *Pachakutik*.

⁸ Instituto Científico de Culturas Indígenas (*Amawta Runakunapak Yachay*).

⁹ Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "*Amawtay Wasi*" (Casa de la Sabiduría).

¹⁰ "*Suma Qamaña*" puede considerarse como la traducción al *aymara* de la expresión *kichwa* "*Sumak Kawsay*".

En este artículo, además de describir cómo surge el concepto del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) en el ámbito del conocimiento científico occidental, de definir dicho concepto y de identificar los factores que contribuyeron a la emergencia del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) como alternativa al desarrollo en Ecuador, hemos construido retrospectivamente la corriente indigenista ecuatoriana de pensamiento sobre el *Sumak Kawsay* por medio de la identificación de una concepción común, de sus principales pensadores, de los centros de creación/divulgación de su pensamiento, de los vínculos entre dichos intelectuales, de las formas de divulgar dicho pensamiento, de sus principales documentos y de los tópicos más importantes que se recogen en ellos.

Para ello, comenzamos realizando una serie de entrevistas a diversos intelectuales ecuatorianos especialistas en el tema del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) (Pablo Dávalos, Alberto Acosta, René Ramírez, Alejandro Guillén, Fernando Vega, Nirma Mancero...) que nos orientaron sobre los principales intelectuales, centros y medios. A partir de aquí realizamos una primera búsqueda bibliográfica, que ampliamos por medio de la técnica de bibliografía recursiva y luego delimitamos por medio de la técnica de referencias cruzadas. Además, revisamos todas las publicaciones referidas al tema publicadas por los autores, centros y medios de referencia identificados. De esta manera hemos localizado una importante relación de referencias del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay*. Posteriormente, hemos extraído del análisis de dichos textos, fundamentalmente de la bibliografía activa, pero también de la pasiva, la respuesta a las preguntas planteadas.

La principal limitación con la que nos hemos encontrado, y ello evidentemente introduce un sesgo en la investigación, es que gran parte del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay* se crea y se transmite de forma oral al interior de las comunidades, en *kichwa* o en otras lenguas indígenas, a partir de las enseñanzas de los *yachaks* y los *amawtas* (chamanes y sabios de las comunidades indígenas) y, por lo tanto, necesitamos de una *chaka* (puente) entre dicho conocimiento y el ámbito académico occidental. Dicho puente lo conforman los intelectuales indigenistas ecuatorianos formados indistintamente bajo el marco epistemológico occidental y el marco epistemológico andino, unos indígenas (Luis Macas, Blanca Chancosa, Nina Pacari, Luis Maldonado, Ariruma Kowii, Lourdes Tibán, Carlos Viteri, Humberto Cholango, Silvia Tutillo, Floresmilto Simbaña y Mónica Chují) y otros “indigenizados” (Pablo Dávalos y Atawallpa Oviedo)¹¹.

¹¹ Se trata de dos autores hispano-ecuatorianos (mestizo y blanco) que han sufrido un proceso de “indigenización”, es decir, que pese a estar formados bajo la matriz cultural occidental, han sido formados también bajo la matriz cultural indígena y han asumido como propios muchos de los valores y postulados de dicha matriz.

Agradecemos a dichos intelectuales la labor de divulgación que hacen, ya que gracias a ella los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas sobre el *Sumak Kawsay* se ponen a disposición de otros pueblos del mundo (Dávalos, 2008a; Chuji, 2011)... y de los académicos occidentales.

Sumak Kawsay: ¿invención, descubrimiento, recreación o enacción?¹²

Existe la creencia de que el *Sumak Kawsay* es una “invención” de algunos intelectuales indigenistas, por cuanto décadas de estudios antropológicos sobre los pueblos originarios andinos no han reflejado la existencia de dicho concepto como práctica social (Viola, 2011: 272). Así, alguna antropóloga occidental ha llegado a afirmar:

Yo considero que ese *suma qamaña* no existe, es una invención de Simón Yampara y no sé de quiénes más (...) [que] simplemente se dan por ideólogos del mundo indígena (...). He vivido 20 años en una comunidad cocalera en los Yungas y les juro jamás, nunca he escuchado la frase *suma qamaña* en una sola ocasión (A. Spedding, 08/03/2007, citada por Uzeda, 2010: 33).

Sin embargo, el hecho de que el *Sumak Kawsay* no haya sido “descubierto” por los antropólogos occidentales (Viola, 2011: 271-2) no significa que no estuviese ahí. El desconocimiento por parte de los intelectuales occidentales de la existencia de un fenómeno no significa necesariamente su inexistencia, máxime si otros intelectuales no occidentales son capaces de percibir dicho fenómeno¹³.

Y puede ser verdad que ciertos intelectuales indigenistas están “recreando” el *Sumak Kawsay*, a modo de “tradición inventada” (Viola, 2011: 272), a partir de ciertos restos de instituciones ancestrales indígenas que perviven en la actualidad; algo que sostiene también algún economista ecuatoriano al afirmar que la “noción del ‘*Sumak Kawsay*’ (...) ha sido retomada y recreada desde la confirmación de las vivencias ancestrales de los pueblos indígenas y de su forma de construir tanto su sociabilidad como su relación con la naturaleza” (Dávalos, 2011a: 201).

¹² El concepto de “enacción” fue acuñado por Varela et ál. (1991), en el ámbito la *fenomenología* (como enfoque epistemológico), para referirse al proceso mediante el cual un sujeto hace que emerja un fenómeno y se manifieste ante él por medio de la percepción de un objeto. Es decir, todos los fenómenos son fruto de la interacción entre el sujeto que observa y el objeto observado, o, lo que es lo mismo, de la “enacción”, y, por tanto, no son ni completamente objetivos, ni completamente subjetivos.

¹³ Sirva como ejemplo de ello el chiste gráfico popularizado dentro de la *Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular* en el que un indígena risueño traducía a su pueblo la palabras de un Cristóbal Colón recién llegado a su territorio “... dice que se llama Colón y que viene a descubrirnos” (véase Hidalgo-Capitán et ál., 2012: 32).

Pero no es menos cierto que el *Sumak Kawsay* sigue siendo una práctica social que rige la vida cotidiana de muchas comunidades indígenas, en especial, de aquellas que se encuentran más aisladas.

De hecho, mientras el sociólogo *aymara* boliviano Simón Yampara (2001) comenzaba a incluir en sus publicaciones la expresión *Suma Qamaña* y a teorizar sobre ella (“recreación”), el antropólogo *kichwa* amazónico ecuatoriano Carlos Viteri (2000) comenzaba a divulgar el concepto del *Sumak Kawsay*¹⁴ y a demostrar, posteriormente (Viteri, 2003)¹⁵, que seguía existiendo, tanto en el imaginario (ideal de vida), como en la práctica social del pueblo *Sarayaku* en la Amazonía ecuatoriana¹⁶.

*Súmak káusai*¹⁷ es ‘buen vivir’ o ‘vida armónica’[,] (...) aquello que los *sarayakuruna*¹⁸ conciben como el sentido ideal de la vida. Es un concepto formado por dos palabras: *súmak* [que significa] lo bueno, lo bello, lo armónico, lo perfecto, lo ideal y *káusai* [que significa] vida, existencia. [Esta expresión] (...) alude a una condición ideal de existencia sin carencias o crisis (...) [y a] una práctica social orientada para evitar caer justamente en condiciones aberrantes de existencia. (Viteri, 2003: 46-8).

El trabajo inédito de Viteri (2003)¹⁹ es probablemente la mejor sistematización del concepto del *Sumak Kawsay* realizada desde el análisis de una

¹⁴ Viteri (2000) comenzó utilizando la expresión “*Alli Kawsay*” en lugar de la expresión “*Sumak Kawsay*”, aunque identificándolos como sinónimos; sin embargo, posteriormente Viteri (2003) utiliza sólo la expresión “*Sumak Kawsay*”. La identificación de ambos conceptos y su traducción como “Buen Vivir” ha sido cuestionadas por otros autores (Macas, 2010b; Maldonado, 2010; Pacari, 2013), que sostienen que “*Alli Kawsay*” significa “Buen Vivir”, mientras que “*Sumak Kawsay*” significa “Vida en Plenitud”.

¹⁵ Viteri desarrolló su propuesta del *Sumak Kawsay* como “alternativa al desarrollo” en su tesis de licenciatura inédita (Viteri, 2003), aunque previamente había elaborado y difundido un documento más breve (Viteri, 2010) que recogía las ideas básicas analizadas en dicha tesis. No obstante, según se afirma en la reseña biografía de su Web: “Carlos Viteri Gualinga propuso en 1993 el *Sumak Kawsay* (vivir en abundancia, sabiduría y dignidad) como un nuevo paradigma para alcanzar el buen vivir, en armonía entre los pueblos y culturas y en equilibrio con la madre Naturaleza, frente al fracaso mundial de la ideología del ‘desarrollo’” (Viteri, 2012: Biografía).

¹⁶ En una línea similar destaca también el trabajo del ingeniero agrónomo *quechua* amazónico peruano Grimaldo Rengifo (2002) sobre el *Allin Kawsay* en determinadas comunidades *quechuas* y *aymaras* peruanas. Y también puede destacarse el texto de Marlon Santi *et al.* (2003), *El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*.

¹⁷ Viteri (2000 y 2003) escribe *Sumak Kawsay* como “*súmak káusai*”, probablemente debido al uso de la variante regional amazónica del *kichwa*.

¹⁸ *Sarayakuruna* significa la gente de *Sarayaku*, una localidad de la Amazonía ecuatoriana en la que, a comienzos del siglo XXI, aún persistía el *Sumak Kawsay* como ideal de vida y como práctica cotidiana, algo que ya se había perdido en muchas otras comunidades indígenas ecuatorianas como resultado del proceso de aculturación u occidentalización.

¹⁹ Se trata de su Tesis de Licenciatura en Antropología Aplicada denominada “*Súmak Káusai*. Una respuesta viable al desarrollo”, defendida en 2003 en la Universidad Politécnica Salesiana del

realidad social. Viteri (2003) no construye, ni recrea de forma subjetiva, el *Sumak Kawsay*; tampoco lo describe, ni lo representa de forma objetiva; sino que lo “enactúa”, es decir, que por medio de un proceso de percepción lo hace emerger (o manifestarse ante nosotros) como fenómeno social objeto de conocimiento científico.

Antes del trabajo de Viteri (2003) el *Sumak Kawsay* existía en la comunidad de *Sarayaku*, como puede comprobarse en *El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro* (Sarayaku, 2003), por lo que no es ninguna “invención” de los intelectuales indigenistas, pero no podía ser objeto de conocimiento científico (en el sentido occidental) al no haber sido percibido por ningún observador (observador científico occidental). Después de la elaboración de ambos documentos (Viteri, 2003; Sarayaku 2003), el *Sumak Kawsay* “emerge” como fenómeno y lo hace con tal intensidad que trasciende el ámbito comunitario de *Sarayaku* y de los pueblos indígenas, y se convierte en una institución reguladora de toda la sociedad ecuatoriana consagrada en la Constitución de Montecristi.

Y es tras la inclusión del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) en la Constitución del Ecuador en 2008, cuando dicho concepto comienza a ser “enriquecido” (mas no “inventado”) por diferentes intelectuales indigenistas, para tratar de convertirlo no sólo en el ideal de vida y en la práctica cotidiana de los *Sarayakuruna*, sino en el ideal de vida y en la práctica cotidiana del resto de los pueblos indígenas del Ecuador (y de otros países andinos), en muchos de los cuales “aunque persiste el nombre del *Sumak Kawsay* primigenio, sólo el nombre desnudo tenemos”²⁰ (Hidalgo-Capitán et ál., 2012: 17).

El significado del Sumak Kawsay (Buen Vivir) en su versión indigenista

El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) tiene, al menos, tres concepciones diferentes en Ecuador (Hidalgo-Capitán, 2012). La primera de dichas concepciones es como variante del Socialismo del Siglo XXI, en lo que se ha venido en denominar “Socialismo del *Sumak Kawsay*” (Ramírez, 2010). La segunda de estas concepciones es como una “utopía por construir” (Acosta, 2010b), con un planteamiento ecléctico a modo de *collage* postmoderno al que contribuyen indigenistas, campesinos, socialistas, ecologistas, feministas, pacifistas,

Ecuador y de la que existe copia de libre consulta en la Biblioteca Italo Gastaldi de la Sede de Quito de dicha universidad.

²⁰ Paráfrasis de “*Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*” (“Aunque persiste el nombre de la rosa primigenia, sólo el nombre desnudo tenemos”), las palabras finales de *El nombre de la rosa*, la famosa obra de Umberto Eco (1980: 400).

sindicalistas, teólogos de la liberación, etc. Y la tercera de estas concepciones, la genuina, es la que han difundido los intelectuales indigenistas ecuatorianos.

Según la concepción indigenista (Viteri, 2003: 41-52), el *Sumak Kawsay* ha de darse en un territorio en concreto que constituye un cosmos vital en el que interactúan elementos materiales y espirituales. Dicho territorio tiene tres esferas: la huerta (*chacra*) de la que se obtiene el sustento básico (*yuka* y otros alimentos, entre ellos la *chicha* de *yuka*²¹); la selva (*sacha*) de la que se obtiene la carne de caza como complemento de la dieta y otros materiales; y el agua terrestre (*yaku*) de la que se obtiene el agua de uso doméstico y el pescado como complemento de la dieta. Para obtener del territorio los recursos necesarios para el *Sumak Kawsay* se requiere de un buen manejo de los suelos, del bosque y de las aguas y ello está relacionado con una serie de elementos materiales y simbólicos²².

Para poder obtener del territorio los recursos necesarios para el *Sumak Kawsay* el indígena (*runa*) necesita tener fortaleza interior (*sámai*), conducta equilibrada (*sasi*), sabiduría (*yachai*), capacidad de comprensión (*ricsima*), visión de futuro (*muskui*), perseverancia (*ushai*) y compasión (*llakina*). Y todos estos elementos los va adquiriendo el indígena a lo largo de su vida por medio de un proceso de enseñanza/aprendizaje comunitario, basado en los mitos y en la experiencia, y denominado *yachachina* (Viteri, 2003: 53-65). Si el indígena posee todas estas cualidades (fortaleza, equilibrio, sabiduría, comprensión, visión, perseverancia y compasión) podrá interactuar con la huerta, con la selva y con las aguas para conseguir los recursos materiales imprescindibles, y nada más que los imprescindibles, para el *Sumak Kawsay*.

Pero el *Sumak Kawsay* tiene también una dimensión ética que está relacionada con una serie de valores sin los cuales aquél no podría mantenerse. Dichos valores son: la armonía doméstica, que se concreta en “comer, beber y hacer el amor” (*mikuna*, *upina* y *huarmita yukuna*); la solidaridad o compasión (*llakina*); la ayuda (*yanapana*); la generosidad (*kuna*); la obligación de recibir (*japina*); la reciprocidad (*kunakuna*²³); el consejo (*kamachi*); y la escucha (*uyana*) (Viteri, 2003: 66-71).

²¹ Mientras que en la Amazonía la base de la alimentación es la *yuka* y de ella se obtiene la *chicha* de *yuka*, en la Sierra la base de la alimentación es el maíz y de él se obtiene la *chicha* de maíz

²² En el caso de los *sarayakuruna*, éstos están basados en los mitos de *Nunguli* o espíritu de la huerta, del *Kushillu Supai Runa* o espíritu de la selva y de los *Tsumi* o espíritus de las aguas (Viteri, 2003: 74-7).

²³ El *kunakuna* también puede entenderse como *randi-randi* o *ranti-ranti* y como *maki-maki* o *maki purarina*, aunque en estos casos tiene la acepción de ayudarse mutuamente (Kowii, 2009: 3; Macas, 2010a: 14).

También podrían incluirse aquí los valores de la conocida trilogía andina “no seas perezoso, no seas mentiroso, no seas ladrón” (*ama killa, ama llulla, ama shua*) (Kowii, 2009: 3; Pacari, 2013); así como los cuatro principios incluidos simbólicamente en la *chakana* (cruz andina), la reciprocidad (*ranti-ranti*; que guía las relaciones sociales comunitarias de asistencia mutua), la integralidad (*pura*; que guía el pensamiento holístico de los indígenas), la complementariedad (*yananti*; que identifica a los opuestos no como elementos enfrentados sino como elementos complementarios) y la relacionalidad (*tinkuy*; que guía las decisión hacia el consenso) (Macas, 2010b: 29-31; Pacari, 2013²⁴).

El *Sumak Kawsay* requiere que exista una armonía en el seno de cada hogar, ya que si no hay un buen vivir en cada casa, no puede haber un buen vivir en la comunidad. También requiere de la solidaridad, que se traduce en las *mingas*, en ayudar a los que no tienen, en convidar, en compartir la cacería y en tratar de forma especial a ancianos y viudas; de esta forma el *Sumak Kawsay* se extiende hacia aquellos miembros de la comunidad que se encuentran en situación de necesidad. Esta solidaridad tiene otros valores relacionados como la ayuda (que se materializa en la *minga* y en *ayni*²⁵), la generosidad (que se materializa en el compartir objetos materiales y da prestigio a quien la practica), la obligación de recibir (que es la contrapartida de la generosidad, ya que rehusar la generosidad genera conflictos) y la reciprocidad (que, a diferencia de la generosidad, consiste en dar con la esperanza de recibir en un futuro indeterminado algo a cambio y que vincula a donante y receptor en una relación de intercambio que puede ser diferida en el tiempo).

Junto a estos valores se encuentran el consejo y la escucha. Los consejos, que son dados por miembros respetados de la comunidad, normalmente los mayores, tienen la misión de guiar y corregir los comportamientos de los demás miembros de la misma para alcanzar y mantener el *Sumak Kawsay*. Su contraparte es la escucha o seguimiento de los consejos que garantiza no sólo la adquisición de sabiduría, sino también el respeto de las normas sociales que conducen al *Sumak Kawsay*.

Teniendo todo esto en cuenta, el *Sumak Kawsay* se configura como la filosofía de vida del indígena basada en la búsqueda y el mantenimiento de la

²⁴ La definición de los principios recogidos en la *chakana* hecha por Pacari (2013) difiere de la de Macas (2010b: 29-31); aquí hemos utilizado la de Macas (2010b: 29-31).

²⁵ Mientras la *minga* o *minka* “se refiere al trabajo obligatorio que cada *ayllu* [o comunidad] debe cumplir con los intereses de la comunidad en obras que son de carácter colectivo como por ejemplo un canal de riego”, el *ayni* “se caracteriza por el sentido de solidaridad de la familia y de la comunidad, en labores específicas (...) que no demandan tiempos prolongados como por ejemplo el tejado de una casa” (Kowii, 2009: 3).

armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianidad vital.

Y dicha filosofía de vida que Viteri (2003) hace emerger como fenómeno social, y que existe en *Sarayaku* (o al menos existía a comienzos del siglo XXI), se supone común, aunque con matices, a la filosofía de vida de otras comunidades indígenas repartidas por todo el *Abya Yala* (América Latina) e, incluso, por otros continentes (África, Asia y Oceanía).

Pero esta filosofía de vida, que se supone presente aún en muchas comunidades indígenas, también ha desaparecido en otras comunidades como consecuencia de la aculturación a la que han sido sometidas; por eso, en ellas lo que procede es su recuperación, su reconstrucción, su recreación, bien a partir de los testimonios de los abuelos indígenas (*taitas* y *mamas*), bien a partir de los conocimientos conservados por los chamanes y los sabios (*yachaks* y *amawtas*), bien rellenando los vacíos conceptuales y sociales con conceptos y prácticas que persisten en otras comunidades menos aculturadas.

La emergencia del Sumak Kawsay (Buen Vivir) en Ecuador como alternativa indigenista al desarrollo

Si bien se puede afirmar que Viteri (2003) hizo emerger el *Sumak Kawsay* como fenómeno social, su transformación en una alternativa indigenista al desarrollo en el Ecuador se debió a otros muchos factores. Así, entre las causas que explicarían el surgimiento de una corriente de pensamiento indigenista sobre el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) en Ecuador durante la primera década del siglo XXI podemos identificar siete.

La primera sería el descrédito de los Estados-nación, como manifestación de la crisis de la Modernidad, ante la pérdida de su capacidad para regular las economías nacionales y para satisfacer las demandas de las sociedades nacionales, que terminó generando estrategias de resistencia ante las propuestas neoliberales desde los años noventa del siglo XX (Amin y Houtart, 2002).

La segunda sería la irrupción con fuerza del movimiento indígena ecuatoriano, como actor político de resistencia ante el neoliberalismo, y su articulación por medio de diferentes organizaciones (CONAIE, *Pachakutik*, ICCI, *Amawtay Wasi*...) en dichos años (Harnecker, 2011). Dentro de dicho movimiento conviene destacar la lucha del pueblo *kichwa* amazónico de *Sarayaku* frente a las compañías petroleras que habían “invadido” su territorio y causado serios perjuicios a la biodiversidad y a las comunidades indígenas allí asentadas (*Sarayaku*, 2003); algunos de los líderes indígenas de *Sarayaku* alcanzarían años

después una gran relevancia nacional colocando sus reivindicaciones y concepciones en el centro del debate político nacional²⁶.

La tercera sería la emergencia de los movimientos sociales alternativos al neoliberalismo en el Ecuador durante dichos años noventa, y su coordinación en 2007 bajo el Movimiento Alianza PAÍS, en clara sintonía con el movimiento indígena; esto les llevó a alcanzar la Presidencia de la República desde 2007, el control de la Asamblea Constituyente en 2007 y el control de la Asamblea Legislativa desde 2009 (Harnecker, 2011; Dávalos, 2012).

La cuarta sería la redacción de la Constitución de Montecristi en 2007 y 2008 por medio de un proceso participativo, que incluyó al movimiento indígena (representado por asambleístas constituyentes de Acuerdo PAÍS y *Pachakutik* y por las actuaciones de la CONAIE en el marco de los debates constituyentes²⁷) y que permitió incluir en la misma el concepto del Buen Vivir, como traducción de la expresión *kichwa Sumak Kawsay*²⁸ (Cortez, 2011).

²⁶ Marlon Santi, quien fuera Presidente de Sarayaku en 2003, fue elegido Presidente de la CONAIE en 2008, en pleno proceso constituyente; mientras que Mónica Chuji, quien fuera Secretaria de Comunicación de la Presidencia de la República en 2007, se convirtió ese mismo año en Asambleísta Constituyente y Presidenta de la Mesa de Recursos Naturales y Biodiversidad de dicha asamblea.

²⁷ La CONAIE organizó una gran manifestación frente la sede de la Asamblea Constituyente y presentó el documento *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*, en el que, de forma marginal, se incluían referencias al *Sumak Kawsay* (Buen Vivir); referencia tales como: "luchamos por la construcción de una sociedad post-capitalista y postcolonial, una sociedad que promueva el Buen Vivir transmitido de generación en generación por nuestros antiguos *taitas* y *mamas*, una sociedad que recupere las enseñanzas de sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra *Pacha Mama*" (CONAIE, 2007: 1); "la economía debe estar basada en principios ancestrales como el *Sumak Kawsay* que propone el buen vivir, en el principio de reciprocidad fomentado por las comunidades en prácticas como la *minga*, el *randy randy*, el cambia mano o *maki mañachi*" (CONAIE, 2007: 21).

²⁸ Algunos analistas (F. Vega, N. Mancero y A. Guillén, comunicación personal, 07/03/2013) señalan el papel fundamental del que fuera el primer Presidente de la Asamblea Constituyente, el economista ecuatoriano Alberto Acosta, en la inclusión del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) en la Constitución de 2008. Acosta conocía la propuesta de Carlos Viteri del *Sumak Kawsay* como alternativa al desarrollo, había hecho circular el documento inédito "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía" del año 2000 (luego publicado en 2002 en la *Revista Polis*) y había promocionado dicha idea en diferentes foros. Acosta también participó en la redacción del *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011*, en el cual se recogía por primera vez "un Buen Vivir en armonía con la naturaleza" como "un fin compartido" (Alianza PAÍS, 2006: 11). Otros analistas (Altmann, 2013: 291-4) destacan el papel desempeñado por Marlon Santi, como Presidente de la CONAIE en 2008, ya que, desde ese momento, el *Sumak Kawsay* pasó a ocupar un lugar mucho más relevante en las reivindicaciones constitucionales indígenas.

La quinta sería la coincidencia temporal de los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia y la existencia de asesores legislativos comunes²⁹ y que permitió el establecimiento de “vasos comunicantes” entre ambos procesos, de forma que la débil propuesta constitucional ecuatoriana del *Sumak Kawsay kichwa* se vio fortalecida por la inclusión en la Constitución boliviana del *Suma Qamaña aymara* (Hidalgo-Capitán et ál., 2012: 28-9).

La sexta sería el descrédito del concepto de “desarrollo” en el ámbito académico, como otra manifestación de la crisis de la Modernidad, que propició la emergencia del “post-desarrollo” como nuevo marco de referencia de las estrategias de organización económica, social y política alternativas al desarrollo (Sachs, 1992; Viteri, 2003; Escobar, 2009).

Y la séptima sería el acceso a la Universidad de un número cada vez mayor de intelectuales indigenistas que, en un primer momento, fortalecieron las estructuras del movimiento indígena y, posteriormente, comenzaron a reflexionar sobre el desarrollo, sobre su fracaso en la mejora de las condiciones de vida de las comunidades indígenas y sobre una alternativa indigenista al desarrollo, el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) (Viteri, 2000 y 2003; Tibán, 2000; Tutillo, 2002).

Es muy llamativa la falta de interés de los líderes tradicionales del movimiento indígena (Macas, Chancosa, Pacari, Maldonado, Tibán...) por el concepto del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) en un primer momento. Tampoco las organizaciones indígenas (CONAIE, *Pachakutik*, ICCI...) prestaron atención a dicho concepto antes de iniciarse el proceso constituyente, salvo una ligera referencia en el eslogan de la Universidad Intercultural *Amawtay Wasi*, “Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir”, y en su autodefinición como “parte del tejido vivo que entretejemos en la interculturalidad cósmica y que contribuye en la formación de talentos humanos que priorice una relación armónica entre la *Pachamama* y el *Runa*, sustentándose en [el] *Sumak Kawsanamanta Yachay* (bien vivir comunitario), como basamento de la comunidad científica” (*Amawtay Wasi*, 2013)³⁰. Y no es hasta la llegada a la Presidencia de la CONAIE de Marlon Santi, del pueblo de Sarayaku, en 2008 cuando el *Sumak Kawsay* cobra protagonismo dentro de las reivindicaciones indígenas (Altmann, 2013: 291-294).

Sin embargo, tras el aval constitucional, los principales intelectuales indigenistas (Kowii, 2009; Macas, 2010a; Chancosa, 2010; Maldonado, 2010;

²⁹ Como los constitucionalistas españoles Roberto Viciano Pastor y Rubén Martínez Dalmau, ambos profesores de la Universidad de Valencia y miembros del Centro de Estudios Políticos y Sociales.

³⁰ Cita tomada del apartado de “Antecedentes” de la página Web de la Universidad Intercultural *Amawtay Wasi* y que viene a coincidir con lo recogido en otros documentos (Sarango, 2008; *Amawtay Wasi*, 2004). La Universidad Intercultural *Amawtay Wasi* ha sido cerrada por el gobierno ecuatoriano en 2013 al considerar que no reunía suficientes parámetros de calidad.

Chuji, 2010; Cholango, 2010; Simbaña, 2011, Oviedo 2011a; Dávalos 2011a³¹) han publicado sus reflexiones sobre el *Sumak Kawsay*, contribuyendo con ello a conformar una corriente de pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el tema.

Los referentes intelectuales del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay (Buen Vivir)

Como ya hemos indicado con anterioridad, el pensamiento sobre el *Sumak Kawsay* surge de las propias comunidades indígenas, procede de tiempos ancestrales y es transmitido de manera oral y adaptado a las nuevas circunstancias, por los chamanes y los sabios (*yachaks* y *amawtas*)³². Desde esta perspectiva, dicho pensamiento difícilmente podría ser captado por académicos occidentales (con la excepción hecha de los antropólogos, aunque con algunas reservas epistemológicas).

Sin embargo, algunos intelectuales indigenistas, indígenas y no indígenas, formados tanto en el paradigma occidental de pensamiento como en el paradigma indígena de pensamiento (cosmovisión andina) hacen de puente entre ambos marcos epistémicos y nos permiten captar el pensamiento sobre el *Sumak Kawsay*.

Estos intelectuales los podemos clasificar en tres grupos: los líderes e intelectuales indígenas de primera generación (Luis Macas, Blanca Chancosa, Luis Maldonado, Ariruma Kowii y Nina Pacari); los líderes e intelectuales indígenas de segunda generación (Carlos Viteri, Floresmilo Simbaña, Lourdes Tibán, Humberto Cholango, Silvia Tutillo y Mónica Chuji); y los intelectuales mestizos y blancos “indigenizados” (Pablo Dávalos y Atawallpa Oviedo).

Todos ellos poseen estudios universitarios, en derecho (Macas, Pacari, Tibán, Simbaña y Oviedo), en lingüística (Macas y Kowii), en ciencias de la educación (Chancosa), en ciencias sociales (Macas, Kowii, Tibán, Cholango, Tutillo y Chuji), en antropología (Viteri, Cholango, Tutillo y Tibán), en economía (Dávalos y Chuji), en ciencias políticas (Maldonado, Kowii y Tibán), en filosofía (Maldonado), en gestión local (Cholango) y en comunicación (Chuji). Y casi todos son (o han sido) docentes y/o conferenciantes universitarios (Macas, Chancosa, Maldonado, Kowii, Simbaña, Tibán, Viteri, Cholango, Chuji, Dávalos y Oviedo), además de poseer diferentes publicaciones sobre temas indígenas.

Todos pertenecen a la nacionalidad *kichwa* (salvo Dávalos y Oviedo que, pese a tener fuertes influencias culturales *kichwas*, no son indígenas). Casi todos

³¹ La excepción es Pablo Dávalos que publicó en el *Boletín ICCL - ARY Rimay* dos conocidos artículos durante el proceso constituyente (Dávalos, 2008a y 2008b).

³² Dicho pensamiento ha sido revalorizado por las propias comunidades indígenas como opción epistemológica en la que fundamentar sus prácticas de resistencia hacia formas de dominación, de explotación y de prevalencia del mercado en la vida cotidiana.

(salvo Viteri y Chuji que son *kichwas* amazónicos, aunque Chuji es de padre *shuar*), pertenecen a comunidades indígenas o pueblos *kichwas* de la Sierra (Maldonado, Kowii, Chancosa y Pacari son *otavalos*, Tutillo y Cholango son *kayambis*, Macas es *saraguro*, Tibán es *panzaleo*, Simbaña es *kitu kara* y Oviedo, siendo blanco, se considera *puruwá*).

Todos están vinculados con el movimiento indígena (salvo Oviedo) y han ocupado diferentes cargos en las organizaciones de bases y/o de niveles superiores (Macas fue Presidente de CONAIE; Chancosa fue Secretaria General de ECUARUNARI y dirigente de CONAIE; Pacari fue asesora y dirigente de ECUARUNARI y CONAIE y Secretaria Nacional de CONPLADEIN³³; Maldonado fue Secretario Nacional de CODENPE y asesor de CONAIE; Tibán fue Secretaria Nacional de CODENPE; Simbaña fue dirigente de la CONAIE; Viteri fue asesor de *Pachakutik*; Cholango fue Presidente de ECUARUNARI y lo es de CONAIE; Chuji fue asesora de CONAIE y de CODENPE y Vicepresidenta de CONFENIAE; Dávalos fue asesor de CONAIE; Tutillo fue dirigente de la organización de base del pueblo *Kayambi*).

Muchos de ellos pertenecen o han pertenecido al ICCI (Macas, Chancosa, Simbaña y Dávalos) o colaboran en las publicaciones de dicho centro (Macas, Dávalos, Chancosa, Simbaña, Maldonado, Tibán, Tutillo, Cholango y Chuji). Mientras que una de ellas está vinculada con la Escuela de Formación de Mujeres Líderes "Dolores Cacuango" (Chancosa) y otro con la Escuela de Gobierno y Políticas Públicas para las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Maldonado). También algunos de ellos poseen vínculos con la Universidad Intercultural *Amawtay Wasi* (Macas, Maldonado, Simbaña, Cholango y Dávalos).

Varios de ellos han sido diputados o asambleístas, bien por el *Pachakutik* (Macas en 1996, Pacari en 1998 y Tibán en 2009 y 2013), bien por Alianza PAÍS (Viteri en 2013), y algunos de ellos asambleístas constituyentes (Pacari y Maldonado en 1997 por el *Pachakutik* y Chuji en 2007 por Acuerdo PAÍS) y una de ellos fue Vicepresidenta del Congreso (Pacari). También uno fue candidato presidencial (Macas por el *Pachakutik* en 2006) y varios han sido ministros o viceministros, bien en el gobierno de Alarcón (Pacari), bien en los de Mahuad y Noboa (Maldonado), bien en el de Lucio Gutiérrez (Macas, Maldonado y Pacari), bien en el de Alfredo Palacios (Dávalos y Tibán), o bien en los de Rafael Correa (Kowii, Viteri y Chuji). Y una de ellos ha sido jueza de la Corte Constitucional (Pacari).

Algunos han estado vinculados con organismos internacionales (Pacari y Chancosa con Naciones Unidas, Pacari con el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Viteri con el Banco Interamericano de Desarrollo, Maldonado con el Fondo Indígena, Cholango con la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas,

³³ Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros, entidad antecesora de CODENPE.

Simbaña con el Parlamento Indígena de América y Dávalos con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) y todos han realizado estancias en el extranjero, bien como estudiantes de posgrado, bien como docentes o bien como representantes del movimiento indígena ecuatoriano.

Todas estas características curriculares, además de poner de manifiesto los fuertes vínculos existentes entre ellos³⁴, nos permiten establecer el perfil de los componentes de la corriente de pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir). Se trata de intelectuales, políticos y líderes indigenistas *kichwas* con formación universitaria, amplia experiencia profesional en temas indígenas y con proyección y contactos internacionales.

Entre los principales medios para hacer públicas sus reflexiones y trabajos sobre el *Sumak Kawsay* destacan el *Boletín ICCI – ARY Rimay* (Tibán, 2000; Dávalos, 2008a y 2008b; Simbaña, 2011) y la *Revista Yackaykuna (Saberes)* (Tutillo, 2002; Macas, 2010b), ambas editadas por el ICCI. También han publicado sus trabajos en la revista *América Latina en Movimiento* (Macas, 2010a; Chancosa, 2010), así como en la revista *Aportes Andinos* (Kowii, 2009) y en la revista *R, revista para un debate político socialista* (Simbaña, 2011), las tres editadas en Ecuador; igualmente lo han hecho en la *Revista Polis* (Viteri, 2000), editada en Chile. También hay algunos interesantes editoriales en el *Diario Hoy* (Viteri, 2000³⁵), editado en Ecuador. Algunos trabajos también han sido incluidos en obras colectivas, tales como *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo* (Pacari, 2008), *Salud, interculturalidad y derechos. Claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay – Buen Vivir* (Maldonado, 2010b) y *Más allá del desarrollo* (Simbaña, 2011), las tres editadas en Ecuador, y *Convivir para perdurar: conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas* (Dávalos, 2011a), y *Pueblos indígenas, derechos y desafíos: homenaje a Monseñor Leónidas Proaño* (Cholango, 2010), ambas editadas en España. Mientras que el único libro de autoría individual es *Qué es el sumaKawsay* (Oviedo, 2011a), publicado en Ecuador. Otros medios de hacer públicas las reflexiones de estos autores son sus conferencias y clases magistrales, algunas disponibles en Internet como videos o como transcripciones (Maldonado, 2010a; Chuji, 2010; Pacari 2013), y sus trabajos académicos, entre los que destaca la tesis “*Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*” (Viteri, 2003).

³⁴ Salvo, tal vez, con Oviedo cuya formación en la cultura indígena no ha estado vinculada con el movimiento indígena. No obstante, las tensiones que en la actualidad vive el movimiento indígena ecuatoriano, en función de su posicionamiento con o contra el Presidente Correa, hacen que algunos de estos intelectuales se encuentren enfrentados entre sí.

³⁵ En 2004 el *Diario Hoy* se publicó el conocido documento de Viteri (2000).

Características de la corriente indigenista ecuatoriana del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir)

El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre *Sumak Kawsay* puede ser caracterizado por medio de nueve aspectos³⁶: la concepción del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir); la concepción del *Llaki Kawsay* (Mal Vivir); la identificación de la variable clave del *Sumak Kawsay*; la estrategia política propuesta para alcanzar y/o mantener el *Sumak Kawsay*; la definición del proceso a seguir para alcanzar y/o mantener el *Sumak Kawsay*; la propuesta sobre la “financiación” del *Sumak Kawsay*; el papel otorgado a las relaciones internacionales en la consecución y/o mantenimiento del *Sumak Kawsay*; la consideración de la utilidad de la monoeconomía ortodoxa occidental para el *Sumak Kawsay*; y la jerarquía de variables en la explicación del *Sumak Kawsay*.

El pensamiento indigenista entiende el *Sumak Kawsay* como una alternativa al desarrollo, como una filosofía de vida basada en una relación armónica con la naturaleza y con los demás seres humanos (con todos los seres de la vida) e inspirada en los valores y las formas ancestrales de organización de los pueblos indígenas andinos.

El *Sumakawsay*³⁷ no es una vía alternativa para el desarrollo, ni una nueva forma de desarrollo, ni un movimiento al socialismo y al comunismo, ni un nuevo modelo social. El *Sumakawsay* es un camino alter-nativo y alter-mundial, para la armonía y el equilibrio entre todos los seres que hacen y reproducen la vida en su conjunto (Oviedo, 2011: 255).

Para los intelectuales indigenistas la concepción opuesta al *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) sería el *Llaki Kawsay* (Mal Vivir), resultante del alejamiento de las cualidades personales y los valores sociales que deben regir la vida de los indígenas, en la mayoría de los casos como resultado de un proceso de aculturación en valores occidentales (Viteri, 2003: 78-93).

El *llaki káusai* está asociado al debilitamiento en unos casos, o pérdida en otros, de los valores del *súmak káusai*, en donde confluyen como causas la migración estacional, una escolaridad con muchas falencias, [o] la necesidad económica monetaria (Viteri, 2003: 82).

Dichos intelectuales consideran como variable clave del *Sumak Kawsay* la identidad, es decir, la búsqueda en su propia cultura indígena, en sus tradiciones ancestrales, de aquellos valores que permitan alcanzar y mantener una forma de vida en armonía con la naturaleza y con los demás seres humanos.

³⁶ El esquema utilizado para identificar las características de esta corriente de pensamiento se basa parcialmente en el empleado por Griffin (1989) y, posteriormente, ampliado por Hidalgo-Capitán (2011) para definir a las diferentes escuelas de la Economía Política del Desarrollo.

³⁷ Oviedo (2011) es “*Sumak Kawsay*” como “*Sumakawsay*” o “*sumaKawsay*”; en este caso no se debe a una variedad regional del *kichwa*, sino a la predilección de este autor por los neologismos derivados de cambios mínimos en la grafía de las palabras que posibilitan, en muchos casos, una doble lectura.

Quien pertenece a un pueblo indígena, nace, vive y muere con esa identidad asumida desde su conciencia y aceptada por los demás como parte integrante de su caminar histórico-cultural e identitario (Pacari, 2008: 32).

Para ello proponen, como estrategia política para alcanzar y mantener el *Sumak Kawsay*, la autodeterminación de las nacionalidades y pueblos indígenas en un contexto de plurinacionalidad; es decir, la construcción de un Estado conformado por varias naciones, algunas de las cuales serían naciones indígenas, que tuvieran capacidad para regular su propio funcionamiento, de manera autónoma y en coordinación con las demás naciones del Estado, diseñando así todo un marco institucional basado en su propia cultura ancestral (Simbaña, 2011).

Los Estados plurinacionales se sustentan en la diversidad de la existencia de nacionalidades y pueblos, como entidades económicas, culturales, políticas, jurídicas, espirituales y lingüísticas, históricamente definidas y diferenciadas. Se dirigen a desmontar el colonialismo (...). Para desmontar este Estado colonial debemos hacerlo desde la autodeterminación de los pueblos (Macas, 2010a: 15-6).

Los intelectuales indigenistas plantean que el proceso para alcanzar y mantener el *Sumak Kawsay* debe consistir en la re-indigenización de las nacionalidades y pueblos indígenas, es decir, en la recuperación de aquellos valores y formas de organización ancestrales propios de la cultura indígena y en su aplicación para conseguir una transición hacia la forma de vida deseable que es el *Sumak Kawsay*.

No es posible la convivencia del *Sumak Kawsay* y el sistema actual, no puede ser un sistema de este Estado, hay que pensar fundamentalmente en el cambio de estructuras de este Estado y construir uno nuevo (...). El objetivo es recuperar y desarrollar nuestros sistemas de vida, instituciones y derechos históricos, anteriores al Estado, para descolonizar la historia y el pensamiento (Macas, 2010a: 16).

Además sostienen que la financiación del *Sumak Kawsay* ha de basarse en los valores de la solidaridad, la ayuda (*yanapana*, mediante la *minga*), la generosidad (*kuna*, mediante el regalo) y la reciprocidad (*kunakuna*, mediante un intercambio no contractual diferido en el tiempo), y no siempre tiene que adoptar una forma monetaria (Viteri, 2003: 68-70).

La economía tradicional de los indígenas amazónicos es esencialmente una economía del don, es decir, tiene como base el intercambio diferido de bienes. Cada sociedad transmite a los jóvenes el fuerte sentido del valor y la obligación de compartir cualquier bien material que se tenga a mano. Al mismo tiempo a cada miembro se le enseña el imperativo moral de recibir lo que le es ofrecido, con lo que reconoce la relación creada a través de la deuda (Smith, 1996: 283; citado por Viteri, 2003: 14).

También aceptan la idea de que las relaciones internacionales, ya sean comerciales, financieras, migratorias o de cooperación, pueden ser beneficiosas para el *Sumak Kawsay*, siempre que tengan un carácter complementario con la autosuficiencia económica (soberanía alimentaria) del territorio y siempre que no supongan la imposición de valores occidentales que entren en conflicto con las

valores propios de la cultura indígena y la concepción de la vida deseable (que no generen deterioro ambiental ni inequidad social).

El sentido de tener dinero tiene la misma lógica que el de la caza, es decir, obtener aquello que se necesita (...). El criterio con el que los *sarayakuruna* se han ‘movido’ para ganar dinero es aquello de reunir lo necesario para poder cubrir necesidades puntuales, a ello responden las migraciones temporales.

La posibilidad de una efectiva economía monetaria en el contexto de los *sarayakuruna* debe ser concebida como complementaria, es decir, como un componente entre varias actividades que configuren un genuino y particular sistema económico sustentado en valores (Viteri, 2002: 86).

Lógicamente rechazan, no sólo la utilidad de la monoeconomía ortodoxa occidental para el *Sumak Kawsay*, sino también otras formas de ciencia económica occidental (Dávalos, 2011b y 2011c) por cuanto se basan, bien en el *homo economicus* egoísta, bien en otras variantes del agente económico racional, e ignoran las dimensiones simbólicas y espirituales de la actividad económica y otras racionalidades distintas del egoísmo, como son las basadas en la solidaridad, la generosidad o la reciprocidad.

El *Sumak Kawsay* contradice a la teoría económica y al paradigma cartesiano del hombre como “amo y señor de la naturaleza” (...). Existimos millones de seres humanos, alejados de las figuras del consumidor, de los mercados libres, competitivos y de la mercancía; seres humanos cuyas coordenadas de vida las establecemos desde la ética; seres humanos que pertenecemos a pueblos diversos con una memoria de relacionamiento atávica, ancestral, diferente a la razón liberal (Chuji, 2011).

Y así sugieren que todo tipo de variables, económicas, políticas, sociales, ambientales, territoriales, culturales, espirituales, etc. interactúan unas sobre otras para poder explicar el funcionamiento de una sociedad que se rija por los principios del *Sumak Kawsay*.

El *Sumak Kawsay* (...) involucra varias dimensiones: social, cultural, económica, ambiental, epistemológica y política; como un todo interrelacionado e interdependiente, donde cada uno de sus elementos dependen de los otros. (Simbaña, 2011: 222).

Los principales tópicos del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay*

Los principales tópicos sobre los que trata la literatura indigenista sobre el *Sumak Kawsay* son: el rechazo al concepto de desarrollo económico; el *Llaki Kawsay* (Mal Vivir); la economía autosuficiente, comunitaria, solidaria, equitativa y sostenible; la comunidad; la naturaleza; la complementariedad hombre-mujer; la interculturalidad; y la plurinacionalidad.

Desarrollo económico, etnodesarrollo y Sumak Kawsay

Las comunidades indígenas ecuatorianas llevan décadas siendo “aculturadas” bajo los planteamientos del desarrollo económico tradicional. Tanto los misioneros, como las empresas transnacionales (petroleras, mineras madereras...), como el Estado ecuatoriano (con sus escuelas bilingües...), como las agencias públicas de la cooperación bilateral (de países norteamericanos, europeos y asiáticos) y de la cooperación multilateral (de las Naciones Unidas, de la Unión Europea...), como muchas organizaciones no gubernamentales de desarrollo (con sus métodos de planificación de proyectos), identificaron a las comunidades indígenas ecuatorianas como atrasadas, pobres o subdesarrolladas en la medida en que sus estructuras económicas, sociales, políticas y culturales se correspondían con planteamientos tradicionales; así pues, éstas debían ser modernizadas para que acercaras lo más posible a los estándares de vida de los países desarrollados (Viteri, 2000).

El desarrollo (...) concibió a las sociedades indígenas (...) como grupos pertenecientes a un espacio y tiempo considerado como “tradicional”, “periférico” y “primitivo”. De ahí que aún se continúa creyendo a los indígenas como pertenecientes a la cultura de la pobreza (...) [y] que la superación de la “pobreza” indígena supone el acceso a los “beneficios de la modernidad”, cuyo camino es la “integración al mercado”, como el camino que conduce directo al desarrollo. Para lo cual los indígenas deben dejar de insistir en sus “tradiciones no rentables”, renunciar a sus bases locales de subsistencia y olvidarse de sus capacidades de gestión autónoma, para pasar a ser fuerza de trabajo, permitir el libre acceso a las actividades extractivas del subsuelo y de la biodiversidad y pasar a depender del Estado para que le resuelvan sus necesidades (Viteri, 2000: párrafos 21-2).

Así, muchas comunidades indígenas asumieron el desarrollo económico como objetivo de una transformación económica, social, política y cultural a la que se le denominó “modernización”³⁸. El desarrollo económico se convirtió, de esta forma, en un concepto importado e incorporado en el léxico de dichas comunidades, con escaso cuestionamiento (al menos hacia el exterior de las propias comunidades).

Esa falta de cuestionamiento público del desarrollo económico comenzó a cambiar durante los años noventa del siglo XX, durante el proceso de consolidación del movimiento indígena. Las diferentes organizaciones indígenas evitaban hablar ya de desarrollo económico (o de desarrollo “a secas”) y comenzaron a adjetivizar dicho término para darle un matiz diferencial y alternativo.

Así, hacia finales de la década la CONAIE incluyó en su proyecto político referencias al “desarrollo integral”, concebido como:

la práctica cotidiana del humanismo integral, en donde el hombre y la naturaleza están en estrecha y armónica interrelación garantizando la vida, en un juego en el

³⁸ La “modernización” ha sido un proceso común a la mayoría de las comunidades indígenas que han entrado en contacto directo e intenso con otras comunidades de cultura occidental.

cual los recursos humanos, naturales y financieros, deben ser tomados en cuenta por el Estado y las Nacionalidades Indígenas de manera armónica, integral, democrática y éticamente para emprender un verdadero desarrollo (Tibán, 2000).

También la FENOCIN hablaba de un “desarrollo sostenible con identidad”, concebido como un desarrollo que:

no sea ajeno a la comunidad, que esté vinculado a la realidad comunitaria, que no altere la concepción de la tierra que tiene el indígena, el campesino y el negro, y que las particularidades en general sean consideradas en un desarrollo participativo y de base (Tibán, 2000).

Mientras que la FEINE se refería al “desarrollo integral”, concebido como:

un nuevo estilo de desarrollo sobre la base de la equidad social, respeto y armonía con la naturaleza, con mayor eficiencia productiva, encaminada a mejorar las condiciones de vida y de la sociedad en general, en el marco del desarrollo de sus propios sistemas organizativos, ejercicio de un poder alternativo inspirado en los valores cristianos (Tibán, 2000).

Más adelante, a comienzos de la década del 2000, algunos jóvenes líderes indígenas (Tibán, 2000; Tutillo, 2002), haciendo un esfuerzo por unificar una terminología muy variada (desarrollo integral, con identidad, autónomo, sustentable, comunitario, autogestionado...) comienzan a defender el uso del término “etnodesarrollo” como expresión de una forma de desarrollo alternativo propio de los pueblos indígenas.

Todas las propuestas insisten en el respeto a las estrategias tradicionales y formas ancestrales de relación entre el hombre y la naturaleza, que históricamente han sido comprobadas que han dado resultados de protección y conservación del medio ambiente y la seguridad de la vida social; denominándose así esta propuesta como la de un *etnodesarrollo*, que implica alcanzar un desarrollo sustentable, integral o alternativo sin negar la diversidad cultural, fundada en su propia cultura, sabiduría y organización y sin disminuir el bienestar humano (Tibán, 2000).

[En la] estrategia de desarrollo de las comunidades (...) [juega] un papel muy importante (...) [la mejora de] la calidad de vida, [el] fortalecimiento del autogobierno, garantizando la vida de las actuales y futuras generaciones [y el] fortalecimiento de un espacio de identidad dentro de un nuevo contexto rural; en definitiva, un fortalecimiento de la comunidad como tal, al que se podría considerar como un proceso de *etnodesarrollo* (Tutillo, 2002: 19-20).

No obstante, la reflexión sobre el desarrollo no sólo abarcaba la cuestión de su nomenclatura, sino que iba más allá y reclamaba un cambio epistémico. Alguna autora (Tibán, 2000) comenzó a apostar públicamente por dicho cambio epistémico³⁹ al afirmar que:

³⁹ No obstante, ya en 1993, Carlos Viteri afirmaba que “la sociedad de selva del futuro [debe estar] basada en los saberes milenarios del hombre de selva (*Sacha Runa Yachay*), en los valores éticos de lo comunitario, recíproco, solidario e igualitario. El *Sacha Runa Yachay* desarrolla la capacidad creadora y autogestionadora de las comunidades de selva, (...) la búsqueda y conservación de la tierra prodigiosa y sin mal, que determina la descentralización de los asentamientos humanos, el

la visión de los indígenas (...) respecto del desarrollo (...) está impregnada por la cosmovisión indígena que considera a la naturaleza como un todo, que abarca lo material, lo espiritual y humano (...). Esta cosmovisión tiene una serie de principios que parten de la idea de que se debe: cuidar y respetar al conjunto de seres vivos que coexisten en el ecosistema; conservar y fomentar la tierra; proteger los productos de consumo humano, para mejorar el nivel de vida de la familia y de la comunidad; proteger los recursos no renovables; incentivar a la comunidad para que cuide su propio ambiente; socializar a nivel de la organización y las comunidades acerca de la conservación del entorno como garantía de una vida digna tanto para las actuales generaciones como para las futuras (Tibán, 2000).

Sin embargo, es Carlos Viteri el primero en cuestionar públicamente no sólo el desarrollo económico sino cualquier tipo de desarrollo. Así, critica “la costumbre de acuñar terminologías como por ejemplo ‘etno’ (...), ‘eco’, ‘auto’, ‘comunitario’, ‘sustentable’, ‘sostenible’, etc. con relación a la palabra *desarrollo* asociado a los pueblos originarios” (Viteri, 2003: 10), por cuanto dichas expresiones sólo resemantizan el término desarrollo, sin cuestionar la esencia del concepto, y generan múltiples clichés que sólo adornan la reproducción del paradigma occidental del desarrollo, y que “no es otra cosa que la continuación de la colonización por otros medios” (Viteri, 2003: 20). Por tanto, no se trata de implementar un “desarrollo con determinado apellido, sino de otra forma de concebir la vida y lo deseable, (...) de alcanzar una *alternativa al desarrollo*” (Viteri, 2003: 20). Y dicha alternativa no es otra que el *Sumak Kawsay*.

Mientras las élites abrazan quimeras, las sociedades originarias amazónicas (...) mantienen una dinámica cotidiana basada en imaginarios propios (...). [En dichas sociedades, en su cosmovisión, en la comprensión del sentido que tiene y deber tener la vida (...) no existe el concepto de *desarrollo*.

No existe la concepción de un proceso lineal que establezca un estado previo y posterior, de subdesarrollo y desarrollo, respectivamente, como ocurre en las sociedades de matriz europea.

Existe una visión integradora acerca de lo que debe ser la misión del esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales, ambientales y espirituales para alcanzar y mantener el *súmak káusaj*, que es el ideal del ‘buen vivir’ o ‘vida armónica’ (Viteri, 2003: ii-iii).

Otros autores (Dávalos, 2008b y 2011a; Oviedo, 2011) han abundado en la tesis de Viteri y en la negación del “desarrollo” implícita en la noción de *Sumak Kawsay* al reivindicar un nuevo marco epistémico e, incluso, un cambio civilizatorio.

El *Sumak Kawsay* propone varios marcos epistemológicos que implican otras formas de concebir y actuar; en esos nuevos formatos epistémicos se considera la existencia de tiempos circulares que pueden coexistir con el tiempo lineal de la modernidad; se considera la existencia de un ser-comunitario, o si se prefiere, no-moderno, como un sujeto ontológicamente validado para la relación entre seres humanos y naturaleza; se considera una re-uniión entre la esfera de la política con aquella de la economía, una posición relativa

manejo cíclico y armónico de los suelos, [y] la conservación de áreas sagradas que permitan la recreación constante de las vidas” (Viteri, 1993, citado en Hoy, 1993).

de los mercados en los que la lógica de los valores de uso predomine sobre aquella de los valores de cambio, entre otros (Dávalos 2008b).

Habría que abandonar la idea de “desarrollo” porque (...) implica violencia, imposición, subordinación. No se puede “desarrollar” a nadie, porque cada sociedad tiene su propia cosmovisión que hay que respetar, y si en esa cosmovisión no existe el desarrollo ni el tiempo lineal, entonces no se la puede desarrollar, pensando en que se le está haciendo un bien a esa sociedad, cuando en realidad se la está violentando de manera radical (Dávalos, 2011).

No se trata de integrarnos al progreso científico (...) para equipararnos y continuar con el proceso civilizatorio (...), sino (...) de salir de esos presupuestos y de establecer otra “visión y misión” de los seres humanos sobre la vida. El problema no es solamente el pos-desarrollo, el pos-capitalismo[,] sino la pos-civilización (pos-patriarcalismo, pos-materialismo, pos-economicismo, pos-historicismo, pos-antropocentrismo, pos-racionalismo, pos-politicismo, pos-cientificismo, pos-cosificación, pos-secularización, y todos los reduccionismos y separatismos creados y sub-creados por el paradigma civilizatorio) (Oviedo, 2011: 240).

No obstante, para otros autores (Cholango, 2012: 78) el *Sumak Kawsay* es un “nuevo camino al desarrollo”.

Sumak Kawsay (Buen Vivir) versus Llaki Kawsay (Mal Vivir)

El concepto opuesto al *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) sería el *Llaki Kawsay* (Viteri, 2003: 80) que podríamos traducir como Mal Vivir (o como Vida Desgraciada frente a Vida Plena).

El *llakina* se entiende (...) como un concepto asociado al sufrimiento, a la crisis, a los problemas y dificultades supremas, que puede ser por el fallecimiento de alguien, por abandono u orfandad, por discapacidad o por una vida en crisis marcada por la precariedad económica. Para referirse a condiciones de este tipo, las cuales pueden afectar de algún modo y en algún momento a las personas, se usa la expresión *llaki káusai* (Viteri, 2003: 64).

El *Llaki Kawsay* puede estar relacionado con el ámbito personal y doméstico, el ámbito comunitario o el ámbito territorial (Viteri, 2003: 78-93). En el primer caso, en el ámbito personal y doméstico, el *Llaki Kawsay* puede ser originado por la ausencia o deficiencias en las cualidades del indígena (falta de fortaleza por enfermedad o discapacidad; falta de conducta equilibrada por enfermedad, duelo o adicción; falta de sabiduría por escasa educación; falta de comprensión por escasa experiencia; falta de visión de futuro por escasa educación o experiencia; falta de tenacidad por falta de fortaleza o de sabiduría...), pero también por la ausencia del hombre o la mujer en la unidad familiar (defunción; migración, abandono...); estas razones pueden hacer que no exista o que se pierda la armonía doméstica, en cuyo caso, la comunidad trata de ayudar a corregir dicha situación por medio de la solidaridad, del consejo y/o de la educación.

En el segundo caso, en el ámbito comunitario, el *Llaki Kawsay* puede ser originado por la incorporación de valores occidentales, introducidos en la comunidad por misioneros, profesores, inmigrantes, emigrantes retornados, empresas externas al territorio, medios de comunicación, urbanización del territorio, emigración a otros territorios no indígenas... Dichos valores modernos desplazan a un segundo plano los valores de la cultura indígena, generando una colonización de los saberes y las prácticas cotidianas y desestimando y marginando los conocimientos indígenas ancestrales. Y así, la aspiración de satisfacer de forma colectiva las necesidades de los indígenas, propia del *Sumak Kawsay*, pasa a ser sustituida por la aspiración de satisfacer las ansiedades personales del individuo egocéntrico (o falsas necesidades creadas por la sociedad de consumo occidental) y ello termina dominando el imaginario indígena. Para ello los indígenas se sienten obligados a sobreexplotar su territorio y a emigrar, para obtener dinero con el que adquirir los bienes materiales y servicios necesarios para satisfacer dichas ansiedades; y aparece en ellos el ánimo de lucro. Cuando esto ocurre, los indígenas pierden parte de las cualidades necesarias para alcanzar y mantener el *Sumak Kawsay* (tales como su fortaleza, su conducta equilibrada, su sabiduría, su comprensión, su visión de futuro y su tenacidad) y de los valores sociales que contribuyen a ello (tales como de la solidaridad, la reciprocidad, la ayuda, la generosidad, la obligación de recibir, el consejo y la escucha). En ese caso toda la comunidad cae en el *Llaki Kawsay*.

Y en el tercer caso, en el ámbito territorial, el *Llaki Kawsay* puede ser originado por un mal manejo de los suelos, del bosque o de las aguas (malas cosechas, sobreexplotación, contaminación...), bien por falta de conocimiento o de comprensión, bien por no seguir los consejos de los ancianos, bien por aumento excesivo de la población. Y ello genera que la disponibilidad de recursos en el territorio no sea suficiente para satisfacer las necesidades de la comunidad. En estos casos, la comunidad puede optar por tratar de mejorar la gestión de su territorio, por desplazarse hacia otro territorio, o por dividirse y ocupar territorios diferenciados, lo cual no siempre es posible.

El *Llaki Kawsay* en un territorio también puede ser originado por la urbanización del mismo o por la emigración de los indígenas a entornos urbanos, lo cual impide o dificulta el cultivo de la huerta, la caza en la selva o la pesca en las aguas terrestres, rompiendo así el vínculo del indígena con la tierra que le aporta la subsistencia y forzándolo a buscar otros medios para obtener los recursos necesarios para ello. Habitualmente esto lleva al indígena (*runa*) a acudir al trabajo remunerado, bien por cuenta ajena, bien por cuenta propia, insertándose así en la lógica del mercado capitalista, que no siempre permite satisfacer ni siquiera las necesidades de los individuos, y mucho menos sus ansiedades.

Desde una perspectiva más global el *Llaki Kawsay* tendría también su manifestación en el deterioro ambiental global del planeta, que termina generando

efectos no deseables para los indígenas y que en términos de la cultura indígena adoptaría también un carácter simbólico-espiritual.

La destrucción de la biodiversidad repercute en la destrucción del ser humano, de su cultura, de sus conocimientos, de sus formas de organización y de supervivencia[;] (...) el cambio climático, como consecuencia (...) [entre otras causas] de una racionalidad que se sustenta en el “control de la naturaleza”, está desatando nuevos desastres naturales que amenazan a la humanidad entera y, al mismo tiempo, nos está dando señales sobre la necesidad de valorar otras nociones que pueden garantizar la vida y la curación del planeta (Pacari, 2008: 33-4).

*Economía autosuficiente, comunitaria, solidaria, equitativa y sostenible (musiku)*⁴⁰

La economía indígena se basa en las máximas de la autosuficiencia y la solidaridad, es decir, en obtener de la naturaleza aquello que se necesita para la subsistencia y en compartir los excedentes de producción con la comunidad.

La base de la autosuficiencia, o de la soberanía alimentaria en expresión más actual, es la unidad familiar. Cada unidad familiar suele tener una huerta (*chacra*), al menos en los entornos rurales o silvestres⁴¹, que es la base de la alimentación familiar. La huerta aporta alimentos como la *yuka* o el maíz, pero también otros tubérculos (como la papa), verduras y frutas, además de plantas aromáticas, medicinales, ornamentales y artesanales (Viteri, 2003: 40).

La *chagra* (...) resulta ser el eje central de la economía familiar y comunitaria, constituye la base de la seguridad alimentaria y el bienestar familiar. Allí se construye la autosuficiencia y la autonomía (Viteri, 2003: 43).

La *chagra* es un sistema de producción agrícola de una unidad doméstica, cuya propiedad y beneficiaria directa resulta la unidad familiar, sin embargo, la producción viene socializada a través del intercambio y la producción del *asua* o *chicha* de mandioca que es consumido socialmente (Viteri, 2003: 41).

Sin embargo, la producción de la huerta se complementa con los recursos procedentes de actividades extractivas de la selva, tales como la caza, la pesca, la minería (oro, cobre, arcillas...), la obtención de madera, etc. (Viteri, 2003: 43), siempre que esto sea posible por existir selva y/o ríos y lagos en las proximidades de la comunidad. Pero los recursos que se extraen de la selva y de los ríos y lagos son sólo los necesarios para la subsistencia, basando dicha extracción en un sabio

⁴⁰ El término economía se traduce al *kichwa* como *musiku* o *atika*.

⁴¹ En los entornos urbanos siempre cabe la posibilidad de sembrar un huerto urbano, bien familiar (en los patios o en las azoteas) o bien comunitario (en los espacios comunes, como jardines o plazoletas).

manejo del bosque y de las aguas que respeta los ciclos de reproducción y recuperación de la naturaleza.

Cuando no es posible extraer recursos suficientes de la selva, o cuando hay escasez de producción en la huerta, o cuando no hay huerta, ni selva cercana, el indígena se ve obligado a obtener dinero con el que adquirir los alimentos y otros productos que complementen su subsistencia. En esos casos, de manera puntual y complementaria, éste suele realizar actividades productivas como trabajador asalariado (en plantaciones, en fábricas, en comercios, en el servicio doméstico...) o por cuenta propia (como artesano, como comerciante...), debiendo, en muchos casos, emigrar temporalmente de su territorio. La lógica de la obtención de dinero no es el lucro, sino la misma que la de la caza o la pesca, es decir, complementar la autosuficiencia (Viteri, 2003: 85-93).

Pero la autosuficiencia familiar no es permanente. Hay momentos en los que una familia tiene un exceso de producción, por una buena cosecha o una buena caza o pesca, mientras que en otros momentos ocurre todo lo contrario. Aquí es donde entra en juego la comunidad, complementando los déficits temporales de la autosuficiencia familiar por medio de la generosidad (*kuna*) y la reciprocidad (*kunakuna*). Existe entre los indígenas la convicción de que “mientras yo más cultivo las relaciones de reciprocidad, es decir más doy, mayor posibilidad tengo de poder resolver los problemas económicos” (Maldonado, 2010: 9).

Las formas de solidaridad como la generosidad (*kuna*) o la reciprocidad (*kunakuna*) obligan a los indígenas a compartir sus excesos de producción con otros miembros de la comunidad, lo cual a su vez genera prestigio social para el que da generosamente sin esperar nada a cambio (*kuna*) y derecho a recibir en un futuro para el que da bajo condición de reciprocidad (*kunakuna*). Otras formas de solidaridad (*llakina*), que complementan la autosuficiencia familiar, estarían relacionadas no con los bienes sino con los servicios, como son la *minga* (trabajo en beneficio de la comunidad) y el *ayni* (trabajo en beneficio de una familia); así, en ocasiones, la reciprocidad implica el intercambio diferido de productos por servicios, o de servicios por servicios; mientras que los trabajos en beneficio de la comunidad terminan generando beneficios para las familias, que complementan así su autosuficiencia.

Por otro lado, en la lógica de la autosuficiencia no existe la idea de la acumulación, y no se considera conveniente el enriquecimiento de determinadas familias, por cuanto que genera importantes diferencias sociales y rompe la armonía social basada en la equidad; por eso, dichas familias están obligadas a compartir sus excedentes, obteniendo con ello un mayor prestigio social.

En el caso andino, si bien también se acumula, porque se generan excedentes, estos se queman ritualmente (...) en las permanentes relaciones de reciprocidad. Yo doy y recibo. Y cuando las desigualdades son muy grandes pues acostumbramos decir – usted ha logrado

buenos ingresos y ahora va a hacerse cargo de hacer la fiesta⁴². Y entonces anualmente, cíclicamente hacemos que las familias que más han logrado acumular, quemen el excedente. Y de esa manera se logra un mayor equilibrio social (Maldonado, 2010: 9).

De esta forma la economía indígena de autosuficiencia, como base del *Sumak Kawsay*, no sólo es solidaria, sino que va más allá y se convierte en una economía equitativa, porque garantiza la igualdad entre los miembros de una comunidad.

Y por otro lado, dicha economía indígena de autosuficiencia también garantiza la sostenibilidad, no sólo porque toma de la naturaleza sólo aquello que es necesario para la subsistencia, sino porque se integra en la propia naturaleza al considerar que “el ser humano (...) no es más que una hebra en el tejido cósmico[,] (...) un elemento más en el sistema de la vida” (Maldonado, 2010: 7).

El *Sumakawsay* concibe a la vida como un proceso de funcionamiento equilibrado entre todos los elementos que componen su existencia (homeostasis), por tanto su conciencia económica de la vida es de una economía equitativa entre todos los seres de la vida y no solo entre los seres humanos. (...) Lo básico de la vida humana es (...) la capacidad y habilidad para guardar equilibrio entre todas las formas de producción, prestación, compensación, reciprocidad y distribución mutua, tanto en un orden personal, a nivel familiar, comunitario, y confederativo (...).

El productor de todo ello es la Madre Tierra y (...) el ser humano es solo el cultivador de todo lo que existe y hace la vida. Es decir, el ser humano es un elemento más en el ciclo de la vida, y por lo tanto no es el centro ni el fin de la vida, ni para acumular (capitalismo) ni para la igualdad (socialismo) entre los hombres, sino para reactivar nuestra conciencia individual a una conciencia total, siendo capaces de convivir y compartir en armonía con el Todo (holismo) (Oviedo, 2011: 254).

Sin embargo, en la actualidad, las relaciones económicas capitalistas basadas en la acumulación, en el individualismo, en el mercado, en el ánimo de lucro y en la explotación de la naturaleza dominan gran parte de la vida de las comunidades indígenas, por lo que se precisa de una transición hacia una economía de autosuficiencia, comunitaria, solidaria, equitativa y sostenible, hacia una economía del *Sumak Kawsay*.

La clave está, en la “armonía de los complementarios”, es decir, en la construcción de una sociedad y un mundo que busca armonizar y equilibrar (*Sumakawsay*) a las distintas fuerzas sociales y económicas: Estado, comunidad, individuo, economía, mercado. El componente comunitario, cooperativo, asociativo, mutualista, debe ser la base mayor (58 %), y el Estado, e individuo un rol menor (42%), hasta que retomemos en un nuevo nivel consciente el sistema cultural del matri-patrilinaje lunar y solar (Oviedo, 2011: 220).

Y para ello es preciso fomentar:

⁴² Esta práctica se conoce como “priostazgo” y a la persona que se encarga de organizar la fiesta como “prioste”; no obstante, dicha institución también se da en comunidades rurales no indígenas, e incluso fuera de América Latina.

otro estilo de vida (economía equitativa mutualista). Un estilo que implique la desaceleración del crecimiento poblacional, del crecimiento tecnológico, del crecimiento urbanístico, del crecimiento industrial, del crecimiento nuclear... para entrar en un sistema de vida cultural que implique un equilibrio y estabilidad entre la ciudad y el campo, entre lo industrial y lo artesanal, entre lo artificial y lo natural, etc., en base al principio proporcional de 42-58 ó 38-62 (Oviedo, 2011: 233).

Comunidad (ayllu)⁴³

El *Sumak Kawsay* es un vivir en comunidad, un convivir; no puede existir una vida plena al margen de una comunidad, pues en ella se materializan las diferentes formas de solidaridad y de respeto a la naturaleza que permiten la consecución y el mantenimiento del *Sumak Kawsay*. Pero la comunidad es mucho más que eso.

La comuna es la organización nuclear de la sociedad indígena[;] (...) constituye el eje fundamental que articula y da coherencia a la sociedad indígena[;] (...) se constituye en el centro del proceso de desarrollo organizativo de los pueblos indígenas (...) [; es] la base fundamental de concentración y procesamiento cultural, político social, histórico e ideológico (...) [; es] un referente cultural y social[,] (...) pues en ella se desarrollan los valores y principios que guían y norman la acción de las personas (...) [; es] el centro de la reproducción cultural, histórica, donde se genera y desarrolla una ideología, en el cual se despliegan prácticas, convivencias, aprendizajes, socialización de costumbres y que sirve como centro articulador de la cosmovisión indígena (...) [; es] el pilar fundamental de la resistencia indígena, y es el componente vital de nuestra identidad (Macas, 2000).

De la comunidad surge el comunitarismo como sistema socioeconómico y político basado en la reciprocidad, la solidaridad, la igualdad y la autogestión, que promueve la participación activa y el bienestar de todos sus miembros (Simbaña, 2011: 26); algo así como el “comunismo primitivo” de Marx (Oviedo, 2011: 203).

Y en la comunidad se practica la forma de democracia indígena, que nada tiene que ver con la democracia representativa occidental. Mientras en la democracia occidental las decisiones se toman por mayoría (simple, absoluta o cualificada), respetando (en el mejor de los casos) los derechos de las minorías, en la democracia indígena que se practica en las comunidades las decisiones se toman por consenso.

El consenso, si bien es más laborioso de alcanzar que una decisión mayoritaria, garantiza la armonía en la comunidad, la convivencia armónica, ya que todos sus miembros aceptan y comparten una decisión en la que han participado, ganando en unos aspectos y cediendo en otros.

El *Sumakawsay* promueve la reconciliación armónica entre dos posiciones en conflicto. A través de la mediación, las partes tienen que llegar a un acuerdo, siendo necesario el buscar

⁴³ La comunidad se denomina también comuna, *llacta*, *ayllu* o *jatun ayllu* (Macas, 2000).

el consenso hasta que las partes en aprieto alcancen algún compromiso en común y relativamente satisfactorio para ambas partes (...). De ahí la importancia de no establecer ni delimitar qué es el bien ni lo justo, etc., sino simplemente, como dicen los abuelos y maestros andinos, el establecer el punto de encuentro o centro (*chaupi* o *taypi*) entre dos elementos, fuerzas, poderes, o posiciones complementarias (Oviedo, 2010: 191-2).

La idea del consenso está presente también en “los mitos fundantes[en los] que no hay un ente único que crea, sino que la creación se da a partir de que los dioses hacen consejo, (...) se ponen de acuerdo, dialogan, buscan consensos para la creación” (Maldonado, 2010: 6). Idea del consenso que está relacionada también con la paridad complementaria, ya que “en el mundo indígena (...) habiendo el par se requiere del diálogo, se requiere del consenso, para poder crear, es decir, no hay una relación sujeto – objeto; sino hay una relación sujeto – sujeto, con todos los seres vivos” (Maldonado, 2010: 7).

*Naturaleza (Pachamama)*⁴⁴

Los pueblos indígenas entienden la naturaleza, con una perspectiva holística, como un ente vivo que lo engloba todo, incluidos los seres humanos. La naturaleza es la vida y la vida está en todos los elementos de la naturaleza.

Todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el *Samai* y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas al igual que el ser humano. Así es como cada uno de estos seres se relacionan entre sí (...). Todos somos parte de un todo; (...) [y a pesar de] ser distintos, somos complementarios, nos necesitamos mutuamente (Pacari; 2008: 32-3).

Por ello, frente al hombre occidental que tiene como destino manifiesto dominar a la naturaleza, para el indígena su destino es cuidar a la naturaleza como un ente del que forma parte; por eso, no debe tomarse de ella más que lo necesario para la subsistencia, pidiendo permiso mediante rituales (como los de la siembra, los de la cosecha o los de la caza) y dándole las gracias por sus dones mediante las ofrendas (*tumines*) (Kowii, 2009: 2; Pacari, 2008: 34-5 y 2013; Viteri, 2003: 41-6).

Así, el *Sumak Kawsay*, como forma de vida en armonía con la naturaleza, no es simplemente una forma de economía sostenible, sino que tiene un sentido más trascendente que enlaza con las creencias de los pueblos indígenas. Así, los desastres naturales, como los movimientos sísmicos y las erupciones volcánicas (que bajo la perspectiva de ciencia occidental no tienen un origen antrópico), y los

⁴⁴ Para los indígenas andinos la *Pachamama* es el espíritu de toda la naturaleza o del universo, que engloba a los espíritus del fuego (*Nina*), del agua (*Yaku*), del viento (*Wayra*) y de la tierra (*Allpa*); por eso, la naturaleza, como universo, es la *Pachamama* o “madre del universo”, pero, como tierra o territorio, la naturaleza es también *Allpa Mama* o “madre tierra” (Kowii, 2009: 3).

problemas ambientales generados por el hombre, son interpretados por los pueblos indígenas en términos de desequilibrios energéticos generados por la acción depredadora de los individuos.

La *Pachamama* es vida, es como el vientre de nuestra madre, ella nos abriga, nos alimenta, nos da trabajo, en ella encontramos la alegría, por eso hay que cuidarla, hay que quererla, porque es la vida misma. Durante mucho tiempo la *Pachamama* ha sido maltratada, saqueada y desnudada, por la voracidad del modelo económico y hoy se encuentra enferma, muestra de ello tenemos el cambio climático y los desastres naturales como los ocurridos en Haití y en Chile. Hoy estamos en alerta naranja en el mundo, por no haber comprendido el dolor de la *Pachamama* (Chancosa, 2010: 8).

Los propios mitos indígenas advierten de las consecuencias negativas de no cuidar la naturaleza, como por ejemplo el mito de los habitantes del agua (*tsumi*) que advierte de que “los *runa* debemos de cuidar de no ensuciar los ríos, porque envenena el mundo de los *tsumi*. Si ellos se enfurecen por eso[,] pueden vengarse, y los *runa* empezaremos a morir con sus poderosas flechas que nos enviarán” (Viteri, 2003: 77).

Complementariedad hombre-mujer (tinkuntin cary-warmi)

Las relaciones de género en la cultura indígena se basan simultáneamente en la igualdad y en la diferencia, o lo que es lo mismo, en la complementariedad o armonía de complementarios (*tinkuntin*). El hombre y la mujer (*cary* y *warmi*) son complementarios en la consecución y el mantenimiento del *Sumak Kawsay*.

La complementariedad es tratarse en igualdad de condiciones, es lavar la cara con las dos manos, es ayuda mutua. También es romper la imposición, el egoísmo y la individualidad. Es el aporte de lo que le falta al otro (...). Es apoyarse mutuamente para resolver, desarrollar e impulsar sueños conjuntos (Chancosa, 2010: 9).

Dicha complementariedad, que está presente en los mitos de los pueblos indígenas, tiene también una dimensión simbólica representada por la dualidad del sol (*Inti Tayta*) y la luna (*Killa Mama*) y otras dualidades similares (por ejemplo, *Tayta Imbabura* y *Mama Cotacachi*). Estas dualidades establecen las diferencias entre sexos, pero al mismo tiempo el respeto, el amor, la reciprocidad y la igualdad (Kowii, 2009: 2).

Ver la totalidad de la realidad es posible siempre y cuando hay par, porque (...) individualmente sólo podemos ver la mitad del horizonte. No tenemos ojos atrás para ver la totalidad. Podemos ver la totalidad siempre y cuando (...) [seamos] dos. Y (...) [esto simboliza también la dualidad] hombre y mujer como componentes de la vida y de la realidad[, pues] solamente cuando hombre y mujer están juntos pueden ver la totalidad del horizonte, es decir de la vida y de la realidad (Maldonado, 2010: 5).

Y dicha complementariedad supone la asunción de roles diferenciados que derivan de las relaciones simbólicas de mujeres y hombres con los espíritus de la huerta y de la selva. Así la esfera de la mujer es la huerta (*chacra*), que es el eje

central de la economía familiar, y en la que la siembra tiene un carácter ritual reservado a las mujeres; de la huerta se obtiene la *yuka* y otros alimentos y plantas medicinales, y de la *yuka* las mujeres elaboran la *chicha* (licor de *yuka*), que “alegra al esposo” y que es un elemento clave para las relaciones sociales de la comunidad (Viteri, 2003: 41-6 y 48-9). Mientras que la esfera del hombre es la selva (*sacha*), que es el complemento de la economía familiar, y de la que se extrae la caza y otros materiales para la construcción de la casa familiar; de la selva se obtiene la carne (y el pescado del agua terrestre o *yaku*) que complementa la dieta y “alegra a la esposa”, además de ser fuente de relaciones sociales al compartirse con la comunidad (Viteri, 2003: 50-2).

Otros roles de la mujer son los relacionados con la maternidad, como son la gestación de los hijos y las hijas, su lactancia y su crianza.

Para las mujeres es muy importante el *Sumak Kawsay* unido a la *Pachamama*. Las mujeres como humanas somos dadoras de vida, no solo porque parimos sino porque hacemos crecer a ese nuevo ser. Nosotros somos parte y estamos dentro de ese vientre que es la *Pachamama* (Chancosa, 2010: 9).

Mientras que otros roles del hombre son los relacionados con la tala y la quema para preparar la huerta y la consecución de dinero para la familia, migrando temporalmente para trabajar como asalariado, o trabajando como asalariado o por cuenta propia en aquellas comunidades donde la ausencia o escasez de caza no permite complementar la dieta (Viteri, 2003: 41-52).

También se considera rol de la mujer la educación (*yachachina*) de las hijas, que se suele desarrollar en la huerta, mientras que es rol del hombre la educación (*yachachina*) de los hijos, que se suele desarrollar en la selva (Viteri, 2003: 41-52).

Otras actividades como la apertura del bosque para crear huertas, la cosecha de las huertas, la construcción de viviendas y de infraestructuras comunitarias, suelen realizarse de manera conjunta por toda la comunidad mediante una *minga*, en la que los roles de género no están tan definidos.

La complementariedad también proporciona la armonía doméstica material y espiritual, simbolizada por la comida, la bebida y el sexo, dado que en ámbito doméstico “*súmak káusai* es comer, beber y hacer el amor” (Viteri, 2003: 66). Así el hombre aporta la carne, la mujer aporta la *chicha* y ambos se unen para disfrutar del sexo; y, bajo dicha unión en la armonía del *Sumak Kawsay* doméstico, la familia se reproduce.

Interculturalidad (kawsaypura)

La interculturalidad, entendida como aquella forma de interacción entre diferentes comunidades en la que ningún grupo cultural está por encima de otro,

favorece la convivencia entre culturas y la armonía social del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y es la base para la construcción del Estado plurinacional.

La dimensión cultural del *sumak kawsay* se sustenta en el reconocimiento, valoración y respeto y, fundamentalmente, en el diálogo de saberes y con ello en una verdadera interculturalidad (Chuji, 2011).

La defensa de la interculturalidad por parte del pensamiento indigenista surge como reacción al proceso de aculturación y homogeneización cultural al que han sido sometidos los pueblos y nacionalidades indígenas por parte del Estado colonial. Así, “la propuesta de lo diverso genera el rompimiento del pensamiento único, universal y homogéneo” (Macas, 2010a: 15), porque la “dominación cultural (...) no va con la visión de *sumak kawsay*” (Chuji, 2011), e intenta rescatar las especificidades propias de dichos pueblos y nacionalidades y por fortalecer sus distintas identidades en un contexto de respeto mutuo y de complementariedad en la integración cultural de lo diverso.

Vivir en diversidad es reconocer la historia y la cosmovisión del otro, reconocer mi historia desde el respeto mutuo, luchar por los mismos derechos[,] por la vida desde la diversidad en igualdad de condiciones, que es parte del *Sumak Kawsay*. También permite hermanarnos aun siendo de diferentes pueblos. Pero la falta de reconocernos como diversos ha abierto brechas en las que se crea gente de primera y gente de segunda, y hemos vivido mucho tiempo distanciados, recibiendo tratos injustos por desconocimiento del idioma. Para alcanzar el *Sumak Kawsay* desde la diversidad debemos trazar políticas con iguales oportunidades a partir de lo diverso (Chancosa, 2010: 8).

Esta idea de la interculturalidad es el fundamento intelectual de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas *Amawtay Wasi*. Ésta tiene como visión general “el sueño de un tejido vivo que entretejemos en la interculturalidad cósmica” y como misión “contribuir en la formación de talentos humanos que prioricen una relación armónica entre la Madre Naturaleza y el Ser Humano sustentándose en el bien vivir comunitario como fundamento de la construcción del Estado Plurinacional y la Sociedad Intercultural” (*Amawtay Wasi*, 2004). Así, para la Universidad *Amawtay Wasi* el *Sumak Kawsay* sería el fundamento de la interculturalidad.

La Universidad [*Amawtay Wasi*] adoptó el nombre de “intercultural” para dar (...) un mensaje (...) de que sus reivindicaciones no son sólo y exclusivamente para Pueblos Indígenas, sino que desde la visión indígena se construye un espacio académico para todas las sociedades y pueblos que conforman el actual Ecuador (...). Es necesario (...) que las diferentes sociedades empiecen a cultivar nuevas relaciones sociales basadas en el respeto al otro/otros pero con equidad (...).

La Universidad [*Amawtay Wasi*] trata de recuperar el sentido de la vida de sus ancestros (...) que se basa en el Bien Vivir Comunitario, entendido éste en la realización material y espiritual del individuo-comunidad. Bien Vivir Comunitario[,] o (...) “vivir a plenitud”[,] en un sentido más ético que material, es (...) el fundamento que permitirá la construcción y posterior materialización del Estado Plurinacional y la Sociedad Intercultural (Sarango, 2008: 267-8).

Plurinacionalidad (tawkapura)

El Estado plurinacional puede concebirse como una forma de organización de gobierno integrado por la unión de varios pueblos y nacionalidades de un territorio; implica el reconocimiento de que en un mismo Estado pueden cohabitar diferentes pueblos y nacionalidades. La diversidad de elementos presentes en cada pueblo o nacionalidad, en lo referente a sus concepciones económicas, políticas, culturales, etc., es lo que otorga un carácter singular a cada espacio, de ahí que en el Estado plurinacional, a pesar de la diversidad y la heterogeneidad, el reconocimiento de derechos en igualdad de condiciones ocupa un papel central.

Por tanto, el plurinacionalismo implica la coexistencia de diferentes naciones dentro de un mismo Estado, pero no implica el fraccionamiento del país, sino que lo configura como una unidad en la diversidad, porque el Estado plurinacional “es la posibilidad de una convivencia real entre las diferentes culturas construyendo y participando de manera conjunta [en] ese Estado” (Maldonado, 2010: 2).

Teniendo esto presente, el proceso de construcción del Estado plurinacional sería un proceso de transición desde el Estado colonial con visión unitaria (uninacional) hacia una estructura más incluyente y debe emerger desde las bases de la sociedad: recogiendo las aspiraciones de los distintos colectivos; identificando sus particularidades; y diseñando políticas que respondan y potencien las identidades locales y las distintas formas de vida emplazadas territorialmente. Y dicho proceso debe tener lugar en un marco de respeto y convivencia armónica con los seres humanos y la naturaleza, que permitan disfrutar de una vida plena, es decir, bajo el paraguas del *Sumak Kawsay*. “El Sumak Kawsay está unido a la plurinacionalidad y esto es desarrollar políticas para avanzar en el marco de la diversidad, en igualdad de condiciones para todos y para todas” (Chancosa, 2010: 8).

La construcción del Estado plurinacional demanda intervenciones diferenciadas territorialmente en ámbitos como la salud, la educación, la vivienda y todos aquellos derechos fundamentales para alcanzar el bienestar comunitario, acorde a la cosmovisión de cada pueblo o nacionalidad. Y ello implica una nueva institucionalidad, que sea flexible y se adapte a la diversidad cultural, económica, social, etc. de cada nación y que funcione en articulación con el resto de naciones del Estado y ello no es posible bajo el modelo del Estado-nación.

Lo que queremos es que construyamos este Estado juntos, un Estado nuevo desde la crítica a las estructuras del Estado. A esa institucionalidad actual hay que darle duro porque son estructuras coloniales. Además (...) hay que cuestionar este modelo, (...) destruir este modelo, para construir un Estado distinto, nuevo, y un modelo distinto de vida (Macas, 2010a: 16).

La propuesta de la plurinacionalidad pasa necesariamente por la reconstrucción y la reconstitución de los pueblos originarios, es decir, que atraviesa por la autodeterminación de los pueblos y por la identidad política con amplios sectores sociales, en base a la crítica a las estructuras del Estado y el cuestionamiento del modelo y el sistema vigente (Macas, 2010b: 37).

Y esta nueva forma de organización política requiere de la autodeterminación de las nacionalidades y pueblos indígenas, de tal manera que se dote a éstos de la capacidad para decidir sobre su propio futuro, superando así el colonialismo que padecen y mediante el cual se les imponen decisiones políticas que no han pasado por el filtro de la aprobación de los pueblos. “Esta dimensión implica que todos los pueblos y naciones tengamos la posibilidad de decidir nuestro propio destino en un marco de respeto a los derechos humanos individuales y colectivos” (Chuji, 2011).

Pero además, esta autodeterminación ha de estar basada en el consenso, puesto que sólo de esta manera es posible garantizar que las decisiones tomadas beneficien al bienestar de la colectividad y no a intereses individuales. “El *sumak kawsay* tiene una dimensión política y de autodeterminación porque depende de decisiones políticas consensuadas y colectivas que generen orientaciones y seguridades en función del bienestar de la colectividad” (Chuji, 2011).

Conclusiones

Llegados a este punto, creemos haber construido retrospectivamente la corriente indigenista de pensamiento sobre el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir), en la medida en que: hemos definido el concepto indigenista de *Sumak Kawsay* (Buen Vivir); hemos descrito como se produjo la emergencia del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) como alternativa al desarrollo en Ecuador; hemos sintetizado el pensamiento indigenista sobre el *Sumak Kawsay* en una concepción más o menos común; hemos identificado los principales referentes intelectuales de dicha corriente de pensamiento, sus perfiles biográficos comunes, los vínculos entre ellos, los principales centros de creación de dicho pensamiento, las principales formas de divulgarlo y los documentos más relevantes publicados; y hemos sintetizado las ideas más relevantes relacionadas con los principales tópicos de la literatura indigenista sobre el *Sumak Kawsay*.

Así hemos definido el *Sumak Kawsay* como la filosofía de vida del indígena (*runa*) basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza, y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianeidad vital.

También podemos afirmar que *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) emerge como alternativa al desarrollo en Ecuador por la conjunción de una serie de factores tales como: la crisis de los Estados-nación; el surgimiento del movimiento

indígena; la coordinación de los movimientos sociales de resistencia al neoliberalismo; la redacción participativa de la Constitución de Montecristi; la redacción simultánea y con vasos comunicantes de las Constituciones de Ecuador y Bolivia; la crisis del concepto de desarrollo; y la búsqueda de alternativas al desarrollo emprendida por intelectuales indigenistas con formación universitaria.

Además hemos sintetizado una concepción más o menos común del pensamiento indigenista sobre el *Sumak Kawsay* a partir de: la definición de dicho concepto y de la de su opuesto; la identificación de su variable clave, de su estrategia política, del proceso a seguir para alcanzarlo y de los medios para su financiación; la importancia concedida a las relaciones internacionales y la consideración de la utilidad de la monoeconomía; así como la jerarquización de las diferentes variables que influyen en el *Sumak Kawsay*.

Por lo que se refiere a los principales referentes éstos son en su mayoría intelectuales y líderes indigenistas con formación universitaria, vinculados con el movimiento indígena ecuatoriano y con una amplia experiencia política; entre ellos destacan Macas, Chancosa, Maldonado, Kowii, Pacari, Viteri, Tibán, Simbaña, Chuji, Tutillo, Dávalos y Oviedo; la mayoría están vinculados con la CONAIE, el ICCI y la Universidad Intercultural *Amawtay Wasi*; y publican sus trabajos fundamentalmente en revistas ecuatorianas, en especial en las vinculadas con el ICCI, como son el *Boletín ICCI - ARY Rimay* y la *Revista Yachaykuna (Saberes)*, además de en diferentes obras colectivas en las que han sido invitados a participar o directamente en Internet a partir de transcripciones de sus intervenciones en diferentes foros.

Y, por último, hemos sintetizado las aportaciones realizadas sobre diferentes tópicos, como son: la crítica al concepto de desarrollo y la búsqueda de una alternativa; la concepción del concepto de *Llaki Kawsay* (Mal Vivir); la definición de una economía de autosuficiencia, comunitaria, solidaria, equitativa y sostenible; la importancia de la comunidad; la importancia de la naturaleza; la importancia de la complementariedad del hombre y la mujer; la interculturalidad; y la plurinacionalidad.

Así pues, existe una corriente indigenista de pensamiento sobre el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir), que estaría formada por aquellos autores que se han acercado al estudio de dicho concepto partiendo de la premisa de que la identidad indígena permite configurar una forma de organización económica, social y política de la sociedad que deriva de prácticas ancestrales, y que, por tanto, rechazan las propuestas del desarrollo procedentes de la cultura occidental.

Dos son las principales críticas que han recibido los autores de esta corriente de pensamiento. La primera de ellas, compartida con los intelectuales indigenistas *aymaras* bolivianos, es la haber “inventado” el concepto de *Sumak Kawsay* (Uzeda, 2010: 33; Viola, 2011: 272).

Esta crítica parte de una perspectiva racionalista, positivista y representacionista de la Ciencia que se apoya en el supuesto epistemológico de que la realidad está en el objeto y que el científico lo que hace al estudiar dicho objeto es representarlo de la manera más objetiva posible. Como ya pusimos de manifiesto, el *Sumak Kawsay*, como fenómeno social, fue “enactuado” por Viteri (2000 y 2003) y el concepto fue posteriormente “enriquecido” por las aportaciones de otros intelectuales indigenistas ecuatorianos, que además pretenden “recrear” en las comunidades indígenas en las que de dicha práctica social sólo queda el nombre. Pero aunque no hubiese sido así, o aunque su variante *aymara* (*Suma Qamaña*) fuese una “tradición inventada”, el hecho de que una propuesta de transformación social sea inventada no le resta validez; de hecho la mayoría de las propuestas de transformación social son invenciones o construcciones intelectuales de carácter normativo.

La segunda de las críticas, igualmente compartida con los intelectuales indigenistas *aymaras* bolivianos, es la del *pachamamismo*⁴⁵. Se tacha a los intelectuales indigenistas ecuatorianos de *pachamamistas* (Stefanoni, 2010a y 2010b; Sánchez Parga, 2011), es decir, de ofrecer una lectura simplista de la crisis del capitalismo y de la civilización occidental y de tener un discurso indigenista *new age* o *re(tro)volucionario*, que busca en un supuesto pasado ancestral una visión de su futuro, con lo que debilitan las energías transformadoras de la sociedad.

Dicha crítica, hecha por intelectuales de izquierdas, parte de una posición epistemológica moderna (Escobar, 2010), es decir, se realiza desde la Modernidad, un paradigma cultural en el que la racionalidad del individuo es la base del antropocentrismo y en el que se ha despojado a éste de su dimensión espiritual; por ello, cualquier explicación de un fenómeno que no esté basada en relaciones causa-efecto empíricamente constatables no puede ser tomada como válida. A partir de aquí, todas las referencias a la espiritualidad del *Sumak Kawsay* no son aceptables y el discurso indigenista es así descalificado como *pachamamismo*. Lo mismo puede decirse de la mirada al pasado para alcanzar el futuro, que parece absurda en la lógica lineal del tiempo de la Modernidad, cuando realmente es coherente con la lógica circular del tiempo de muchas culturas indígenas; en palabras de Viteri (2003: 106): “El *súmak káusai* hay que

⁴⁵ El *pachamamismo* ha sido definido desde posiciones radicales de izquierda como una “defensa retórica de la Madre-Tierra mediante apelaciones morales y metafísicas ‘ancestrales’, a fin de evitar una reflexión en torno a cómo emprender un auténtico proceso de descolonización mental, económica y cultural” (Rodríguez, 2011: 1). El término se utiliza como un sinónimo despectivo de indigenista o indianista (o incluso de indígena). Nosotros reivindicamos el uso del término “*pachamamismo*” como sinónimo apreciativo de indigenista (e incluso de indígena), reconociendo la riqueza de los saberes ancestrales indígenas, que suman a la razón el sentido de lo trascendente como fuente del conocimiento profundo.

entenderlo como futuro, el futuro en *runashimi*⁴⁶ es *ñaupa*, avanzar es *ñaupana*. *Ñaupana* es el inicio de todo y de todos. Es decir, si avanzar al futuro es *ñaupana*, en la lógica *runa* (...) supone caminar al inicio”. Así pues, la crítica del *pachamamismo* no es más que un planteamiento arrogante, miope y reduccionista que impide una comprensión seria de otras perspectivas de la realidad.

Si bien no compartimos las anteriores críticas a esta corriente de pensamiento, sí que tenemos nuestras propias críticas. La primera de ellas viene motivada por la transmisión oral originaria de los saberes y tradiciones ancestrales relacionados con el *Sumak Kawsay*; esto hace que en cada nacionalidad, en cada pueblo indígena, e incluso en cada comunidad, en función de las variantes regionales y locales del *kichwa*, las mismas expresiones se escriban de diferente manera (*Sumak Kawsay* y *súmac káusai*), que los mismos conceptos tengan expresiones diferentes (lo bueno como *alli* y como *sumak*) y que las mismas expresiones aludan a conceptos cercanos pero diferentes (*ayllu* como familia y como comunidad); y ello genera un cierto galimatías cuando se comparan escritos de diferentes autores, e incluso contradicciones entre autores (*Alli Kawsay* como Buen Vivir, *Sumak Kawsay* como Buen Vivir y *Sumak Kawsay* como Vida en Plenitud). Esta variedad lingüística, si bien genera algunas dificultades de comunicación, sobre todo entre los intelectuales indígenas y los intelectuales occidentales, no tiene por qué ser necesariamente negativa, por cuanto que, igualmente, aporta diversidad.

La segunda de ellas es que la concepción genuina del *Sumak Kawsay* la hizo emerger Viteri (2003) desde la cultura oral y las tradiciones de los *sarayakuruna* y se refiere:

únicamente a la situación del pueblo de *Sarayaku*, sin pretender con ello que los criterios del *súmac káusai* y su trascendencia, sean patrimonio exclusivo de los *sarayakuruna*, al contrario como se sabe las sociedades amazónicas tienen rasgos comunes en diversos aspectos (Viteri, 2003: 27).

Es decir, Viteri (2003) plantea el *Sumak Kawsay* como la filosofía de vida de los *sarayakuruna* y, como mucho, de otras comunidades indígenas amazónicas. No dice nada de la nacionalidad *kichwa* ecuatoriana, de los *quechuas* de los andes, ni de todos los pueblos indígenas andinos (*quechuas, aymaras, guaraníes...*)⁴⁷; y sin embargo, el *Sumak Kawsay* se identifica con la filosofía de vida de los pueblos indígenas andinos. Así pues, parece evidente que los intelectuales indigenistas, tras su inclusión en la Constitución, han hecho suyo el

⁴⁶ *Runashimi* es la lengua de los *runa*, es decir, el *kichwa*.

⁴⁷ No obstante, si se toma en consideración el trabajo de Rengifo (2002), pueden apreciarse las similitudes entre el *Sumak Kawsay* de los *sarayakuruna* y el *Allin Kawsay* y el *Suma Jakaña* de algunas comunidades *quechuas* y *aymaras* peruanas, por lo que la extrapolación del *Sumak Kawsay* como filosofía de vida de los pueblos indígenas andinos parece una acción plausible.

concepto divulgado por Viteri (2000) en un primer momento, probablemente sin conocer la sistematización hecha por éste con posterioridad (Viteri, 2003), al no estar publicada; y lo han dotado de un contenido (en sintonía con los intelectuales *aymaras*), que no coincide necesariamente con el identificado por Viteri (2003), y que está “trufado”⁴⁸ de instituciones andinas ancestrales, unas coincidentes con las de los pueblos amazónicos y otras no. Aunque este eclecticismo no tiene por qué ser necesariamente negativo, sino que podría tener efectos beneficiosos, siempre y cuando permita generar una propuesta incluyente y adaptable a cada nacionalidad, pueblo y comunidad indígena.

La tercera de las críticas, que está relacionada con la segunda, hace referencia a la heterogeneidad de los pueblos indígenas andinos para los que se propone y desde los que se “re-construye” el concepto de *Sumak Kawsay*. Si bien la propuesta puede ser válida para todos esos pueblos, y para otros muchos que no han roto aún sus vínculos con la naturaleza (pueblos originarios indígenas del *Abya Yala* y de otros continentes), e incluso para aquellos que quieran recuperar dichos vínculos, su “re-construcción” a partir de tradiciones ancestrales de pueblos indígenas diferentes (aunque todos sean andinos) puede terminar generando un *collage* andino post-moderno, más que el *puzzle* de la cosmovisión ancestral andina (si es que ésta existió como cosmovisión unificada alguna vez). Aunque dicho *collage*, igual que en el caso anterior, no tiene por qué ser necesariamente negativo, sino que podría tener efectos beneficiosos de enriquecimiento de la propuesta del *Sumak Kawsay* con elementos procedentes de una misma matriz cultural.

Y la cuarta de las críticas hace referencia a la influencia de ciertas corrientes del pensamiento occidental sobre algunos de los intelectuales indigenistas que están “re-construyendo” el concepto de *Sumak Kawsay* y que les hacen incorporar planteamientos “modernos” en dicha reconstrucción. El caso más significativo es la influencia del feminismo sobre las mujeres intelectuales indigenistas, que comienzan a demandar “una verdadera equidad de género” y exigen “horizontalizar las relaciones entre hombres y mujeres” y consideran necesario “otorgarle voz a la mujer y compartir el liderazgo organizativo” (ICCI, 2010). Dichas influencias pueden contribuir a que el *Sumak Kawsay* se convierta en el citado *collage* post-moderno. E, igualmente, tampoco ello ha de ser necesariamente un aspecto negativo, sino que podría tener efectos beneficiosos, siempre que dichas influencias sean aceptadas por las diferentes nacionalidades, pueblos y comunidades indígenas.

⁴⁸ Utilizamos la expresión “trufar” en sentido metafórico, al considerar a las instituciones andinas como “trufas”, hongos de gran valor culinario, que han de ser localizadas por su olor mediante perros o cerdos adiestrados por encontrarse bajo tierra. “Trufar” significa rellenar un alimento con trufas para darle su sabor.

Tras todas estas reflexiones, podemos afirmar que el indigenismo es una ideología tan válida como el neoliberalismo o el neomarxismo y, al igual que en estos casos, también sobre ella procede elaborar una concepción de un futuro deseable (llámese *Sumak Kawsay*, Buen Vivir o, incluso, desarrollo). El hecho de buscar en el pasado las respuestas para los problemas del presente y la visión de un futuro deseable plantea la dificultad de tener que adaptar conceptos ancestrales a la era de la globalización. Pero eso es algo que ya están haciendo los intelectuales indigenistas; de hecho uno de ellos afirma:

No estamos planteando volver al pasado, ni terminar con toda la tecnología, ni rechazar ciertos logros de la ciencia moderna. Estamos planteando convivir bajo los parámetros de las leyes naturales milenarias de los pueblos ancestrales (Oviedo, 2011: 231).

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2010a): "El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi", *Policy Papers* 9, Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS, Quito. Disponible en línea en: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).
- Acosta, Alberto (2010b): "El Buen (con)Vivir, una utopía por (re)construir: Alcances de la Constitución de Montecristi", en PYDLOS, *Seminario Internacional "Retos Del Buen Vivir. Democracia, movilidad humana y territorio"*, Universidad de Cuenca, Cuenca, 21-52. Disponible en línea en: http://pydlos.ucuenca.edu.ec/index.php?option=com_remository&Itemid=57&func=startdown&id=51. (Consultado: 18/01/2014).
- Alianza PAÍS (2006): *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007 - 2011 Un primer gran paso para la transformación radical del Ecuador. ¡Porque otro país es posible!*, Movimiento Alianza PAÍS, Quito. Disponible en línea en: <http://www.latinreporters.com/equateurRafaelCorreaPlandeGobiernoAlianzaPAIS.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).
- Altmann, Philipp (2013): "El *Sumak Kawsay* en el discurso el movimiento indígena ecuatoriano", *Indiana* 30: 283-299. Disponible en línea en: http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_30/IND_30_2013_283-299_Altmann.pdf. (Consultado: 18/01/2014).
- Amawtay Wasi* (2004): *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir / Sumak Yachaypi Alli Kawsaypipash Yachaikuna / Learning Wisdom and the Good Way to Live*, Nina Comunicaciones, Quito.

- Amawtay Wasi* (2013): “Antecedentes”, Página Web de la Universidad Intercultural de los Nacionalidades y Pueblos Indígenas ‘Amawtay Wasi’, Quito. Disponible en línea en: http://amawtaywasi.edu.ec/web/index.php?option=com_content&view=article&id=23&Itemid=34&lang=es. (Consultado: 18/01/2014).
- Amin, Samir y Houtart, François (2002): *Globalización de las resistencias*, Icaria, Madrid, 2004.
- Boff, Leonardo (2009): “¿Vivir mejor o el Buen Vivir?”, *ALAI*, 30/03/2009. Disponible en línea en: <http://alainet.org/active/29839&lang=es>. (Consultado: 18/01/2014).
- CONAIE (2007): *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*, CONAIE, Quito. Disponible en línea en: <http://www.iee.org.ec/publicaciones/INDIGENA/ConaieAsamblea.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).
- Constitución del Ecuador* (2008), Asamblea Constituyente, Montecristi. Disponible en línea en: <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/Constitucion-2008.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).
- Coraggio, José Luis (2011): *Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital*, Abya Yala, Quito.
- Cortez, David (2011): “La construcción social del ‘Buen Vivir’ (Sumak Kawsay) en Ecuador”, *Aportes Andinos*, 28. Disponible en línea en: http://www.uasb.edu.ec/padh_contenido.php?cd=3266&pagpath=1&swpath=inf&cd_centro=5&ug=pu. (Consultado: 18/01/2014).
- Chancosa, Blanca (2010): “El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer”, *América Latina en Movimiento. Alternativas Civilizatorias: los viejos nuevos sentidos de humanidad*, 453: 6-9. Disponible en línea en: <http://alainet.org/publica/alai453w.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).
- Cholango, Humberto (2010): “Sumak Kawsay y mundo indígena”, en Juan José Tamayo y Nidia Arrobo, *Pueblos indígenas, derechos y desafíos: homenaje a Monseñor Leónidas Proaño*, ADG-N Libros, Valencia.
- Cholango, Humberto (2012): *Movimiento indígena del Ecuador. Su participación en la Asamblea Constituyente de Montecristi y la lucha por el Estado plurinacional*, Tesis de Licenciatura en Gestión para el Desarrollo Local Sostenible, Universidad Politécnica Salesiana, Quito. Disponible en línea

en: <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/3855/1/QT03415.pdf>.
(Consultado: 26/01/2014).

Chuji, Mónica (2009): “Modernidad, desarrollo, interculturalidad y *Sumak Kawsay* o Buen Vivir”, Ponencia presentada en el *Foro Internacional sobre Interculturalidad y Desarrollo*, Uribia (Colombia), 23/05/2009. Disponible en línea en: http://www.inredh.org/index.php?option=com_content&view=article&id=216%3Amodernidad-desarrollo-interculturalidad-y-sumak-kawsay-o-buen-vivir&Itemid=86. (Consultado: 18/01/2014).

Chuji, Mónica (2010): “*Sumak Kawsay* versus desarrollo”, Conferencia impartida en *VI Encuentro de la Coordinadora Asturiana de ONGDs*, Universidad de Oviedo, 06/11/2010. Disponible en línea en: <http://www.miradoriu.org/spip.php?article168>. (Consultado: 18/01/2014).

Dávalos, Pablo (2008a): “El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo”, *Boletín ICCI – ARY Rimay*, 110 y 111. Disponible en línea en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/110/davalos.html> y <http://icci.nativeweb.org/boletin/111/davalos.html> (Consultado: 18/01/2014).

Dávalos, Pablo (2008b): “Reflexiones sobre el *Sumak Kawsay* (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, *Boletín ICCI – ARY Rimay*, 113. Disponible en línea en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/113/davalos.html> (Consultado: 18/01/2014).

Dávalos, Pablo (2011a): “*Sumak Kawsay* (La Vida en Plenitud)”, en Santiago Álvarez (coord.), *Convivir para perdurar. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*, Icaria, Madrid, 201-14. Disponible en línea en: <http://www.puce.edu.ec/documentos/CuestionessobreelSumakKawsay.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).

Dávalos, Pablo (2011b): “La necesidad de un nuevo paradigma en la economía: ¿Puede la noción de *Sumak Kawsay* ser alternativa?”, *Revista Polémika*, 6: 32-46. Disponible en línea en: http://usfq.edu.ec/publicaciones/polemika/Documents/polemika006/polemika006_007_articulo003.pdf. (Consultado: 18/01/2014).

Dávalos, Pablo (2011c): “El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y la crítica a la teoría económica como ideología”, *Revista Polémika*, 7: 17-31. Disponible en línea en: http://usfq.edu.ec/publicaciones/polemika/Documents/polemika007/polemika007_007_articulo003.pdf. (Consultado: 18/01/2014).

- Dávalos, Pablo (2012). "Alianza PAÍS. Réquiem por un sueño", *ALAI*, 11//05/2012. Disponible en línea en: <http://www.alainet.org/active/54769&lang=es>. (Consultado: 18/01/2014).
- Eco, Umberto (1980): *El nombre de la rosa*, Lumen, Barcelona, 1982.
- Escobar, Arturo (2009): "Una minga para el posdesarrollo", *América Latina en Movimiento*, 445: 26-30. Disponible en línea en: <http://alainet.org/publica/445.phtml>. (Consultado: 18/01/2014).
- Escobar, Arturo (2010): "¿'Pachamámicos' contra 'modérnicos'? Comentarios breves a los textos de Pablo Stefanoni sobre el 'pachamamismo', o más allá de estos", *Política y Economía. Miradas Latinoamericana Heterodoxas*, 25/05/2010. Disponible en línea en: <http://www.politicayeconomia.com/2010/05/%C2%BFpachamamicos-versus-modernicos/>. (Consultado 18/01/2014).
- Griffin, Keith (1989): "Pensamiento sobre el desarrollo. La visión más amplia", *Desarrollo*, 15: 3-5.
- Gudynas, Eduardo (2009): "La dimensión ecológica del Buen Vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico", *Revista Obets*, 4: 49-53. Disponible en línea en: <http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13396/6/Obets4.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).
- Harnecker, Marta (2011): *Ecuador. Una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud*, Intervención Cultural, Barcelona (España). Disponible en línea en: <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Ecuador-Una-nueva-izquierda-en-busca-de-la-vida-en-plenitud.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis (2011): "Economía Política del Desarrollo. La construcción retrospectiva de una especialidad académica", *Revista de Economía Mundial*, 28: 279-320. Disponible en línea en: http://www.uhu.es/antonio.hidalgo/documentos/rem28_10.pdf. (Consultado: 18/01/2014).
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis (2012): "El Buen Vivir ecuatoriano en el contexto de la Economía Política del Desarrollo", en Rafael Domínguez y Sergio Tezanos, *Desafíos de los Estudios del Desarrollo. Actas del I Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo*, REEDS y Universidad de Cantabria, Santander. Disponible en línea en: <http://congresoreeds.unican.es/actas/actas.html>. (Consultado: 18/01/2014).

- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis et ál. (2012): *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS*, PYDLOS Ediciones, Cuenca. Disponible en línea en: http://pydlos.ucuenca.edu.ec/index.php?option=com_remository&Itemid=57&func=startdown&id=59. (Consultado: 18/01/2014).
- Hoy (1993): “¿Camina el proyecto político?”, *Diario Hoy*, 12/12/1993. Disponible en línea en: <http://www.explored.com.ec/noticias-ecuador/a-camina-el-proyecto-politico-34442.html>. (Consultado: 18/01/2014).
- ICCI (2010): “Lejos de rosas, chocolates y maquillaje. Análisis del Día Internacional de la Mujer desde la perspectiva de los pueblos originarios”, *Boletín ICCI - ARY Rimay*, 132. Disponible en línea en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/132/>. (Consultado: 18/01/2014).
- Kowii, Ariruma (2009): “El Sumak Kawsay”, *Aportes Andinos*, 28, 2011. Disponible en línea en: <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanálisis2/buenvivirysumakkawsay/articulos/Kowii.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).
- Lajo, Javier (2011): “Un modelo *sumaq kawsay* de gobierno”, *Red Voltaire*, 29/08/2011. Disponible en línea en: <http://www.voltairenet.org/article171245.html>. (Consultado: 18/01/2014).
- Macas, Luis (2000): “Instituciones indígenas. La comuna como eje”, *Boletín ICCI - ARY Rimay*, 17. Disponible en línea en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/17/macass.html>. (Consultado: 18/01/2014).
- Macas, Luis (2010a): “*Sumak Kawsay*. La vida en plenitud”, *América Latina en Movimiento. Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de la vida*, 452: 14-16. Disponible en línea en: <http://alainet.org/publica/452.html>. (Consultado: 18/01/2014).
- Macas, Luis (2010b): “*Sumak Kawsay*”, *Revista Yachaykuna (Saberes)*, 13: 13-39. Disponible en línea en: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/Yachaykuna13.pdf>. (Consultado 18/01/2014).
- Maldonado, Luis (2010a): “El *Sumak Kawsay* / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador”, Lección del módulo “El paradigma del Buen Vivir” del Programa de Tele-educación “Construyendo un nuevo Estado” de la Escuela de Gestión Pública Plurinacional del Ministerio de Educación de Bolivia. Disponible en línea

en:

<http://www.egpp.gob.bo/files/materiales/Mod4Curso3TranscripMaldonado.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).

Maldonado, Luis (2010b): "Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir", en Gerardo Fernández-Juárez (ed.), *Salud, interculturalidad y derechos. Claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay - Buen Vivir*, Ministerio de Salud Pública, Quito. Disponible en línea en: <http://es.scribd.com/doc/53200935/SALUD-INTERCULTURALIDAD-2010> (Consultado: 18/01/2014).

Oviedo, Atawallpa (2011): *Qué es el Sumakawsay. Más allá del socialismo y el capitalismo*, Sumak Ediciones, Quito. Disponible en línea en: <http://vamosacambiarelmundo.info/wp-content/uploads/documentos/queeselsamakawsay.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).

Pacari, Nina (2008): "Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas", en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, 2009, 31-7.

Pacari, Nina (2013): "Sumak Kawsay para que tengamos vida", [video], Conferencia impartida en las *Jornadas de Misiones Diocesanas*, Bilbao, 12-13/03/2013. Disponible en línea en: <http://new.livestream.com/accounts/1713779/events/1942929>. (Consultado: 18/01/2014).

Quijano, Aníbal (2011): "Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder", *Ecuador Debate. Acerca del Buen Vivir*, 84: 77-88.

Ramírez, René (2010b): *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*, Documento de Trabajo nº 2, SENPLADES, Quito. Disponible en línea en: <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Socialismo-del-Sumak-Kawsay.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).

Rengifo, Grimaldo (2002): *Allin Kawsay. El bienestar en la concepción andino amazónica*, PRATEC, Lima. Disponible en línea en: <http://www.pratecnet.org/pdfs/AllinKawsay.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).

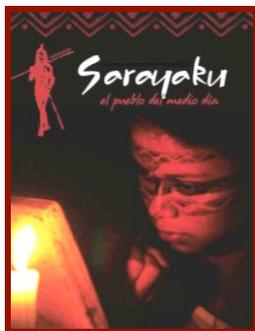
Rodríguez, Huáscar (2011). "Bolivia: entre el desarrollismo y la demagogia pachamamista", *Kaosenlared.net*, 06/10/2011. Disponible en línea en: <http://old.kaosenlared.net/noticia/bolivia-entre-desarrollismo-demagogia-pachamamista>. (Consultado 18/01/2014).

Sachs, Wolfgang (ed.) (1992): *The Development Dictionary*, Zed Books, Londres.

- Sánchez-Parga, José (2011): "Discursos retrovolucionarios. *Sumak Kawsay*, derechos de la naturaleza y otros *pachamamismos*", *Ecuador Debate*, 84: 31-50.
- Sarango, Fernando (2008): "La experiencia de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas '*Amawtay Wasi*'", en Daniel Mato (coord.), *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina*, UNESCO, Caracas, 265-74. Disponible en línea en: http://amawtaywasi.edu.ec/web/index.php?option=com_remository&Itemid=103&func=startdown&id=7&lang=es. (Consultado 18/01/2014).
- Sarayaku (2003): *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*, mimeo, Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku, Sarayaku, Ecuador.
- Simbaña, Floresmilo (2011): "El *Sumak Kawsay* como proyecto político", en Miriam Lang y Dunia Mokrani, *Más allá del desarrollo*, Abya Yala, Quito, 2011: 219-26. Disponible en línea en: <http://alainet.org/images/Mas%20alla%20del%20desarrollo.pdf>.
- Smith, Richard (1996): "Los indígenas amazónicos y el camino hacia el desarrollo autónomo", en Richard Smith y Norman Wray (eds.), *Amazonía. Economía indígena y mercado: los desafíos del desarrollo autónomo*, COICA & Oxfam América, Quito, 279-307.
- Stefanoni, Pablo (2010a): "¿A dónde nos lleva el *pachamamismo*?", *Rebelión*, 28/04/2010: 7. Disponible en línea en: <http://www.rebellion.org/noticias/2010/4/104803.pdf>. (Consultado 18/01/2014).
- Stefanoni, Pablo (2010b): "Indianismo y *pachamamismo*", *Rebelión*, 04/05/2010: 7. Disponible en línea en: <http://www.rebellion.org/noticias/2010/5/105233.pdf>. (Consultado 18/01/2014).
- Tibán, Lourdes (2000): "El concepto de desarrollo sustentable y los pueblos indígenas", *Boletín ICCI - ARI Rimay*, 18. Disponible en línea en: <http://www.icci.nativeweb.org/boletín/18/tiban.html>. (Consultado: 18/01/2014).
- Tortosa, José María (2009a): "Maldesarrollo como Mal Vivir", *América Latina en Movimiento*, 455: 18-21. Disponible en línea en: <http://alainet.org/images/alai445w.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).

- Tortosa, José María (2009b): “*Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*”, *Aportes Andinos*, 28, 2011. Disponible en línea en: <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanálisis2/buenvivirysumakkawsay/articulos/Tortosa.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).
- Tutillo, Silvia (2002): “La perspectiva de desarrollo sustentable desde las agencias de desarrollo y la forma de entender el desarrollo de los pueblos indígenas”, *Revista Yachaykuna (Saberes)*, 4: 8-21. Disponible en línea en: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/4/>. (Consultado: 18/01/2014).
- Uzeda, Andrés (2010): “*Suma Qamaña. Visiones indígenas y desarrollo*”, *Traspacios*, 1: 33-51. Disponible en línea en: <http://www.bibliocomunidad.com/web/libros/Suma%20Qama%F1a,%20visiones%20ind%EDgenas%20y%20desarrollo.pdf>. (Consultado: 18/01/2014).
- Varela, Francisco, Thompson, Evan y Rosch, Eleanor (1991): *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- Viola, Andreu (2011): “Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al *Sumak Kawsay* en los Andes”, en Pablo Palenzuela y Alessandra Olivi (eds.), *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, Universidad de Sevilla, Sevilla. Disponible en línea en: <http://es.scribd.com/doc/129112057/VIOLA-Desarrollo-Bienestar-e-Identidad-Cultural-2010>. (Consultado 18/01/2014).
- Viteri, Carlos (2000): “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, *Polis. Revista Latinoamericana*, 3, 2002. Disponible en línea en: <http://polis.revues.org/7678>. (Consultado 18/01/2014).
- Viteri, Carlos (2003): “*Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*”, Tesis de Licenciatura en Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, Quito, mimeo. Disponible copia en la Biblioteca Italo Gastaldi de la Sede de Quito de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.
- Viteri, Carlos (2012): “Biografía”, *Página Web de Carlos Viteri Gualinga, Asambleísta Nacional*, Puyo. Disponible en línea en: http://www.carlosviterygualinga.com/index.php?option=com_content&view=article&id=78&Itemid=474. (Consultado 18/01/2014).
- Yampara, Simón (2001): *El ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande*, CADA, La Paz.

ANTOLOGÍA DE TEXTOS INDIGENISTAS



Sarayaku

Territorio Autónomo de la Nación Originaria

del Pueblo Kichwa de Sarayaku

“Tayjasaruta”

(Pastaza, Ecuador)

Sarayaku, reconocido, como “Pueblo Originario *Kichwa* de Sarayaku” es un pueblo originario *kichwa* ecuatoriano, ubicado en la Región Amazónica, Provincia de Pastaza, localizado en el curso medio del río Bobonaza. Está conformado por cinco comunidades (Kalikali, Sarayakillu, Chontayaku, Shiwakucha y Sarayaku Centro). Fue fundado por Ramón Simón Gualinga hace aproximadamente 200 años. Es un pueblo conocido como el gran defensor de sus derechos colectivos y de la naturaleza frente a la incursión de las multinacionales de explotación y extracción petrolera. Asimismo, tiene una gran trayectoria y un rol importante en la organización de los pueblos y las nacionalidades indígenas del Ecuador. Está legalmente representado por su Consejo de Gobierno *Tayjasaruta*. De dicho pueblo han surgido importantes intelectuales y líderes del movimiento indígena, como Carlos Viteri Gualinga, Mónica Chuji Gualinga, Marlon Santi Gualinga o Franco Viteri Gualinga. Entre las publicaciones colectivas de Sarayaku relacionadas con el *Sumak Kawsay* destacan: *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro* (2003); *Sarayaku. Pueblo del medio día* (2010), *Propuesta del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku (Río de Maíz)* (2011) y *Declaración de Sarayaku* (2011).

“El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro”¹*“Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka”*

(Extracto)

Sarayaku

(2003)

[...]

Nuestras principales divinidades, *Amazanga* y *Nunguli*, nos recuerdan que de la selva solo debemos aprovechar lo necesario si queremos tener un futuro. Nunca han aceptado que cazásemos más de lo permitido o que sembrásemos sin respetar las reglas del *Ukupacha* y el *Kaypacha*. Sus iras, complacencias y sabidurías nos han sido reveladas a través de nuestros sabios y mujeres, quienes nos han enseñado acerca de los secretos para alcanzar la armonía de uno consigo mismo y con la naturaleza, nuestra máxima del *Sumak Kawsay*.

Así, había que dar tiempo de regeneración a la naturaleza, para poder renovar nuestra propia vida. Hemos estado en permanente movimiento, permitiéndonos a nosotros y a las otras formas de vida continuar su ciclo. *Mushuk Allpa*, la tierra en permanente renovación, ha sido una premisa fundamental del *Sumak Kawsay*. Estar, crecer, hacer y ser en nuestro espacio de vida, implica vivir según las normas dadas por los espíritus en la voz de nuestros sabios. En lo fundamental, y pese a los intentos desde afuera por organizarnos de otras formas, nosotros hemos tenido que adaptarnos conforme al ordenamiento y a las normas de la propia *Sacha*. Esto nos ha permitido vivir una relación de complementariedad mutua, y con ella satisfacer nuestra salud, vivienda, alimentación y educación, es decir, la base material de nuestra vida, llena de cambios, movilidad y ciclos, que ha permitido que la naturaleza también descanse y se revitalice, y con ella nosotros.

Por eso decimos que nuestra vida depende en su totalidad de la selva. Sin ella no existimos. Dicho equilibrio fundamentalmente ha sido afectado por la presencia de la cultura de la codicia, el saqueo y el egoísmo, basados en el reino

¹ Sarayaku (2003): *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*, mimeo, Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku “*Tayjasaruta*”, Sarayaku, Ecuador. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo y han suprimido aquellos párrafos y páginas menos relacionados con el *Sumak Kawsay*. Agradecemos al Prof. Philip Altmann, de la Universidad Libre de Berlín, el acceso a este documento, dado que el mismo no se encontraba disponible en Internet en el momento de realizar esta compilación.

absoluto del dinero, aunque el discurso de los misioneros nos hablaba de un Cristo que repudió a los mercaderes del templo.

Esta convivencia y armonía nos enseñó a entender las múltiples dimensiones que componen la *Sumak Allpa*. El *muskuy* (conocimiento y comprensión) nos ha permitido adaptarnos adecuadamente a las condiciones de vida de la selva y definir nuestra presencia en estos territorios, desde hace cientos de años, con nuestros antepasados *Tayak Runa*. A lo largo del tiempo esta ha sido nuestra nación. El territorio heredado de nuestros antepasados, donde gobernamos nuestra vida, donde nuestros padres y abuelos bautizaron y dieron nombre propio a los ríos, los cerros, las lagunas, las cuevas, los árboles, los animales. *Ñukanchik rukukuna kawsana allpa*, ahí donde vivieron nuestros mayores; *ñukanchik kawsana allpa*, la tierra donde viviremos siempre. En este territorio, nuestros sabios nos han dictado sus normas, códigos de conducta y leyes que nos han permitido: tener áreas para comunicarnos con ellos y respetarlos; espacios para jugar; zonas para cultivar los alimentos a cargo de las mujeres y obtener la carne para alimentarnos bajo responsabilidad de los hombres; áreas para aprender y construir nuestras casas y curar nuestras enfermedades. La constante del *Mushuk Allpa*, nuestra tierra sin mal.

Desde hace más de dos siglos, la presencia de extraños ha sido una constante amenaza para romper el equilibrio y la armonía en la que nuestros antepasados aprendieron y nos enseñaron a vivir. Muchas veces, en estos últimos siglos, han intentado someternos y, con ello, obligarnos a renunciar a nuestra *sacha*, al poder de gobernar nuestra vida. Cada vez que lo han hecho, han obtenido de nosotros una respuesta de dignidad, repudio y resistencia. Y hoy, cuando el gobierno central pretende imponernos nuevos proyectos de explotación petrolera [...], no es la excepción.

Nuestra vida ha sido un constante aprendizaje, basado en las experiencias pasadas y presentes, y en el reconocimiento de las enseñanzas dadas por nuestros sabios. La llegada de los colonizadores con sus afanes de conquista, cegados por el sueño de El Dorado y la canela, poco se diferenció del arribo de sus descendientes que fundaron la actual República. Ambos, conquistador y republicano, cuyos emblemas de civilización y modernidad han pretendido imponernos, han sido los dueños de una razón y una ciencia extraña que, para dominar el mundo y la naturaleza, la divide, la fragmenta, la desfigura y la desconoce. Ciencia occidental y codicia juntas no hacen sino expresar la decadencia y caducidad de la propuesta del reino del dinero frente a la vida y al futuro de la humanidad. Años de explotación del petróleo en Ecuador no han hecho sino aumentar la pobreza de la mayoría del pueblo, destruir la Amazonía y acrecentar una deuda externa que beneficia a los ricos de siempre.

Por eso, sigue siendo extraño y perturbador para nosotros, ese afán e impaciencia por dominarnos y dominar a nuestro territorio. Para aniquilarnos tendrán que destrozarnos nuestra selva. Y para destrozarnos nuestra selva, tendrán que aniquilarnos. Tendrán que seguir violando el Convenio 169 de la OIT y otros de protección de zonas ecológicamente sensibles. Tendrán que violar la Constitución y los preceptos que nos amparan en la Ley de Gestión Ambiental.

Estamos convencidos que a través de nuestra propuesta de vida y nuestra lucha por la autodeterminación y gobierno de nuestro territorio, nos hermanamos, compartimos y contribuimos a ser parte de todas las manifestaciones y luchas por la vida en toda la Amazonía, en todo Ecuador, en toda Latinoamérica y en todo el planeta. Si nuestra lucha por la vida es parte de la lucha del mundo por su propia sobrevivencia, igualmente, la lucha del mundo nos pertenece.

En el camino de nuestra resistencia hemos incorporado elementos antiguos y nuevos. Voces de aquí y de allá, que puedan servir a la convivencia basada en el respeto a las personas y a las otras formas de vida. Así como hoy los pueblos ancestrales contamos con instrumentos internacionales reconocidos por las Naciones Unidas para proteger nuestros derechos y territorios, en el pasado algunos de nuestros caciques, Palati y Tsuwan, al inicio del siglo XX fueron a la capital Quito, y se reunieron con el líder de la revolución liberal y presidente del Ecuador, en General Eloy Alfaro. En ese entonces, la palabra aún tenía validez real, jurídica, moral y política y el General Alfaro reconoció a nuestro pueblo un título de propiedad sobre nuestros territorios, que fue enterrado junto al cuerpo del cacique de *Canelos* cuando éste murió. Los sucesores del General Alfaro ignoraron e irrespetaron el compromiso que éste asumió a nombre del Estado ecuatoriano con nuestro pueblo.

La experiencia de aquel hecho se mantuvo y caló en nuestra memoria hasta que en 1992 volvimos a marchar nuevamente hacia Quito para exigirle al Estado el reconocimiento y legalización de nuestros territorios. La respuesta del gobierno, vacilante y ambigua, sin embargo nos permitió legalizar una parte de lo que heredamos y de lo que hemos exigido. A pesar de lo cual, el Estado ecuatoriano, manejado por quienes históricamente han respondido al imperio del dinero, a los intereses particulares por encima de los colectivos, pretende ahora violentando la Constitución y el Convenio 169 de la OIT, consagrar de una vez por todas, nuestra desaparición. El imperio del capital transnacional que domina el mundo, a través de gobiernos serviles como los del Ecuador a lo largo de su historia reciente, busca avasallarnos, dividirnos, desconocernos, aniquilarnos, al no poder frente a la dignidad y a los sueños que nos animan a cuidar y defender la herencia que nos dieron nuestros mayores y la que nosotros queremos brindar a nuestros hijos.

Solo así, dividiéndonos y aniquilándonos, confrontándonos entre nosotros, desconociendo y manipulando leyes y autoridades, el capital a través de Estados débiles y corrompidos, quieren imponernos su globalización, que beneficia a muy pocos. Solo así, con los despojos de nuestros territorios, con la ley pisoteada y nuestra imagen inerte y congelada para los museos de historia natural o etnografía, los grupos de poder del país buscan afanosamente que sus amos de la Organización Mundial del Comercio, encabezados por los Estados Unidos, les integren al club del libre mercado. Solo así, al tiempo, les respondemos:

*¡Estamos vivos! ¡Estamos por exigir el respeto de nuestros derechos!
¡Aunque haya gobiernos y autoridades corruptas, que no quieren respetar ni obedecer, recordamos que la Constitución dispone y manda! ¡Y hablamos en nombre de nuestros hijos y los que vendrán! ¡Hablamos en nombre de todas las voces de la selva! ¡No podrán con nuestra resistencia, nuestra unidad, nuestros sueños y nuestra dignidad! ¡Si quieren nuestra selva, nos tendrán que arrancar con ella! ¡Tendrán que pisotear las instituciones, los convenios internacionales y la conciencia internacional comprometida en la defensa de la vida y los derechos de los pueblos explotados del mundo!*

Al ser parte de esta gran minga universal, que resiste la globalización de la codicia y la muerte, y al mismo tiempo soñadores por la tierra sin mal, luchamos por la construcción de un mundo donde quepamos todos, y no solo los ricos y codiciosos de siempre.

Los pilares de nuestra propuesta

Reivindicamos nuestro territorio y nuestro derecho a ser distintos

El Pueblo Originario *Kichwa* de Sarayaku, es parte del Territorio Indígena de Pastaza (TIP), ubicado en la provincia del mismo nombre, que comprende una superficie de 29.375 km² de superficie, con pisos y nichos ecológicos claramente diferenciados, desde bosques pluviales premontanos en las partes altas, hasta bosque muy húmedo montano bajo y bosque húmedo tropical. Por estas características, se trata de una región con niveles de precipitación de lluvias presentes a lo largo de todo el año, donde el agua de los ríos está provista de una gran cantidad de sedimento proveniente del trabajo erosivo de la lluvia en las laderas. La humedad en casi todo el territorio bordea el 91%, con una pluviosidad media anual de 14 mil milímetros. La biodiversidad del territorio es de tal magnitud y características que solo puede ser comparable a la existente en la Reserva de la Biosfera de la UNESCO, el Parque Nacional Yasuní, de cuya estructura geológica, edafológica y ecosistémica, forman parte estas zonas de vida del TIP.

Seis importantes cuencas hidrográficas atraviesan el TIP, que incluyen Curaray, Pindoyacu, Conambo, Corrientes, Bobonaza e Ishpingo, con una superficie aproximada de 22.478 km². Estos ríos y sus afluentes, han sido el escenario de luchas y ocupaciones de varios de nuestros pueblos, como el *Huaorani*, *Zápara*, *Shiwiar* y *Kichwa*. La actual configuración determina que nosotros, los pueblos ancestrales, ocupemos el total del 91,8% del territorio provincial. De esa cifra, los *Kichwa* poseemos ancestralmente y ocupamos el 60,02% del total del espacio, mientras que los *Huaorani* y *Achuar*, controlan el 13,87% y 10,37% respectivamente. Finalmente los *Zápara* y *Shiwiar*, ubicados en las cuencas de los ríos Conambo y Corrientes, respectivamente, ocupan porciones territoriales que representan el 15,74% del total de estos territorios ancestrales.

Sarayaku, y nuestro territorio de 135.000 hectáreas, ocupamos cerca del 43% del espacio que comprende la cuenca del río Bobonaza, ubicado en el curso medio del río del mismo nombre [...]. Dentro de esta jurisdicción, reafirmamos la voluntad de tener las máximas prerrogativas y atribuciones que nos brindan la Constitución Política del Estado, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, para administrar nuestro destino dentro de nuestro territorio, de forma compatible a los enunciados siguientes.

Rechazamos la pretensión de convertirnos en campo petrolero

Desde hace al menos cuatro siglos, nuestros territorios han sido objeto de la codicia, al ser parte del país de la canela que imaginaron los conquistadores españoles. Sedientos de oro y poder, los españoles y sus descendientes pretendieron convertirnos en esclavos y siervos para siempre. No lo lograron, a pesar de varios intentos por colonizarnos y someternos.

Bajo la responsabilidad de misioneros, muchos centros poblados –ajenos a nuestra economía y forma de vida- intentaron establecerse y, según nuestros historiadores, duraban meses o semanas y cambiaban día a día en número, pues nuestros antepasados se devolvían a sus selvas o morían durante las epidemias que, de tan frecuentes, ya no parecían interesar a nadie, como sucedió con los *Zápara*. Tal lógica ha sido una constante en los intentos por controlar nuestro territorio, nuestras familias y sus recursos por parte del Estado colonial y republicano: el encargo, la delegación de un poder con el fin de administrarnos y mantenernos bajo un control ajeno, que sin embargo no logró del todo sus propósitos.

Ya en el siglo XX, cuando registramos la presencia de la petrolera norteamericana *Leonard Exporation Company*, el gobierno ecuatoriano inició de manera agresiva un proyecto por controlar nuestro territorio y nuestros pueblos.

La ampliación de la frontera estatal sobre la Amazonía, a partir de la construcción de una vía carrozable que unía Ambato con Baños y Puyo, junto con la concesión dada a la petrolera holandesa *Royal Dutch Shell* en 1937, de 100.000 km² en toda la Amazonía, permitió que el Estado –a través de los destacamentos militares que se instalaron junto a los campamentos petroleros- incursionara en nuestros territorios de Arajuno, Villano, Curaray y Boberas, junto con algunos colonos. Conforme a varios estudios, el aparente fracaso de las actividades de exploración de la compañía holandesa y la poca intensidad de sus operaciones hicieron que el proceso de colonización de nuestros territorios fuera comparativamente bajo en las siguientes décadas.

En ese marco, es a partir de los años 60 que vivimos de manera más intensa un proceso organizativo en torno a la legalización de nuestros territorios ancestrales. Ello nos ha permitido, al ser parte de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), consolidar, a lo largo de 30 años de lucha, el control de nuestros territorios ancestrales y su reconocimiento formal por parte del Estado. Estado que, entre fines de los años 80 e inicios de los 90, nos legalizó alrededor de 1.300.000 has. de los *Kichwa*, *Zápara* y *Shiwiar*, quedando pendiente por legalizar a la actualidad el 36,43%, especialmente en la denominada “franja de seguridad nacional”, creada en mayo de 1992, por presión de las Fuerzas Armadas.

La limitada ocupación de la vía Baños-Puyo, y las zonas aledañas que se dirigen al norte y sur de la provincia, representan aún a inicios del siglo XXI, el 8,2% de las tierras de la provincia, cuyas actividades productivas y de explotación de los recursos giran alrededor del mercado, a través de la ganadería en pequeña escala, los monocultivos de caña de azúcar, naranjilla y té y, en menor proporción, arroz, café y cacao; así como la tala indiscriminada de árboles y el tráfico de madera.

Las tendencias de uso del suelo en las zonas de colonización se caracterizan por el dominio de la asociación de cultivos con pastos y pastizales con bosque, como los más relevantes, junto con una presencia cada vez más dominante de relaciones de mercado, que desarticulan la economía del autoconsumo y la cultura de nuestros *ayllu*.

En cambio, en territorios como el nuestro de Sarayaku, que está ubicado en la denominada zona de interior, las prácticas productivas, han sufrido más lenta y levemente los impactos de la economía de mercado, y con ello, la vigencia de nuestros principios, conocimientos y valores se han visto confrontados de manera parcial a la lógica y manera dominante de ver al mundo.

Con la colonización y programas promovidos desde afuera muchas veces se han intentado introducirnos paquetes tecnológicos incompatibles con nuestra vida y con la selva, lo que en otras zonas cercanas, dentro de la provincia de

Pastaza, ha provocado la pérdida del conocimiento tradicional y la desvalorización de lo propio.

Ello se traduce, en el caso de la parte alta de nuestra provincia, en erosión de suelos, contaminación de las aguas, pérdida de biodiversidad y de recursos genéticos, desordenada e irracional explotación de la fauna, tala indiscriminada de árboles y deficiente tratamiento de los desechos. El resultado o impacto sobre las comunidades *Kichwa* de San Jacinto, Río Anzu o Santa Clara, se expresa en un evidente deterioro de las condiciones de salud y nutrición, emigración a centros urbanos, como Puyo, o fuera de la provincia, crisis de identidad y una alta conflictividad intra e interorganizativa.

La presencia petrolera en este contexto no ha hecho sino agudizar estas tendencias y problemas y desatar, de manera desenfrenada, la codicia de unos pocos, que creen vivir aún en el siglo XIX o antes, sin reparar que durante este tiempo pueblos como el *Kichwa* de Pastaza en general, y el de Sarayaku en especial, hemos resistido en base a nuestra organización, a la memoria y al predominio aún, de los valores y principios que nos han enseñado nuestros mayores.

En los tiempos actuales, el comercio, la ciencia occidental y el mismo Estado pretenden ahora considerar nuestros conocimientos como bienes y recursos ajenos a sus autores pasados y presentes, desconociendo los derechos colectivos que nos asisten, nuestras culturas, tierras y territorios, libertad de creencias, instituciones con jurisdicciones propias y, en suma, nuestros derechos a la autodeterminación.

Para nosotros, como pueblo *Kichwa* originario y amazónico, esta diferencia conceptual es muy difícil de comprender. El mundo occidental en forma desesperada quiere imponernos sus leyes, regulaciones y estándares, como lo hace con todo lo que encuentra a su paso.

Pretenden someternos, a través del Estado y sus instituciones, y desde su perspectiva de sociedad dominante y tecnológica, al proceso de globalización y al libre mercado. De esa manera, por ejemplo, en el caso de nuestros conocimientos y saberes, quieren considerarlos simplemente como propiedad intelectual sometidos a regímenes jurídicos como los derechos de patentes, de marcas registradas, de autor o de origen. Incluso han aparecido definiciones tales como la de “conocimientos tradicionales e indígenas, patrimonio cultural y propiedad intelectual”. Y nosotros, como pueblos ancestrales, nos hemos visto forzados a definir, poner membretes y dar nombre a muchas cosas que son parte de nuestras vidas como la naturaleza misma, con el fin de defender lo que por herencia nos pertenece.

La visión colonial actual nos trata de convertir en “comunidades tradicionales”. Distintos organismos y documentos internacionales se refieren a nuestros conocimientos como algo separado de nuestros proyectos políticos o económicos. Por ejemplo, el Convenio sobre Diversidad Biológica habla acerca de los “conocimientos, innovaciones y prácticas de comunidades indígenas y locales que entrañen estilos de vida tradicionales”. La FAO se refiere a los derechos de los campesinos (*farmer rights*), la UNESCO a los “derechos culturales”, la Organización Mundial para la Propiedad Intelectual a los conocimientos folklóricos, entre otros casos. De esa manera, se elude a nuestras demandas centrales, en las cuales consideramos nuestros derechos como colectivos e inseparables de nuestro patrimonio territorial, cultural y espiritual.

Debemos aclararles, de una vez por todas, que nuestros conocimientos, innovaciones y creaciones son sobretodo de carácter colectivo; es decir, no se pueden atribuir a un solo individuo en particular como, en el concepto de propiedad occidental; incluso muchas veces son conocimientos que compartimos entre diferentes comunidades y pueblos. Citemos un ejemplo como el uso del *curare*, que lo compartimos varios pueblos amazónicos de Ecuador, Perú, Colombia y Brasil, lo cual, cuando se pretende afectar ese derecho y ese conocimiento, implica una reacción de parte del movimiento mundial de lucha indígena dirigido a buscar nuevos marcos jurídicos de protección de prácticas colectivas.

Por esas razones, hacemos un llamado a la conciencia de la provincia del Pastaza, a la conciencia y a la sensibilidad de los ciudadanos y ciudadanas del Ecuador y de todo el mundo, para que no permitan, junto con nosotros, nuestro aniquilamiento y, con ello, la pérdida de este territorio, que debe ser considerado de importancia fundamental para todo el país y para toda la humanidad, desde una perspectiva biológica, cultural e histórica.

Somos parte de la cuenca del río Pastaza, afluente directo del Marañón y del gran río Amazonas y con ella de toda la Cuenca Amazónica. En esa magnitud, nuestro territorio representa también el escenario geográfico sobre el que se ciernen múltiples presiones exógenas, derivadas del crecimiento de la población, de los movimientos migratorios originados en otras regiones del Ecuador, pero, sobre todo, de la ampliación de la frontera de explotación extractiva de recursos, especialmente no renovables.

En la historia amazónica reciente, este último factor ha abierto en la región una red vial funcional a los requerimientos de la industria de hidrocarburos (yacimientos, oleoductos y áreas de procesamiento de crudos), pero también al movimiento colonizador, que sin duda ha provocado una destrucción irreversible de los bosques tropicales y, con ellos, la depredación de la biodiversidad

contenida en los mismos, así como un impacto severo en la cohesión social y las culturas de los pueblos indígenas originarios.

Y es que, de alguna manera, el desarrollo, tal como lo han entendido desde la lógica de la codicia, ha sido pensado únicamente en el mercado y en el crecimiento económico, en el reino del individualismo y la competencia, al margen y en contra de nuestros saberes y ciencias propias que constituyen el principal patrimonio de conocimiento, donde reposan nociones más equilibradas de vida y de relación entre el sistema humano y el natural.

Desde hace algunos años, el Estado, y especialmente en los últimos meses el actual gobierno, pretenden convertir a la Amazonía y a nuestros territorios en un gran campo petrolero. Eso, en otros términos, contradice al mismo tiempo los compromisos que el mismo Estado ha suscrito internacionalmente para proteger y garantizar el respeto de los derechos de los pueblos indígenas que habitamos este país, así como los compromisos para manejar y proteger el patrimonio natural de los ecuatorianos. Si, por un lado, el Estado capta fondos para la protección de los llamados “patrimonios naturales” y “reservas de biósfera”, por otro, a través de esos discursos ambientales, se garantiza el control sobre nuestros territorios y poblaciones para ponerlas al servicio de la acumulación de capital [...].

En Sarayaku [...] ya contamos con un fracasado proyecto petrolero [...], que, con tecnología de punta y todo, no nos ha resuelto nada y ha enriquecido a unos pocos empresarios extranjeros [...].

Durante este tiempo que hemos visto nacer y crecer a esta democracia que vive del petróleo y del engaño, solo hemos sido testigos de la destrucción de nuestra selva y de la vida de muchas personas, familias, comunidades y selvas. Lo mismo pretenden ampliar en el corazón mismo de nuestro territorio. Y pretenden doblegarnos con el miedo, la amenaza, la intimidación y la fuerza. Por eso estamos denunciando al gobierno ecuatoriano a nivel internacional, y lo seguiremos haciendo. No queremos ser un campo petrolero. No lo permitiremos.

Es igual que si aceptásemos la muerte; simplemente por ser y representar la muerte y el triunfo de la codicia y el egoísmo por encima de la solidaridad y la armonía; es decir todo lo contrario a nuestra propuesta del *Sumak Kawsay*, la vida en plenitud.

Por eso, le proponemos al Estado ecuatoriano revisar sus decisiones y analizar sus pretensiones. No es posible que, para diseñar el mapa petrolero, lo hagan únicamente tomando en cuenta la opinión de los socios de las transnacionales en nuestro país y considerando solamente variables económicas y cálculos de los inversionistas o accionistas de las empresas petroleras. Acá

existimos. Nuestro pueblo y nuestra selva valen más que todas las petroleras del mundo y sus magnates juntos [...].

Reafirmamos la voluntad de gobernar nuestro territorio y administrar nuestra justicia

En nuestra tradición el concepto de propiedad sobre la tierra no existe tal como se entiende en el lenguaje de los *mishus* (blanco/mestizos) y en las sociedades occidentales. Nosotros más bien hablamos de un derecho de usufructo de la vida que nos proveen los bosques, los ríos y las lagunas. Este derecho lo gana una comunidad frente a otra, o un pueblo frente a otro, por el grado de conocimiento y familiaridad que éste tiene sobre los secretos de su territorio. Se requiere, primero, entrar en armonía con las fuerzas y espíritus que lo animan. Esa tarea la realizan, primero, los *Yachak* u hombres sabios y, luego, el resto de la comunidad. Existen normas de comportamiento en la selva, que las aprendemos a través de la observación, o de la tradición oral, o de los sueños y de los cantos sagrados. Son estas normas las que nos han permitido sobrevivir con éxito en un medio frágil sin alterarlo negativamente, en lo fundamental. Estos montes, selvas, ríos y lagunas son los que nos han permitido vivir y primero derramaremos nuestra sangre antes de pasar la vergüenza de mirar los ojos de nuestros hijos cuando los hayamos perdido.

Y este espacio y esta selva no solamente la necesitamos nosotros. ¿Acaso solo los *sacha runa*, o la gente, necesitamos la selva o la tierra? Y los monos, los venados, los pumas, los jaguares, las dantas, los tapires, las aves, los peces o los insectos, ¿no necesitan nada? Por eso cada parte de nuestro territorio es sagrado para nosotros.

Cada agujilla brillante de un árbol, cada ribera arenosa de nuestros ríos, cada bruma en los bosques oscuros, cada insecto que canturrea, es sagrado en la experiencia y en nuestra memoria. Estas cosas les son difíciles de comprender a los occidentales. Para ellos una porción de tierra es igual que otra, porque ellos son extraños que llegan en la noche y se llevan de la tierra lo que la codicia les impulsa. La *Pachamama*, la tierra madre nuestra no es su madre, ni su hermana, sino su enemiga. Cuando la conquista se va, deja las tumbas de sus padres y el legado de sus hijos es olvidado.

Para nosotros, los cerros, cascadas, lagunas, ríos y bosques se identifican con nuestra existencia, pues ahí tenemos nuestra farmacia, nuestra despensa, nuestras playas; en suma, nuestros medios de vida. Esa riqueza heredada de nuestros antepasados es el legado que estamos obligados a entregar a nuestros hijos y sus descendientes; es ese espacio el que constituye una manifestación sagrada en nuestra memoria y en la experiencia colectiva como pueblo originario;

es el que compartimos en íntima relación con el resto de seres vivos, respetando su natural evolución como única garantía del mutuo desenvolvimiento.

Otro aspecto es el ámbito de libertad sobre el que hemos ejercido nuestro dominio y que nos ha posibilitado desarrollar los elementos simbólicos y normativos esenciales de lo que somos; por su defensa o reivindicación estamos dispuestos a morir.

Para nosotros el territorio no es solo el suelo, y menos las riquezas que los occidentales llaman recursos naturales. Desde nuestra visión, fundamentalmente, es un espacio de vida, que lo disfrutamos cuanto más entero se encuentre y menos transformado esté. Por eso no terminamos de comprender la lógica occidental que se expresa en las leyes creadas y que separa como cosas distintas el suelo, el bosque, la fauna, el agua y el subsuelo. Para nosotros el *Kaypacha*, el *Jawapacha* y el *Ukupacha* son una sola unidad y separarlos es como separar un corazón del cuerpo en que se aloja. La naturaleza y la selva son parte de nosotros mismos y, de alguna forma, son una prolongación de nuestros cuerpos y de nuestros espíritus. La naturaleza, en ese sentido, nos habla y en ese juego de relaciones hemos aprendido mutuamente a convivir con ella y entre nosotros.

En nuestra sociedad, los derechos de un individuo sobre una tierra particular se definen en función de las relaciones del individuo con los demás miembros del pueblo titular de los derechos y de su estatuto con relación a ese grupo. El establecimiento del parentesco y la referencia a la genealogía son el medio principal para legitimar sus derechos. Es importante considerar que el lugar de alguien es algo “negociable”. Pero, en general, se combinan varios factores para definir los derechos de uso de una tierra: la edad y el sexo de un individuo; sus vínculos de descendencia; y su lugar de residencia.

Distinguimos así cómodamente: los “derechos primarios” (la persona pertenece al grupo propietario de los derechos a la vez por la descendencia y por la residencia); los “derechos contingentes” (una persona que disfruta de derechos primarios por descendencia, pero que no reside en la región en cuestión); los “derechos secundarios” (una persona emparentada con alguien que disfruta derechos contingentes); y, por último, los “derechos tolerados” (la persona está casada con un miembro del grupo propietario de los derechos).

Un hombre hereda así el derecho de uso de tierras según su grupo de pertenencia, paterno o bien materno, y a menudo de los dos lados a la vez. De ello se deriva una posibilidad de uso de las tierras de uno u otro linaje, lo que permite así una movilidad de instalación de una pareja joven, por ejemplo.

Por todas estas consideraciones, planteamos como pueblo *Kichwa* originario de Sarayaku nuestro derecho a defender y gobernar nuestro territorio en base a nuestros principios esenciales, que se pueden resumir en:

- Los miembros de nuestro pueblo tienen acceso a la tierra y a su usufructo dependiendo de su disponibilidad, es decir, del hecho que ninguna otra persona se haya apropiado efectivamente de ellos.
- Para facilitar el acceso a nuestro territorio a determinados miembros es importante verificar que el área de interés no esté en zonas pertenecientes a otra sociedad o pueblo ancestral hermano.
- El usufructo, uso o explotación de los recursos de la selva debe estar encaminado a garantizar la satisfacción de todas las necesidades de nuestro pueblo de forma sostenida a largo plazo y a asegurar la reproducción de nuestros símbolos, códigos, organizaciones y familias.
- Debemos tener la posibilidad de conducción autónoma de nuestros proyectos y políticas, como manera de asegurar el libre desenvolvimiento de nuestra creatividad cultural en cuanto se refiere a la manera de adecuar la administración de los recursos a nuestras necesidades.

En ese marco, no solo hemos heredado un territorio, sino que lo hemos legalizado y con ello obtenido el reconocimiento por parte del Estado y de la comunidad internacional de nuestro derecho. Así como la meta de legalizar los territorios indígenas de Pastaza se cumplió parcialmente en 1992, en cambio, el lograr la consolidación de nuestra autonomía y autodeterminación es una práctica que la estamos haciendo y la debemos realizar siempre, lo que significa reconocer y obedecer a nuestras autoridades, aceptar, cumplir y hacer cumplir nuestras leyes y normas, así como sancionar a quienes violan o incumplen o desobedecen a esas normas internas o el mandato de nuestras autoridades. Igualmente también significa poder organizar y administrar nuestro territorio, conforme a nuestras prioridades, cosmovisión y acuerdos internos.

Dicho en otras palabras, consolidar nuestro control del territorio y su gobierno es un proceso que nos obliga: a desarrollar nuestra institucionalidad y normas; a definir y detallar el ejercicio de las autoridades políticas y judiciales; a tener pleno control de la planificación y ejecución de las acciones; así como a identificar tanto los problemas y necesidades que pretendemos satisfacer, como las estrategias para superarlos.

Es un proceso integrado que está dirigido a lograr y afianzar nuestra independencia económica, en forma autosostenida, tratando de lograr un uso equilibrado de los recursos para que sirvan para nuestra reproducción como pueblo *Kichwa* originario; es un proceso pensado para reforzar nuestra identidad y unidad como sociedad culturalmente diferenciada; y, por último, es un proceso que permite al Estado ecuatoriano, en su conjunto, tener elementos ciertos y reales para expedir una Ley de Circunscripciones Territoriales Indígenas acorde a los postulados [...] de la Constitución Política del Estado, del Convenio 169 de la

OIT y de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas [...].

Apuntamos a fortalecer nuestra economía y el aprovechamiento equilibrado de nuestra selva, conforme a nuestro principio del Mushuk Allpa

Desde nuestro punto de vista económico y ambiental, nuestro territorio incluye formaciones vegetales de bosque siempre verde de tierras bajas, que incluyen bosques colinados de tierra firme y bosques de llanura de tierra firme; también poseemos bosques siempre verdes de tierras bajas inundables por aguas negras, así como bosques inundables de palmas de tierras bajas (moretales) y herbazales lacustres de tierras bajas.

En el primer caso, ese tipo de vegetación incluye a los bosques sobre colinas medianamente disectadas, los bosques sobre tierras planas bien drenadas (no inundables) y los bosques en tierras planas pobremente drenados. Son selvas altamente heterogéneas y diversas [...]. Este tipo de bosques se encuentran distribuidos en mayor proporción dentro de nuestro territorio y los conocemos mejor como *Urcus* o bosques colinados y *Pambas* o bosques de llanura. Ahí tenemos gran diversidad faunística, además de que se constituyen en recicladores de agua e impiden la erosión del suelo. Nos proveen también importantes recursos maderables y no maderables (medicinas, colorantes, fibras, etc.).

Aproximadamente el 98% [...] de estos bosques se mantienen aún en estado prístino, gracias al manejo ancestral dado por nuestras familias, constituyéndose, junto con las selvas que poseen las otras asociaciones *Kichwa*, *Zápara* y *Shiwiar* de Pastaza, en la mayor reserva de bosque nativo en pie del Ecuador y una de las más importantes de los bosques tropicales del mundo.

En cambio los moretales ocupan grandes extensiones planas, mal drenadas y, por lo tanto, pantanosas o inundables la mayor parte del año por lluvias locales cerca de lagunas o ríos [...].

Estos bosques proveen alimento de manera estacional a la fauna mayor del territorio cuando los otros bosques no se encuentran en producción. Además retienen gran cantidad de agua por la consistencia del suelo y favorecen al incremento de la biodiversidad de los reptiles y anfibios del área. Nuestras familias aprovechan también la producción estacional de las palmas [...] y cosechan el [...] gusano comestible que habita en los tallos de estas palmas en descomposición.

En el caso de los herbazales, se encuentran distribuidos en las riberas de ríos de aguas blancas [...]. De aquí se alimentan [...] ciertas especies de peces y de

aves ribereñas, principalmente. Además ayudan a controlar la erosión de las causadas por la acción del cauce de los ríos.

A nivel de los fustes de los árboles tenemos una gran cantidad de plantas epífitas, musgos y líquenes, especialmente en los bosques [...] por encontrarse a mayor altitud [...].

La flora de nuestros bosques de Sarayaku provee de múltiples recursos alimenticios, medicinales, artesanales, maderables, ornamentales, rituales, de construcción y de leña para las familias y proporciona servicios ambientales invaluable para la existencia de la fauna silvestre, al proporcionar alimentos y refugio, retener la humedad, proveer de oxígeno y evitar el lavado y erosión de los suelos. Una mención especial merecen las diferentes especies de palmas existentes en el área ya que presentan mayor número de utilidades para las familias de la comunidad [...].

Todas las morfoespecies de árboles y bejucos identificadas presentan varias utilidades tanto para nuestra economía como para el normal funcionamiento de los ciclos ecológicos y equilibrio de los ecosistemas: 95 morfoespecies son fuente de alimento y refugio de la fauna local; 67 morfoespecies las usamos como maderas finas en la construcción de muebles y canoas; 55 morfoespecies forman parte de nuestra alimentación; 38 morfoespecies son medicinales; 26 morfoespecies nos ofrecen materia prima para la elaboración de artesanías y utensilios de uso casero; 25 morfoespecies las utilizamos en la construcción de viviendas; 18 morfoespecies las usamos como combustible en forma de leña; a 7 les damos variados usos adicionales (como icticidas naturales, por ejemplo); 2 morfoespecies las utilizan los *Yachak* para sus rituales; y una especie tiene importancia ornamental.

Si hablamos de la vida animal, podemos identificar [...] al menos cinco ecosistemas dentro de nuestro territorio, que permiten la existencia de los mamíferos: las orillas de ríos y lagunas; el bosque inundable de ribera; el bosque de llanura de tierra firme (llanuras); el bosque colinado de tierra firme (colinas); y los pantanales o moretales. Se ha podido establecer una mayor ocurrencia de especies de mamíferos en los bosques colinados de tierra firme y en los bosques de llanura.

Los mamíferos utilizan estos ecosistemas en sincronía con el ciclo anual de lluvia y con los ciclos de floración y fructificación de los árboles. Durante los meses más lluviosos (primer tercio del año), el nivel de agua de los ríos y lagunas aumenta e inunda los bosques aledaños, por lo que muchos mamíferos (especialmente ungulados, primates y roedores) se trasladan a las colinas del bosque de tierra firme. Así mismo, durante los meses más secos (último tercio del año), los ungulados se dirigen a los moretales y a las orillas, en búsqueda de frutos provenientes de varias especies de palmas.

La importancia que tienen estos mamíferos de porte grande y mediano para nuestra vida y subsistencia gira en torno a la alimentación, el uso medicinal, artesanal, ritual y otros usos (como mascotas, por ejemplo); además de la importancia que tiene la existencia de estas especies para el normal funcionamiento y equilibrio de los ecosistemas de nuestro territorio [...].

Si se analiza la distribución de las aves identificadas en los diferentes ecosistemas del territorio, se puede apreciar un fenómeno similar al que ocurre con los mamíferos, que un número mayor de especies (entre 60 y 80 especies) frecuentan los bosques colinados de tierra firme y los bosques de llanura de tierra firme debido a la mayor disponibilidad de recursos y a las condiciones más benignas que ofrecen estos ecosistemas durante el año.

El número de especies de aves que dependen del medio acuático también es importante, especialmente en los bosques inundables de ribera, mientras que el número reducido de especies en los pantanales o moretales probablemente se debe a que la mayoría de especies únicamente visitan estos ecosistemas durante la época de fructificación de ciertas especies de palmeras [...], pero no son residentes fijos.

En lo referente a la importancia de la avifauna para la subsistencia de las familias, se ha podido determinar que más de 70 especies de las aves registradas son consideradas como comestibles y se incluyen en la dieta de nuestras familias; así mismo se puede observar que más de 50 aves son utilizadas para la elaboración de artesanías y, probablemente, más de 40 especies presentan otras utilidades (especialmente como animales de compañía para los niños). Estas cifras evidencian claramente la estrecha relación existente entre la avifauna y la economía de nuestras familias [...].

En cuanto a la distribución de los reptiles identificados en los ecosistemas de nuestro territorio, se puede apreciar que un número mayor de especies dependen principalmente de los ríos y las lagunas. Esto permite deducir que la existencia de las principales especies de reptiles acuáticos de Sarayaku dependerá principalmente de la buena calidad de los hábitats acuáticos (ríos, esteros y lagunas) y de que la disponibilidad de alimento (pescado, semillas y frutos de plantas del bosque inundable) se mantenga a través del tiempo.

Un fenómeno similar ocurre con la dependencia existente entre las especies terrestres con hábitats boscosos no intervenidos. Las tres especies de boas identificadas ocupan niveles elevados en las cadenas alimenticias del bosque por su condición de depredadores naturales, principalmente de roedores y aves. Del estado de conservación de los bosques de tierra firme dependerá directamente la existencia de buenas poblaciones de las eventuales presas de estas serpientes y su propia conservación.

Las especies de reptiles identificados presentan varias utilidades para nuestra economía familiar, sea como fuente de alimento, medicina, materia prima de artesanía, importancia ritual o alguna otra utilidad. Al menos ocho especies son consideradas como comestibles. La mayor utilidad de las especies de reptiles identificados es como materia para artesanía.

En los ríos y lagunas, en cambio, podemos identificar 75 especies de peces [...]. Vale mencionar que los *challuas* y los *tanllas* son los peces más abundantes en los ríos, por lo que componen el mayor porcentaje de la biomasa acuática y se constituyen en la principal fuente de alimentación para nuestras familias [...].

En Sarayaku tenemos identificado tres ecosistemas acuáticos importantes para la conservación de los peces: los ríos grandes, como el río Bobonaza; los riachuelos o esteros; y las lagunas o *jitas* [...].

La mayor diversidad de los peces en los ríos y riachuelos se explica porque en estos cuerpos de agua existe mayor cantidad de nutrientes y oxígeno, lo que favorece la existencia de los peces, además durante la temporada invernal el nivel de agua de estos cuerpos de agua aumenta y con ello se incrementan las posibilidades de migración vertical y horizontal de los peces en los bosques inundables de las riberas.

En este contexto, los ríos del territorio son sagrados y de alta prioridad para nuestra economía y sobrevivencia. La importancia de los peces dentro de la subsistencia de nuestras familias es indiscutible. La pesca se constituye en una de las principales actividades de subsistencia que se practican ancestralmente, y resulta ser más productiva que la cacería. Hay que considerar que la gran diversidad ictiológica del área (especialmente del río Bobonaza) está directamente relacionada con el origen de este río, y de los otros ríos principales del área, por su condición de “ríos de aguas blancas”; ríos que provienen de los Andes orientales y que arrastran gran cantidad de nutrientes desde los bosques de alta Amazonía posibilitando la existencia de muchas especies.

Al menos 73 especies, de las 75 especies identificadas [...], son comestibles y permiten la subsistencia de las familias locales; además de ello, cinco especies tienen propiedades medicinales y tres especies las usan nuestras mujeres en la artesanía.

En caso de ocurrir impactos negativos sobre los cuerpos de agua del territorio, como los que genera la explotación petrolera, se vería afectada la seguridad alimentaria de todas las comunidades ribereñas del bloque.

Nuestro territorio, al igual que la mayor parte de la Amazonía, es el resultado de siglos de intervención social, así como nuestras sociedades son el resultado de siglos de convivencia con la selva. De esa manera, debe olvidarse, y eliminarse de una vez y para siempre de la conciencia humana, la falsa creencia

occidental que ha visto a nuestros territorios como vírgenes, salvajes y vacíos de civilización. Como pueblos ancestrales y culturas de selva somos tan humanos como otros seres humanos cualquiera. Y como tales estamos en interacción con nuestro medio. Nuestras relaciones con la selva no son “naturales”, como erróneamente se ha dicho, sino fundamentalmente culturales; solo que tenemos una gran diferencia con quienes pertenecen a la cultura occidental y moderna: sentimos y percibimos a nuestra selva como nuestra madre, como parte central de nuestra vida misma, de nuestra sociedad y nuestra cultura. La selva y las otras formas de vida que ahí existen son sujetos vivos, con espíritu. En ese marco, si nos referimos de manera resumida a nuestras prácticas económicas de producción, podemos señalar algunos aspectos generales.

Priorizamos el manejo de la selva secundaria, que cuando se renueva atrae a muchos animales, y en ella se llevan a cabo numerosas actividades de caza; igualmente recogemos plantas silvestres que suministran legumbres y frutos, productos de antiguas plantas cultivadas (plátanos, tubérculos de yuca); del bosque recogemos leña y materiales de construcción; y es frecuente también que introduzcamos y hagamos favorable el crecimiento de árboles útiles.

El caso más simple que tenemos al respecto, es el de aquellos árboles que por considerarse interesantes se conservan vivos en el momento de la tala (van pues a persistir durante el renuevo forestal consecutivo). Es lo que los técnicos han llamado el barbecho reordenado, que consiste en seleccionar las plantas de reconquista (mediante el deshierbe selectivo), el trasplante de especies útiles y la preparación de una cubierta forestal modificada (plantación de árboles).

Muy a menudo transformamos estos barbechos en *chacras*, tanto de árboles alimenticios (frutales) como de productos de intercambio. En todos estos casos, es importante conservar árboles maduros que producirán los frutos y semillas necesarios para el renuevo de la cubierta boscosa. Para seleccionar el lugar en el que se establece la *chacra*, y que debe servir a la vez para la construcción de una nueva vivienda, los criterios que contamos son: disponer de agua suficiente; ser apto para el cultivo; presentar facilidades para realizar las actividades cotidianas; ser accesible para las zonas de caza y pesca; disponer de suficientes materiales para la construcción; tener un sitio accesible para recibir visitas y otros no accesibles.

Dependiendo de la disponibilidad de tierras aptas para el cultivo, es común el manejo de dos tipos de *chacras*: *Rupachishca* (chacra quemada) y la *Chahua Chagra* (chacra no quemada). La primera, la desarrollamos sobre suelos arcillosos de montaña (*Puca Allpa*); la quema se realiza a la tercera semana de inicio del trabajo. La ceniza sirve como abono, pues los suelos son poco fértiles, y la quema impide el crecimiento de malezas. En el segundo caso, la *Chahua Chagra*

la desarrollamos en suelos negros de bosque o en suelos de isla, que son mucho más fértiles.

En éste último es posible encontrar raíces [...], frutos [...], frutas [...], plátano [...], tallos [...] y hortalizas [...]. Además de todos estos cultivos alimenticios, en una *chacra* se siembran plantas medicinales [...], que las utilizamos para la curación de diarreas, dolores del cuerpo, mordeduras de serpiente, congas y arañas.

Si bien el cuidado de la *chacra* es una responsabilidad específica de la mujer, toda la familia participa en las diferentes etapas del proceso antes señalado. Aquellas actividades que requieren de mayor fuerza, tales como el desmonte, la tumba y el repique, son realizadas con la participación de los hombres del *ayllu* y dependiendo de la extensión se suele recurrir a *mingas*, solicitando la ayuda de familias vecinas, o también a través del sistema de cambia mano (compromiso de devolver el trabajo).

En el caso de la siembra de la yuca, ésta es una tarea exclusivamente femenina, en la cual es muy importante considerar sus habilidades y destrezas al respecto. Dentro de nuestras familias, las mujeres que realizan la siembra son aquellas que pueden cumplir con algunas normas para no ocasionar daños en el desarrollo de los cultivos, especialmente en el proceso de fructificación. Así, por ejemplo, no deben estar en días de menstruación (porque los tubérculos que comienzan a engrosar se pudren), no deben chupar caña unos días antes y después de la siembra (porque las yucas que cargan quedan duras), no deben barrer con escoba unos días antes y después de la siembra (porque no engrosa el tubérculo). Adicionalmente, las mujeres que siembran tienen una condición especial propia para que la producción sea abundante y se llama *Lumu Paju*. El *paju* no es otra cosa que un poder energético ritual. Fue utilizado por nuestros abuelos. También se usa en nuestros días, aunque algunos *pajus* se han perdido.

Haciendo una comparación con el abono de origen occidental, podemos decir que el *paju* actúa como uno de los abonos más eficaces: facilita el buen desarrollo de las plantas y contribuye a la buena calidad y cantidad del producto. Todos los *pajus* se transmiten de una persona a otra mediante una ceremonia. Aunque la siembra es exclusiva de las mujeres, los hombres también pueden poseer *paju*. En la actualidad existen tres tipos de *paju*: el *Yali Ali* (*paju* agrícola); el *Caran Laya Paju* (el *paju* curativo); y el *Tarpui Paju* (*paju* negativo o dañino).

El *Yali Ali* (*paju* agrícola) se aplica a los diferentes cultivos y existe como *palanda paju*, *lumu paju*, *papa paju*, *barbasco paju*, *lumu runduma*, etc. El *Caran Laya Paju* (el *paju* curativo) es fundamentalmente utilizado para las curaciones y limpiezas en el cuerpo de las personas e incluye el *shicshi paju*, el *huayra paju*, el *supay ricushca* y el *malagre*. Finalmente el *Tarpui Paju* (*paju* negativo o dañino) produce daños a las personas, como el envejecimiento prematuro a través de la

caída del cabello y el encanecimiento; existen dos *pajus* dañinos como el *ruyac paju* y el *lluchu paju*.

Además de estos *pajus* existe un poder especial en la selva denominado *Misha*, que es una piedra especial que se utiliza para los cultivos y para las curaciones. La *Misha* es más poderosa que el *paju*.

Sucesivamente hablando, las técnicas locales para el manejo rotativo del suelo diferencian tres fases o momentos de descanso del suelo:

- *Ushun*: que se concentra en el realce de un área cultivada y que está en descanso entre seis y doce meses. También se denomina *ushun* a la yuca sembrada en el mismo sitio donde se cosechó una planta. En suelos ricos en materia orgánica, una misma área puede producir hasta tres veces, especialmente la yuca; los retoños del plátano y guineo se cosechan durante cinco años.
- *Mauca*: también llamada *lluccha ucu*, es el realce de un área utilizada y que está en descanso de dos a siete años, pudiendo ser un área que fue *chacra* establecida en otro rastrojo o *mauca*, o realizada en montaña por primera vez. En este caso también puede ser que la montaña era muy cerrada, que luego de tumbar los árboles la dejaron que se remonte a fin de que se pudran los ramajes; de ahí que la utilizan para el cultivo de la *chacra*. En este sistema de manejo del suelo, la vegetación creciente puede alcanzar los 10 ó 15 metros de altura; en la mayoría crecen especies maderables seleccionadas, utilizadas en la construcción de vivienda, en artesanía y medicina.
- *Piata*: llamada también *rucu-mauca*, espacio de suelo utilizado para la *chacra* una sola vez. En este sistema de manejo, el suelo puede ser utilizado de 6 meses a 5 años, tiempo en el cual se deja remontar en forma natural. La *piata* que se forma de una *chacra* pasa a ser un bosque de frutales, ya que muchos duran de 20 a 30 años o más, como *chontas*, *guabos*, *patas* (cacao de árbol), *pasu*, *pitun*, *avíos*, *guachansu* (maní de árbol). Cuando estos frutales van desapareciendo poco a poco, queda un bosque secundario.

Todas estas formas de manejo rotativo del suelo podían ser utilizadas de acuerdo a la disponibilidad de *purinas* y del número de miembros de la familia ampliada (*ayllu*). La ocupación de diferentes *purinas* nos permite además un manejo adecuado de la fauna. Así las familias tenemos suficiente acceso a la cacería y pesca porque nos permite disponer de nuestros *caru-tambus*, que son sitios a los que concurrimos en determinadas épocas del año y dedicamos más tiempo a esta actividad, ya que no sólo nos abastecemos para la alimentación diaria, sino que además nos permite guardar lo mejor del producto, a través del uso de tecnologías tradicionales de conservación de la carne, para consumir en los meses posteriores. A esta actividad las llamamos *mitayu*.

Así, el uso de nuestras propias tecnologías nos ha permitido mantener inalterado ciertos recursos, como el suelo, el bosque y la fauna, de tal manera que, a pesar de su utilización, permite la regeneración y reposición natural, o la renovación permanente de la selva. Pareciera que la selva siempre está nueva. A todo ese proceso es lo que denominamos *Mushuk Allpa* (tierra o selva siempre nueva).

En resumen, la combinación de la cacería, la pesca y la recolección de frutos, con la agricultura basada en la *chacra*, constituyen las actividades fundamentales para nuestra economía de subsistencia familiar. Para ello, cada miembro de la familia, debe cumplir un papel específico, de acuerdo al sexo y edad. En nuestra economía, toda la producción es destinada al autoconsumo, es decir, a satisfacer las necesidades de alimento para la familia, pero también para mantener las obligaciones rituales y de reciprocidad con otros *ayllu*. Por otro lado, el espíritu solidario entre nuestras familias, nos permite ayudar a quienes han quedado sin *chacras* o vivienda debido a factores como la acción de vientos fuertes, incendios de la vivienda y otras catástrofes, como el ingreso de empresas petroleras [...].

Requerimos construir nuestras propuestas educativas y de salud, así como de comunicación, energía y transporte que contribuyan a mejorar nuestra vida y la de todos

Conforme a nuestra experiencia e historia, la educación y la formación suponen también organización, en un doble sentido. Por un lado, previa a la ejecución de cualquier programa de educación (o salud, o comunicación), éste debe ser organizado dentro de un sistema coherente en el cual hayamos definido la finalidad buscada y cuáles son los pasos que vamos a plantear para conseguir estos objetivos. Y por otro lado, la formación, la educación y la capacitación deben girar en torno a la defensa y la consolidación de nuestro territorio. Por esa razón, organización política y programas de educación van juntos.

Como respuesta al modelo educativo que se nos ha propuesto desde el Estado a través de las misiones religiosas, habíamos participado activamente de las luchas que reivindicaron nuestro derecho a formarnos y aprender en nuestro propio idioma. De esa manera se establecieron las escuelas de educación intercultural bilingüe.

En ese marco, actualmente contamos con un proyecto piloto de promoción de la educación intercultural bilingüe denominado *Tayak Yuyayta Jatachik Yachana Wasi*, que busca responder a nuestra visión y requerimientos fundamentales de formar nuestros propios cuadros profesionales y políticos, acorde a nuestro proyecto autonómico y de búsqueda de la calidad de vida.

Igualmente contamos con el proyecto *Yachay* de capacitación de los profesores para obtención de la licenciatura de formación de docentes en educación intercultural bilingüe en comunidades amazónicas, dadas las negativas experiencias de capacitación a docentes que hemos tenido en el pasado.

Todos esos proyectos en materia educativa buscan preparar a los jóvenes, niños y niñas, frente a los desafíos que nos plantea la globalización neoliberal. Como pueblo autónomo y amazónico buscamos nuestras propias respuestas, reiterando nuestra apertura e interés por dialogar con todas las corrientes del pensamiento y de la ciencia.

Miramos con mucha reserva aquellas propuestas científicas occidentales que están asociadas a los fines del capitalismo y del mercado en desmedro de la naturaleza y de las personas. Reivindicamos nuestro derecho a desarrollar nuestras propias propuestas teóricas, técnicas y tecnológicas, para lo cual requerimos fortalecer nuestros centros de producción de conocimientos e investigación.

Este principio se aplica por igual al campo de la salud, la energía, la comunicación y el transporte. En materia de salud, obviamente poseemos una medicina propia, llamada natural por algunos, que está basada en el aprovechamiento y la transformación empírica de recursos vegetales y/o animales, y cuyos conocimientos están depositados en nuestros *Yachak*, como parte central en la vida de nuestro pueblo. Los conocimientos, las investigaciones y los cruces que se hacen de animales y plantas, para contar con semillas o animales mejorados, así como el descubrimiento de nuevas propiedades curativas, son para resolver los problemas de la gente.

Buscamos respuestas acordes y compatibles a nuestra realidad, y que sean el resultado de nuestra propia indagación, y de nuestra participación plena e íntegra en la adopción de patrones de conocimiento, producción y manejo de los recursos. Estamos abiertos a aquello que nos fortalece y nos enseña. Rechazamos aquello que nos aniquila y sirve más al interés del dinero y del capital [...].

Queremos contribuir a la construcción de un Estado plurinacional y una democracia donde se mande obedeciendo al pueblo

Quienes somos Sarayaku, como parte de la nacionalidad *Kichwa* de Pastaza, durante los últimos 30 años hemos luchado junto a otras nacionalidades hermanas, como la *Zápara*, *Shiwiar* y *Achuar* de esta parte de la Amazonía, por obtener el reconocimiento de nuestros derechos dentro del marco del territorio ecuatoriano; lo cual ha chocado frecuentemente con los intereses de las élites y grupos de poder, que a su vez, históricamente, han pretendido imponernos sus leyes, sus costumbres, su educación, su dinero...; y todo en nombre de una

soberanía que no entendemos cuando vemos que los beneficios y las decisiones sobre lo que se gasta o no, sobre los proyectos que se ejecutan o no, sobre el reconocimiento de demandas o no, ha recaído muchas veces en misioneros religiosos o, incluso, en las empresas petroleras.

Para el Estado, y para los diferentes gobiernos, nuestra lucha representa una amenaza potencial, una fuerza desestabilizadora. Y tienen razón, porque no estaremos ni les dejaremos tranquilos mientras prime un Estado y un tipo de democracia que permanentemente excluye, empobrece, divide, engaña, amenaza y reprime a su propio pueblo, cuando éste decide levantar su voz de protesta o exige el respeto a sus derechos. Nos consta. Lo hemos vivido. Lo vivimos en carne propia.

Y en los últimos años, con gobiernos que se guían de ideas de afuera – neoliberales dicen- las cosas están peor. Y nos hablan de una globalización que nos quiere desechar por el hecho de que no hablamos el lenguaje del dinero y el mercado. Una globalización que quiere dividirnos, por un lado, (dejar de ser pueblos libres y dignos) para convertirnos en brazos baratos para la explotación de petróleo y madera de nuestros territorios. Una globalización que solo ve a la gente como consumidores y compradores de cosas. El reino de la codicia y del dinero en su máxima expresión que, a través de sus discursos, promueve la creencia de que las distintas historias, geografías y culturas que han dividido a la humanidad, ahora están siendo unidas en el cálido abrazo de la globalización, entendido éste como un proceso progresivo de integración planetaria.

Como pueblo de Sarayaku no proponemos respuestas definitivas ni mágicas. Solamente pensamos que, afianzando nuestra propuesta de vida, podemos contribuir en la búsqueda de otro mundo, en la construcción de otra democracia y otra economía, basados en nuestros principios. Si nosotros existimos y nos vemos obligados a cuestionar el actual ordenamiento estatal, es porque, durante muchos años, hemos encontrado serios obstáculos en la estructura misma de la organización política territorial de nuestro Estado, que nos ha excluido o, mejor dicho, nos ha visto nada más que como un obstáculo para la explotación de los recursos de nuestros territorios y la satisfacción de los insaciables y voraces intereses de los capitalistas transnacionales y sus aliados en la oligarquía ecuatoriana.

Históricamente en nuestro país, la tendencia ha sido que los grupos de poder han impuesto su dominio sobre los demás. Y ese grupo ha hablado de nación y de patria ecuatoriana a partir de sus propios intereses y ha utilizado conceptos, como el “interés nacional”, “la unidad y la seguridad nacional”, para reprimirnos y amenazarnos a quienes nos hemos opuesto y nos oponemos a sus propósitos. Ese proyecto de construir una nación sobre la base de la homogeneidad étnica de la población frecuentemente ha desembocado en el

racismo, como ideología nacional. Y eso el movimiento indígena lo ha desenmascarado en los últimos 13 años de lucha a través de los levantamientos.

A lo largo de la historia reciente, el Estado ecuatoriano ha recurrido a la creación de entidades que, sin encarar las cuestiones de fondo de nuestra formación como nación, ha reproducido la misma estructura básica heredada de la colonia, simplemente con nuevas fracciones, que ahora le llaman “descentralización”; es decir, más divisiones de lo mismo. Ni los Asambleístas Constituyentes de 1998, ni los especialistas, tomaron en consideración en el fondo la cuestión étnica, como variable relevante para efectos del ordenamiento territorial del país, con excepción de la figura de las Circunscripciones Territoriales Indígenas, que aún no está normada y cuyo alcance conceptual es absolutamente incierto.

Y si hablamos de democracia, alguien nos explicó que la palabra significa “poder del pueblo”, que si fuera así, significaría que nosotros y nosotras como miembros de la sociedad obramos por nosotros mismos. Que el poder estaría adentro de nosotros y no afuera, bajo nuestro control, manejo y vigilancia. Pero para que el poder nazca de la sociedad, para que no se lo roben y lo manejen otros y la soberanía exista como costumbre, es necesario que la gente viva igual. Y eso, que existe entre nosotros, no existe en el resto del país. Por eso reafirmamos que la lucha por la autodeterminación es al mismo tiempo una reafirmación por una democracia plena, íntegra, y no el remedo que domina al conjunto del país con ese membrete y que, más bien, se constituye en un sistema de competencias, a través de unas empresas electorales que venden una mercancía llamada “candidatos”, similar a las ferias de telas de cualquiera de nuestras ciudades pequeñas.

Por todo eso, nosotros insistimos en reclamar nuestro derecho a la diferencia, a la autodeterminación y a la integración justa y equitativa de nuestros pueblos a la nación. No aceptamos aquellas relaciones de dominación que el capitalismo dominante nos propone y que se caracterizan por la instauración de las leyes del mercado como criterio ordenador de las relaciones sociales. Como tampoco estamos de acuerdo con un modelo de organización estatal-nacional – legado del viejo sistema colonial- que, a través de las ideologías oficiales, las políticas gubernamentales de diversos tipos, las actitudes sociales dominantes y el comportamiento político, han intentado aniquilarnos y destruir nuestros territorios. En el resto de la Amazonía, su proyecto funciona: destrucción de bosques, contaminación de ríos, aniquilamiento de pueblos como el *Tetete*, o las masacres continuas a los *Taromenane* o *Tagaeri*. Colonización descontrolada, pobreza por doquier. Claro que su proyecto avanza y se presenta como civilización. Por eso, a ese proyecto de muerte lo queremos lejos de nuestras tierras.

En ningún sentido, hemos pretendido, antes (en 1990), ni ahora (en el año 2003), interpretar nuestro derecho a la autodeterminación como un aliento o una autorización para realizar actos de desmembramiento o menoscabo, total o parcial, de la integridad territorial o la unidad política del Estado ecuatoriano. Esa fue la campaña sucia que la oligarquía, a través de sus medios de comunicación, montó contra nuestro pueblo, cuando la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), a la que nos pertenecemos, planteó un “Acuerdo sobre el Derecho Territorial de los Pueblos *Quichua*, *Shiwiar* y *Achuar* a suscribirse con el Estado ecuatoriano”.

Desde entonces, y ahora, reiteramos, en el marco de la propuesta de OPIP plasmada en su Plan de Vida (2000-2012) y la propuesta del Territorio Autónomo *Kichwa* de Pastaza (TAKIP,) nuestro derecho a procurar libremente nuestro desarrollo económico, social y cultural, ejerciendo además autonomía lingüística, territorial y política, dentro de las fronteras establecidas del Estado ecuatoriano. Ello incluye nuestro derecho sobre los recursos existentes en nuestro territorio, conforme a nuestra cosmovisión. En ningún caso el gobierno o el Estado ecuatorianos podrán privarnos de nuestros medios de subsistencia.

Al mismo tiempo, las dimensiones culturales de nuestro derecho a la autodeterminación nos permiten impedir que nuestro patrimonio territorial y natural, nuestros valores, nuestra identidad cultural y nuestro estilo de vida sean destruidos por fuerzas externas. En ese sentido creemos que el conjunto de la sociedad ecuatoriana no indígena, tanto en la Sierra como en la Costa y en los centros urbanos principales de la Amazonía, y en especial en la provincia de Pastaza, debe educarse y desarrollar una comprensión del significado espiritual, social, cultural, económico y político que nuestro territorio tiene para nuestra supervivencia y vitalidad.

Esperamos que a través de esta propuesta podamos ilustrar, en lo fundamental, las razones de nuestra resistencia, y subrayamos la necesidad de abrir un diálogo permanente, en igualdad de condiciones y respeto, con el conjunto de la sociedad nacional en general, con nuestros hermanos y hermanas de la provincia de Pastaza y, sobre todo, con las autoridades del Estado, del Ejecutivo, de las Fuerzas Armadas, del Congreso Nacional, del Poder Judicial y de los órganos de control, como la Judicatura, la Contraloría y la Defensoría del Pueblo. Para que todos entiendan la profunda y especial relación espiritual que nuestro pueblo guarda con nuestro territorio [...].



Lourdes Tibán

Lourdes Licenia Tibán Guala

(Chirinche Bajo, Cotopaxi, Ecuador, 1970)

Ecuatoriana. Indígena *kichwa panzaleo*. Maestra en Ciencias Sociales (mención Asuntos Indígenas), Doctora en Jurisprudencia y Licenciada en Ciencias Políticas y Sociología. Ha sido dirigente de organizaciones de base del movimiento indígena, Subsecretaria de Desarrollo Humano Rural del Ministerio de Bienestar Social, Ministra – Secretaria Nacional Ejecutiva del CODENPE, Catedrática de la Maestría en Derecho Penal y Justicia Indígena de la UNIANDES y Presidenta de la Comisión de Derechos Colectivos de la Asamblea Nacional; actualmente es Asambleísta del *Pachakutik*. En materia de desarrollo y Buen Vivir destaca su artículo “El concepto de desarrollo sustentable y los pueblos indígenas”, publicado en 2000 en el número 18 del *Boletín ICCI – ARY Rimay*.

“El concepto del desarrollo sustentable y los pueblos indígenas”¹

Lourdes Tibán

(2000)

Introducción

Durante la historia de la humanidad los pueblos indígenas se han constituido en los protectores y guardianes de los recursos de la biodiversidad, especialmente porque desde sus orígenes han desarrollado técnicas y mecanismos de coexistencia armónica con su entorno natural. Sin embargo, en estos últimos años se vislumbra cada vez más la necesidad del respeto a la relación desarrollo humano – sostenibilidad ambiental, como la única forma de asegurar el porvenir del planeta, sobre todo luego del deterioro, contaminación y daño que ha causado el proceso de desarrollo intensivo aplicado hasta ahora; de allí surge la necesidad de mirar al concepto de desarrollo desde la concepción indígena para proponer alternativas de futuro. Por tal razón, en el presente trabajo se aborda el tema del concepto del desarrollo sustentable visto desde el mundo indígena, es decir, las formas por las cuales este concepto es utilizado en la práctica política y organizativa de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador.

En este contexto, trato de llegar a una aproximación de la definición del desarrollo sustentable desde el punto de vista no indígena y, desde este concepto, enfocar cuál es la visión de los indígenas sobre el tema; es decir, el estudio se basa en una correlación de las visiones indígenas y no indígenas a propósito del concepto de desarrollo sustentable. Este estudio tiene sus limitaciones propias, sin embargo tiene la intención de abrir una discusión sobre una temática que nos parece importante.

Conceptualización de algunos términos

Los términos sustentable, sustentabilidad y desarrollo, en conjunto, aparecen en el discurso cotidiano como una forma de conciliar el crecimiento económico expresado en la concepción del desarrollo y el equilibrio del ecosistema. Hoy en día, estos términos del desarrollo sustentable o sostenible,

¹ Tibán, Lourdes (2000): “El concepto de desarrollo sustentable y los pueblos indígenas”, *Boletín ICCI – ARY Rimay*, 18. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

son muy utilizados en el lenguaje de los ecologistas y ambientalistas, en espacios académicos, en el discurso indígena, etc.; por lo tanto, con el fin de comprender mejor el presente tema es necesario, de entrada, definir el término de desarrollo sustentable o sustentabilidad.

El concepto del desarrollo

Este concepto es un término que en estas últimas décadas ha sido bastante utilizado, no solo en los medios políticos y económicos de casi todos los países del centro o industrializados, sino también en América Latina o países denominados pobres, subdesarrollados o tercermundistas; para los cuales este concepto se ha convertido en un término de manejo común.

Desde el lenguaje político económico, el concepto de desarrollo implica las siguientes características: “a) Elevada capacidad productiva determinada por una compleja estructura de producción industrial, competitiva y rápida en la readecuación de su producción; b) Elevados niveles de ingreso y consumo per cápita y bienestar social extendido a la mayor parte de los sectores sociales; c) Grado de utilización (y eficiencia en el uso) de las llamadas modernas tecnologías de producción disponible; d) Elevado nivel de la población económicamente activa” (Gómez, 1996: 5).

Según el Diccionario Enciclopédico Ilustrado Danae (1995), desde el punto de vista económico se define al desarrollo como la “fase de la evolución de un país, caracterizada por el aumento de la renta nacional por habitante”.

Por su parte, la Comisión Asesora Ambiental de la Presidencia de la República del Ecuador, al referirse al desarrollo expresa que el “desarrollo es el proceso hacia el bienestar” (CAAM, 1996).

Con estas anotaciones, el desarrollo se comprende cómo un crecimiento hacia el mejoramiento del nivel de vida, o bienestar de los seres humanos. A partir de estas características surge la clasificación muy conocida por la cual existen países desarrollados y otros que serían subdesarrollados o tercermundistas; es decir, aquellos que no cumplen con las características del desarrollo, entre los cuales se encuentra, obviamente, el Ecuador.

Cabe señalar que la conceptualización del desarrollo ha ido cambiando dependiendo de las variables históricas, culturales y políticas; así, se hablaba de “desarrollo a secas, luego se añadió la necesidad de la equidad social y finalmente se ha incorporado como requisito del desarrollo la sustentabilidad ambiental” (Montesinos y Rebolledo, 1996: 44).

Desarrollo sustentable

Ahora bien, el término sustentable o sostenible es un término desconocido por el léxico común español; sin embargo, aparece enunciado por primera vez en el año de 1987 en el Informe de la Comisión Mundial para el Medio Ambiente, también denominado Informe Brundtland, por haber sido dirigido por la ex Ministra Noruega Gro Harlem Brundtland. De este informe surge la siguiente definición que sirve de base para ulteriores definiciones: “Desarrollo sustentable es aquel que atiende a las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones” (tomado de Gómez, 1996: 15-16).

La definición anotada da a entender que el desarrollo sustentable comprende, al menos, dos perspectivas que se pueden sintetizar en dos objetivos: “el objetivo actual, es el mejoramiento de la calidad de vida de todos los habitantes. El objetivo futuro, no menos importante, consiste en no comprometer el futuro de las futuras generaciones restringiendo sus alternativas de desarrollo” (Madrigal, 1995: 229). Con ello incorpora un aspecto nuevo y es el de la justicia intergeneracional o transgeneracional, que debería ser parte inherente a toda política de desarrollo.

Lo que implica que el bienestar actual de la humanidad necesariamente obliga a tomar decisiones apropiadas para no comprometer el bienestar de los que aún no nacen, es decir, que el desarrollo sustentable es un desarrollo a largo plazo, es pensar en hoy y en el mañana.

A estas definiciones Rafael Negret (1995), hace un aporte en el sentido de que el desarrollo no debe ser sostenido, sino también sostenible; considera que el crecimiento sostenido significa continuar acumulando, creciendo, proyectándose, pero como ha venido sucediendo, con dirección al caos, tal como es la proyección del crecimiento económico, que más bien se preocupa de lo cuantitativo y no de lo cualitativo. De manera que la sustentabilidad del desarrollo también es dinámica y, por ende, se requiere de la inteligencia humana para proyectarse en el tiempo y en el espacio.

Visiones sobre el desarrollo sustentable

Dentro del presente trabajo es importante hacer un análisis respecto a cómo es visto el desarrollo sustentable desde dos visiones distintas, esto es: desde lo no indígena y desde lo indígena.

Visión no indígena del desarrollo sustentable

Desde el punto de vista no indígena, el concepto de desarrollo sustentable aparece como una respuesta a la problematización de la naturaleza y de su relación con la sociedad, y también como una reacción frente al degradante atropello actual al medio ambiente. En este contexto, frente al discurso del desarrollo sustentable, Arturo Escobar (1998) establece tres formas de discurso: liberal, culturalista y ecologista. A continuación se señala brevemente las características de cada uno de ellos:

Visión liberal

Se llama liberal porque el informe Brundtland parte de la realidad de la Modernidad occidental, cuya matriz ideológica fundamental está dada por el discurso liberal que proviene desde la Ilustración. El discurso liberal del desarrollo sustentable tiene que ver con una definida cultura económica. Para este discurso, la economía es autónoma, es decir, es independiente de la política, de lo social, de lo cultural, etc.; la erradicación de la pobreza dependería, entonces, exclusivamente del crecimiento económico. Considera a la pobreza como causa y efecto de la degradación ambiental, pero, sin embargo, no ha discutido la dinámica social inherente a la pobreza, la exclusión y la miseria; culpa a los tercermundistas por la crisis ecológica y no a las grandes fuentes de contaminación como son las grandes empresas transnacionales, ni tampoco al modelo de vida de los países más ricos del planeta, causantes en gran medida de la actual degradación y destrucción ambiental.

Visión culturalista

En estricto sentido no existe una propuesta definida en esta visión, sino más bien es una crítica al discurso liberal del desarrollo sustentable. Es culturalista porque considera que la cultura es la instancia fundamental de la relación de la sociedad con la naturaleza. Cuestiona a la cultura economicista y científica de Occidente. Sostiene que en la cultura se origina la crisis ambiental, principalmente porque se trata a la naturaleza como mercancía de enriquecimiento, ya que, según el informe Brundtland, lo importante es producir más a partir de menos. Los culturalistas no justifican que la naturaleza sea vista en términos del enverdecimiento de la economía. Ven imposible que se pueda proteger a la naturaleza desde el punto de vista económico. No encuentran la forma de conciliar a dos enemigos: crecimiento económico y naturaleza dentro del desarrollo sustentable.

Visión ecosocialista

Los representantes de esta corriente comparten algunas de las observaciones de los culturalistas, la crítica a los liberales, y se diferencia de las anteriores por la mayor atención que presta a la economía política reformada y

centralizada en la “teorización de la naturaleza del capital en lo que se ha dado en llamar su fase ecológica” (Escobar, 1999: 85).

De estas consideraciones se puede determinar que el desarrollo sustentable, partiendo de que la visión liberal es la ideología dominante, donde nace la concepción del desarrollo sustentable, está orientado al crecimiento económico, mas no a la preservación del medio ambiente, el ecosistema, la cultura, la naturaleza, etc., aunque estos sean sus instrumentos; más bien solo servirían como pantalla del desarrollo económico puro y simple. La visión no indígena del desarrollo sustentable tiene una proyección economicista, sin embargo, dentro de este pensamiento hay muchas corrientes de crítica al economicismo de la sustentabilidad.

Visión indígena del desarrollo sustentable

El movimiento indígena desde el punto de vista económico considera que el discurso actual del desarrollo es de corto plazo y que el neoliberalismo dominante no le permite al lenguaje oficial hablar de otro tipo de desarrollo que no sea el capitalista. Sostiene que, en rigor, el discurso oficial no debería hablar de desarrollo, sino más bien de equilibrios o desequilibrios macroeconómicos, pues la cuestión central del desarrollo no está en el significado del crecimiento económico, sino en el sentido de un desarrollo humano integral y armónico. Desde este punto de vista se entiende que la calidad de vida debería ser cada vez mejor a nivel local y global. Por lo tanto, creen importante considerar las políticas alternativas de desarrollo local y global, para ver si es posible iniciar un desarrollo desde abajo hacia arriba; concepción que justifica la iniciativa de empezar políticamente conquistando los poderes locales en los sectores de población mayoritariamente indígena, con el fin de impulsar propuestas de desarrollo sustentable que abarque lo económico, social y cultural, como una concepción más integral, más armónica, más democrática y más justa.

En este sentido, el término de desarrollo sustentable ha ido apareciendo en estos últimos años, aunque de diferentes maneras, en el discurso indígena como uno de los ejes de su discurso político. Por lo tanto, a continuación se analizan los planteamientos políticos respecto al desarrollo sustentable, según lo expresado en los documentos oficiales y que integran los proyectos políticos de las tres organizaciones nacionales más representativas de los indígenas en el Ecuador: la CONAIE, la FENOCIN y la FEINE.

Visión del desarrollo sustentable desde la CONAIE

Si revisamos la visión del desarrollo sustentable que tienen los pueblos y nacionalidades indígenas, expresada a través del proyecto político de la CONAIE (1997), estrictamente no encontramos enunciado en ninguna parte el término de “desarrollo sustentable”, sin que ello no signifique en absoluto que la CONAIE no articule propuestas de crecimiento económico en consideración al medio ambiente, sino que encontramos un término que es utilizado con mayor propiedad y que trata de integrar las dimensiones humanas, naturales, éticas, políticas y culturales de las condiciones de vida de las personas a través del concepto de “desarrollo integral”.

Así en lo político, la CONAIE plantea la reforma de la Constitución, a fin de “resolver las demandas de la plurinacionalidad y necesidades básicas de las Nacionalidades indígenas y de los diferentes sectores sociales del Ecuador, para lograr el desarrollo integral de todos los ecuatorianos”. Respecto a las tierras y territorios, la lucha de la CONAIE es: “por la recuperación de las tierras y territorios usurpados, para lograr el desarrollo socioeconómico integral y equilibrado de todos los Pueblos y Nacionalidades Indígenas (...) pues son la garantía para la sobrevivencia y el desarrollo integral de las Nacionalidades Indígenas (...); el reordenamiento territorial no debe ser entendido como el cercenamiento del actual territorio ecuatoriano, sino más bien como un proceso que garantice un eficiente manejo administrativo desde y para las nacionalidades, y posibilite el desarrollo armónico y equilibrado del Estado Plurinacional”.

En cuanto a la situación agraria crítica al Estado que, dentro de sus políticas agrarias, “no ha tomado en cuenta la necesidad de un verdadero desarrollo integral, partiendo del cimiento cultural y la realidad de nuestros pueblos”, por lo tanto, exige “la aplicación de la Ley de Desarrollo Agrario vigente con el propósito de promover el desarrollo económico integral de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas”.

El Estado Plurinacional tendrá como objetivo el “desarrollo económico integral de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, Afroecuatorianas e Hispanoecuatoriana”. En cuanto a las políticas industriales de desarrollo, critica que “pese al esfuerzo del Estado burgués y del sector privado, no ha alcanzado niveles sostenidos de desarrollo”, y destaca que la lucha de los pueblos y nacionalidades indígenas es redefinir las políticas existentes con el propósito de “superar los problemas de dependencia tecnológica, científica y financiera que impiden el desarrollo equilibrado con los demás sectores productivos”.

El término de desarrollo sustentable, al menos hasta 1997, no se incluye en el proyecto político de la CONAIE, más bien se define con otro término que es el de “desarrollo integral”; concepto que está concebido como la práctica cotidiana del humanismo integral, en donde el hombre y la naturaleza están en

estrecha y armónica interrelación garantizando la vida, en un juego en el cual los recursos humanos, naturales y financieros, deben ser tomados en cuenta por el Estado y las Nacionalidades Indígenas de manera armónica, integral, democrática y éticamente para emprender un verdadero desarrollo.

Visión del desarrollo sustentable desde la FENOCIN

La FENOCIN respecto al discurso del desarrollo hace una crítica a los modelos capitalistas, aduciendo que promueven solamente el crecimiento económico para los propietarios del capital, sin importar lo que suceda con los demás habitantes del planeta; así también critica a algunos grupos denominados de izquierda que caen en la trampa de adoptar supuestos modelos alternativos tales como: “desarrollo económico”, “sustitución de importaciones”, “desarrollo sostenido”, “desarrollo sostenible”, “desarrollo local”, etc. No estando de acuerdo con estos modelos, la FENOCIN denomina a su propuesta como “desarrollo sustentable con identidad”, y señala que se denomina así hasta encontrar otro término que se ajuste más a su visión.

El desarrollo sustentable con identidad establece tres espacios que se deben considerar para la elaboración de la propuesta: el nivel comunitario que constituyen las organizaciones de base; el nivel local, que comprende las organizaciones de segundo y tercer grado; y el nivel sectorial y nacional que comprende las organizaciones regionales y la organización nacional.

Así, la FENOCIN, habla de un desarrollo sustentable con identidad, para que los actores del desarrollo local sean múltiples, partiendo desde las comunidades de base hasta las instancias nacionales, donde la comercialización y los centros de acopio estén manejados por estos actores y que los excedentes sean equitativamente distribuidos de acuerdo con el esfuerzo de cada integrante, que en lo posible será la propia comunidad.

El desarrollo con identidad implica que el desarrollo no sea ajeno a la comunidad, que esté vinculado a la realidad comunitaria, que no altere la concepción de la tierra que tiene el indígena, el campesino y el negro, y que las particularidades, en general, sean consideradas en un desarrollo participativo y de base. Sin embargo, es de resaltar que en la propuesta analizada no se pueden establecer las formas de articulación entre estos diferentes niveles; en efecto, ¿cuáles serían las formas de articulación de la comunidad o de las bases con el resto del país?

Visión del desarrollo sustentable desde la FEINE

La FEINE es una organización no gubernamental encaminada al desarrollo integral de los pueblos, comunidades e iglesias evangélicas indígenas del Ecuador. Uno de los objetivos principales de la Federación es “coordinar con organismos internacionales públicos y privados, misiones, instituciones del Estado,

organismos no gubernamentales y otras entidades para el desarrollo sustentable”; dentro de las estrategias de acción establece la necesidad de la “formulación y propuesta de políticas para el desarrollo integral de los pueblos indígenas”.

Asimismo, en el proyecto político y de desarrollo de la FEINE (1999), se establece un nuevo estilo de desarrollo sobre la base de la equidad social, respeto y armonía con la naturaleza, con mayor eficiencia productiva, encaminada a mejorar las condiciones de vida y de la sociedad en general, en el marco del desarrollo de sus propios sistemas organizativos, como ejercicio de un poder alternativo inspirado en los valores cristianos.

Critica al modelo de desarrollo implementado en el Ecuador, ya que éste no articula lo económico con lo social, y peor con lo espiritual, por lo tanto plantea la “urgente necesidad de desarrollar una política integral que abarque todos los planos de la vida social, económica, política, ideológica, cultural y religiosa, que implica enfrentar el dilema y desafío para la construcción de una sociedad sin exclusiones, una democracia sin violencia, un desarrollo centrado en el respeto al medio ambiente, una libertad para el ejercicio religioso, un afianzamiento de valores y principios morales”; es decir, que la propuesta se proyecta como una estrategia de desarrollo con identidad.

De manera que la FEINE propone un desarrollo integral íntimamente relacionado con lo espiritual-religioso, ya que desde esta perspectiva el desarrollo que han mantenido los indígenas durante la historia tiene su conexión directa con lo espiritual individual y con lo colectivo como las iglesias, pues respetar a la naturaleza, a la producción que surge de la tierra, es, según la FEINE, respetar a la espiritualidad humana.

Conclusiones

El desarrollo sustentable visto desde los no indígenas hace un énfasis principalmente en el crecimiento económico y no se orienta hacia un desarrollo humano, cultural y ético de manera más integral. Sin embargo, de alguna manera, los culturalistas y los ecosocialistas giran, por decirlo así, el concepto sobre la base de la cultura y la naturaleza respectivamente, a fin de lograr un avance en relación a la propuesta original y superar los aspectos negativos y las críticas que el término de desarrollo sustentable generó en sus inicios; empero es evidente que de no existir conciencia, conocimiento y decisión en los actores sociales del desarrollo, es difícil que estas ideas de los culturalistas y ecosocialistas se hagan efectivas.

Por su parte, la visión de los indígenas (CONAIE, FENOCIN, FEINE) respecto al desarrollo sustentable, está impregnada por la cosmovisión indígena que

considera a la naturaleza como un todo, que abarca lo material, lo espiritual y humano; es la vida misma y no puede ser utilizada para enriquecerse individualmente. Esta cosmovisión tiene una serie de principios que parten de la idea de que se debe: cuidar y respetar al conjunto de seres vivos que coexisten en el ecosistema; conservar y fomentar la tierra; proteger los productos de consumo humano, para mejorar el nivel de vida de la familia y de la comunidad; proteger los recursos no renovables; incentivar a la comunidad para que cuide su propio ambiente; socializar a nivel de la organización y las comunidades acerca de la conservación del entorno como garantía de una vida digna tanto para las actuales generaciones como para las futuras.

En ese contexto, los indígenas, a través de la CONAIE, FENOCIN o FEINE, últimamente están adoptando formas discursivas en las cuales se habla más bien del desarrollo integral, como una propuesta de desarrollo alternativo a nivel socio-económico y cultural, que de desarrollo sustentable a secas. En efecto, todas las propuestas insisten en el respeto a las estrategias tradicionales y formas ancestrales de relación entre el hombre y la naturaleza, que históricamente han sido comprobadas que han dado resultados de protección y conservación del medio ambiente y la seguridad de la vida social, denominándose así esta propuesta como la de un etnodesarrollo, que implica alcanzar un desarrollo sustentable, integral o alternativo sin negar la diversidad cultural, fundada en su propia cultura, sabiduría y organización y sin disminuir el bienestar humano.

Las tres propuestas coinciden que las “tecnologías y prácticas tradicionales son necesarias y deben ser combinadas con tecnologías modernas y que los proyectos de desarrollo deben recoger las necesidades y problemas de cada pueblo, partiendo de una base sostenible y económicamente adecuada a sus características sociales y culturales” (Encuentro Binacional, 1999: 4).

Los indígenas plantean, entonces, un desarrollo que ya no signifique la imposición de proyectos y sistemas ajenos, desapropiados, insostenibles y destructivos, sino “un desarrollo fundamentado en el respeto a la naturaleza y el derecho de los Pueblos Indígenas a participar como sujetos colectivos en su propio destino, acorde a su cultura, organización socioeconómica, valores, conocimientos y potencialidades” (Encuentro Binacional, 1999: 6). Así como también demandan a los gobiernos emitir una legislación que proteja y garantice los conocimientos, prácticas tradicionales y los derechos de propiedad intelectual de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador.

Bibliografía

CAAM (1996): Conceptos elementales para comprender el desarrollo sustentable, CAAM, Quito.

CONAIE (1997): *Proyecto político de la CONAIE*, mimeo.

Diccionario Enciclopédico Ilustrado Danae (1995), Océano, México.

Escobar, Arturo (1999): *El final del salvaje*, CEREC, Bogotá.

“Encuentro Binacional de los Pueblos Achuar, Aguaruna, Huambisa y Shuar de Frontera” (1999), Nuestra Amazonía, N° 6.

FEINE (1999): *Proyecto político y de desarrollo de la FEINE: Objetivos y propuestas*, mimeo.

Gómez, Desider K. (1996): *Desarrollo Sustentable Amazónico. Estudio de las políticas de desarrollo planteadas en el marco del Tratado de Cooperación Amazónico*, Tesis, FLACSO Ecuador, Quito.

Madrigal, Patricia (1995): “La legislación como un instrumento para el desarrollo sostenible”, en *Derechos Humanos, Desarrollo Sustentable y Medio Ambiente*, IIDH-BID, 2ª Edición, San José de Costa Rica.

Montecino, Sonia y Rebolledo, Loreto (1996): *Conceptos de género y desarrollo*, PIEG, Santiago de Chile.

Negret, Rafael (1995): *En el sendero del desarrollo sostenible. Ecología, naturaleza y sociedad*, Ediciones Culturales, Quito.



Silvia Tutillo

Esperanza Silvia Tutillo Cholango

(Cayambe, Pichincha, Ecuador, 1971)

Ecuatoriana. Indígena *kichwa kayambi*. Maestra en Ciencias Sociales (mención Asuntos Indígenas). Ha desempeñado diversos cargos dentro de la estructura institucional del pueblo *Kayambi*, llegando a ser miembro del Consejo de Gobierno de la Confederación del Pueblo Cayambe, también fue candidata a concejala del Cantón Cayambe por el *Pachakutik* y Directora de Educación y Cultura del Municipio de Cayambe. En la actualidad trabaja como técnica de la Unidad de Apoyo Familiar del Ministerio de Inclusión Económica y Social. En materia de desarrollo y Buen Vivir destaca el artículo “La perspectiva de desarrollo sustentable desde las Agencias de Desarrollo y la forma de entender el desarrollo de los pueblos indígenas”, publicado en 2002 en el nº 4 de la *Revista Yachaykuna* del Instituto Científico de Culturas Indígenas; también merece la pena destacar su tesis de maestría “La promoción del desarrollo y sus efectos culturales: el caso de las comunidades de Guachalá del cantón Cayambe, provincia de Pichincha”, presentada en 2003 en FLACSO Ecuador, dentro de la Maestría en Ciencias Sociales, Mención en Asuntos Indígenas.

“La perspectiva de desarrollo sustentable desde las agencias de desarrollo y la forma de entender el desarrollo de los pueblos indígenas”¹

Silvia Tutillo

(2002)

Introducción

La concepción y los procesos de desarrollo surgieron en Occidente a finales del siglo XVIII; en sus inicios el desarrollo estuvo visto como un proceso civilizatorio; más tarde, en el siglo XIX, esto se amplía con la revolución tecnológica.

Este proceso de desarrollo estuvo orientado a la acumulación de capital, lo que a largo plazo trajo consecuencias negativas para el medio ambiente y la sociedad, en el sentido de que se profundizó una brecha entre los países tecnológicamente avanzados y los países que no poseían ese elemento.

Esta realidad preocupó a muchos países y, en la reunión de 1972 organizada por las Naciones Unidas, se decidió formar una comisión para analizar, principalmente, los impactos que el desarrollo ha causado al medio ambiente. Es a partir del informe de dicha comisión, que sale después de 10 años, que se habla de tomar en cuenta el tema del medio ambiente dentro de los procesos de desarrollo y que se empieza a hablar de un desarrollo sustentable.

Dentro de este contexto es que, desde los organismos internacionales de economía, se empiezan a impulsar acciones dentro de este campo dirigidas a los países subdesarrollados; y de esto han partido tanto los Estados como las ONGs, para aplicar sus proyectos. Es a partir de ello que se empieza a trabajar en la ejecución de proyectos en los países subdesarrollados, tratando de focalizar las acciones hacia los grupos más vulnerables, en el caso ecuatoriano, hacia los indígenas. Así es que se ejecutan muchos proyectos dirigidos a los pueblos indígenas, pero sin tomar en cuenta la realidad de los sectores en donde se aplican los proyectos, razón por la cual la mayoría de los proyectos que se han aplicado hayan fracasado.

Entonces es importante que se tome en cuenta que los pueblos indígenas también tienen su propia forma de entender el desarrollo, que se guía bajo la

¹ Tutillo, Silvia (2002): “La perspectiva de desarrollo sustentable desde las agencias de desarrollo y la forma de entender el desarrollo de los pueblos indígenas”, *Revista Yachaykuna*, 4: 8-21. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

concepción de lo holístico y que no busca la acumulación del capital, sino la subsistencia. Esta forma de concebir el desarrollo dista mucho de la otra perspectiva de desarrollo, porque ambas persiguen fines distintos. Sin embargo, creo que estas visiones no son tan paralelas y es importante que se puedan llegar a comprender para poder hablar de un verdadero proceso de desarrollo.

La concepción del desarrollo

Para referirnos a la concepción del desarrollo es necesario remitirnos a mediados del siglo XVIII. En este siglo el desarrollo era entendido como adelanto, progreso de un estado de sociedad arcaica (pueblos nativos) a una sociedad civilizada (sociedad occidental); en ese sentido el desarrollo fue visto como un proceso civilizatorio.

En el siglo XIX, tras la revolución industrial, el desarrollo se caracterizó por el perfeccionamiento tecnológico y el crecimiento urbano. El proceso de desarrollo estuvo orientado únicamente a la acumulación del capital y trajo muchos impactos en la sociedad: en su condición socioeconómica; en el ecosistema; en la diferenciación económica (pobreza/abundancia); en la pérdida de credibilidad de las instituciones; en el crecimiento urbano sin control; en la degradación del medio ambiente; en el desempleo; en la degradación del espacio cultural...

En América Latina el desarrollo ha sido promovido por Norteamérica; y ello implicó una relación de intercambio desigual. Este desequilibrio se da en las relaciones asimétricas entre centro y periferia. Así, Prebisch sintetizó el desequilibrio en tres ejes: la relación desigual del mercado, la diferencia tecnológico-económica y la dispersión de la periferia. Y como planteamiento, señaló que uno de los ejes principales para recuperar los efectos del desarrollo era la industrialización vía sustitución de importaciones. Este planteamiento consiste en que uno de los caminos para enfrentar el empobrecimiento de la periferia es la implementación de la industria, orientada principalmente al mercado interno y a posibilitar la exportación; es decir, pasar de exportadores de materia prima a exportadores de manufacturas.

En esta etapa se consideraba importante a la industria porque al generar productos industrializados se podían frenar las importaciones, se propiciaba la generación de fuentes de empleo y se evitaba el acrecentamiento de la crisis de la periferia. Prebisch, al plantear esta alternativa, también manifestaba las complicaciones que podía tener en el momento de su aplicación, ya que esta dinámica dependía de la aceptación de los países del centro.

Ya en la práctica, el proceso de industrialización en los países subdesarrollados tuvo sus limitaciones: no logró generar las fuentes de empleo

esperadas; no hubo una distribución equitativa de ingresos; y fue en desmedro de la agricultura. Se evidencia una falta de capacidad económica para desarrollar el proceso de industrialización. Esta situación amplió la brecha entre países desarrollados y países subdesarrollados.

A partir de ello, hay varias propuestas sobre el desarrollo desde los países subdesarrollados. Así se planteó que la tecnología era la que debía caminar junto con el proceso de industrialización, con el fin de evitar la compra de tecnología, porque si no ello implicaría incrementar el endeudamiento. En el siglo XIX, la tecnología era el meollo de la industrialización, pues permitía diversificar la producción interna orientada a la satisfacción de las demandas externas y el equilibrio de las demandas internas. Por lo tanto, era necesario que se diera una reforma educativa, vinculada a la práctica y tendente a la adecuada asimilación y desarrollo de tecnologías; en ese sentido es fundamental el papel que juega cada uno de los Estados en la fijación de políticas estatales, en los procesos de desarrollo, en la dinámica de los mercados (principalmente), y en la regulación de la distribución de los bienes de capital.

En definitiva, podemos decir que el desarrollo fue pensado desde el capitalismo para la acumulación del capital económico sin importar las consecuencias que iba a generar.

El problema del deterioro ambiental como efecto del capitalismo y de los procesos de modernización y la globalización, se puso en el tapete de la discusión en todas las esferas nacionales e internacionales. En 1972 las Naciones Unidas llevaron a cabo una reunión en Estocolmo para tratar el tema del medio ambiente, ya que hasta ese momento solo se tenía en cuenta la degradación del medio ambiente por efecto de las diferentes actividades económicas. Es precisamente en esta reunión que se conforma una comisión mundial sobre medio ambiente, que estuvo dirigida por la Sra. Brundtland, quien representa a su país, Noruega. Esta comisión tenía como misión profundizar en el análisis de los efectos que ha tenido el desarrollo económico en el medio ambiente.

Sólo después de más de una década, la comisión emitió un informe en el que se resaltaban los graves daños causados al medio ambiente a nivel mundial como consecuencia del desarrollo económico, se destacaba que era responsabilidad de todos superar ese problema y se sugería que se debían buscar los medios y mecanismos necesarios para equilibrar el desarrollo y la conservación del medio ambiente. No obstante, una de las conclusiones del informe fue muy controvertida, ya que se plantea que “los pobres son enemigos del ambiente y eso es admitido en los círculos oficiales del Sur” (Martínez Alier, 1992: 118). Conclusión que no podemos considerar válida bajo ninguna circunstancia, ya que, si nos ponemos a hacer comparaciones, los impactos causados por la industria maderera en el medio ambiente, en relación a los que

los indígenas generan cuando utilizan la madera como combustible son mucho mayores; de una forma muy simple deducimos que el mismo hecho, la tala de los bosques, cuando se realiza sistemáticamente tiene un efecto mayor.

A partir del informe de esta comisión es que se empieza a plantear un nuevo discurso de un desarrollo menos arrasador denominado “desarrollo sustentable”.

Desarrollo sustentable desde las agencias de desarrollo

El discurso de desarrollo sustentable se da a partir de la toma de conciencia de que la forma de desarrollo emprendida ya había tenido resultados, la mayoría de ellos negativos, como la degradación del medio ambiente, el aumento paulatino de la pobreza, etc. A partir de estas consideraciones, es que se empieza a plantear un desarrollo que sea sustentable, es decir, que tenga estrecha relación entre las variables económicas, socioculturales y ambientales.

En consecuencia “el desarrollo sustentable exige, la transformación de las condiciones de inequidad social, que están en la base de la crisis ambiental y social, tales como las desigualdades entre sectores sociales, entre culturas y entre género y generación” (Ruiz Meza, 1998: 459). En este sentido, teóricamente, el desarrollo sustentable plantea un manejo adecuado de los ecosistemas que garantice la biodiversidad y la alimentación.

Bajo esa perspectiva los procesos de desarrollo en la década de los 80 incorporaron dentro de las políticas y el discurso de desarrollo la idea de sustentabilidad. Sin embargo, en esta década hubo una caída desmesurada del precio del petróleo a nivel mundial y sin duda ello llevó a que los países subdesarrollados productores de petróleo buscasen los medios para atraer la inversión extranjera, a partir de créditos bilaterales o de programas dirigidos a los sectores más vulnerables. Esta situación obligó a que los países subdesarrollados prestasen todas las garantías a la inversión extranjera, e internamente los Estados tomaran medidas de ajustes (shock) para poder pagar en algo la deuda externa; situación que para la década de los 90 profundizó aun más el deterioro ambiental, social y cultural, y el endeudamiento de los países subdesarrollados fue mayor; esto generó un desequilibrio al interior de cada país subdesarrollado. En el caso ecuatoriano dio lugar: a un crecimiento considerable de las diferencias sociales internas; al aumento de la pobreza, principalmente en el sector rural; al aumento de la desocupación y la migración a las ciudades; y a la reducción del presupuesto para las áreas de salud, educación y vialidad.

Frente a esta situación el Estado buscó los medios para resolver las consecuencias sociales del proceso de desarrollo y empezó a tratar el tema de fortalecimiento del desarrollo local con una mayor participación y autogestión de los sectores

sociales. Así se señala que “El paradigma de desarrollo local propone no sólo otras escalas (microrregiones, la escala humana) sino otros actores del desarrollo: Gobiernos Municipales, ONGs, Organizaciones Vecinales, Redes de Solidaridad y Autoayuda, Centros de Educación e Investigación, etc. Un gobierno local democrático participativo” (Coraggio, 1998: 97) principalmente dirigido a los sectores vulnerables.

En este marco, a las diferentes discusiones del desarrollo dirigidas a los grupos vulnerables se las vinculó con los temas de pobreza, violencia, mujer, naturaleza... Y a partir de la década de los 90 se empezó a trabajar en el desarrollo rural como una forma de compensar las duras medidas económicas tomadas por el Estado.

En el Ecuador se creó un programa denominado Desarrollo Rural Integral, anexo al Ministerio de Bienestar Social. Este programa pretendía propiciar la participación de los diferentes actores como elementos sustanciales del desarrollo, así lo expresan Arrobo y Prieto (1995: 13): “El discurso de los DRI planteó la necesidad de la participación, la capacitación y el fortalecimiento de las instancias organizativas de los campesinos”; que sin duda solo quedó en el papel.

Este programa se dividió en doce proyectos, que se aplicaron en doce zonas del país. Las actividades iniciales no partieron de un diagnóstico, con la participación de todos los actores, sino que se definieron líneas de acción a partir de supuestos de lo rural; se elaboró un solo eje conductor para aplicar a todos los DRI, lo que dificultó la ejecución de actividades previstas, ya que este programa no tomó en cuenta las necesidades de la población-impacto ni, lo que es peor, la variable socio-cultural del área de acción.

Los proyectos que se ejecutaron en el marco de los Proyectos DRI se dirigieron a las zonas de alta población indígena en las áreas de producción, capacitación, comercialización, riego, crédito...

Por la caracterización de los programas dirigidos al sector rural, a partir de proyectos focalizados, como los Proyectos de Desarrollo Rural, lo único que han tratado es de insertar a los sectores rurales o marginados en el sistema nacional; en este sentido ha existido una visión integracionista del desarrollo, que no ha logrado superar las desigualdades económicas y sociales de la población en lo más mínimo.

Como una forma de paliar la dura realidad económica y ambiental de los países subdesarrollados, desde los poderes económicos mundiales se empezó a hablar del apoyo a los grupos más vulnerables en cada uno de estos países; dentro de ese contexto se hizo efectivo este discurso, a partir de la implementación de proyectos de desarrollo local por mediación también de los de organismos o agencias de apoyo. Es en ese espacio que proliferaron las ONGs.

Así en el Ecuador para finales de los años 80 se multiplicaron las agencias de desarrollo, orientadas al trabajo en el sector rural en las áreas de capacitación en producción y en producción y género, a partir de un supuesto preconcebido de que los indígenas son únicamente productores agropecuarios y, por lo tanto, su acción también se rige bajo ese eje, con el apoyo a actividades agrícolas y pecuarias.

Desde esa perspectiva, vemos que los procesos de desarrollo desde las agencias de desarrollo, en su mayoría, no han tenido resultados positivos, porque no han tomado en cuenta los fundamentos de un proceso de desarrollo bajo los cuales los indígenas se guían o proyectan. Por lo tanto, podemos hablar de un desencuentro de dos procesos distintos y, en ese contexto, vemos que no son los indígenas los que fracasan, sino que son los proyectos de fuera los que realmente fracasan.

No es posible hacer propuestas de desarrollo desde las instituciones; hay que lograr comprender las demandas de los pueblos indígenas, que en gran medida no son sólo agropecuarias, porque la realidad de estos pueblos obedece a un sinnúmero de cambios que han experimentado en estos últimos años.

Por lo tanto, es necesario que los proyectos de desarrollo partan de un estudio y una definición verdadera de cuáles son las necesidades de los pueblos indígenas realizada conjuntamente con los actores, ya que, hasta hoy, los pueblos indígenas han sido sujetos pasivos en la toma de decisiones. No obstante, es interesante que las ONGs diversifiquen las áreas de apoyo para que empaten con la diversidad de estrategias de sobrevivencia de los pueblos indígenas, para que los proyectos emprendidos puedan ser tomados como propios y, así, se les pueda dar continuidad cuando las agencias de desarrollo se retiren del lugar.

Sin embargo, pese a los impactos suscitados por estos dos relevantes momentos de acción del Estado orientada al sector rural, paralelamente, se han empezado a gestar procesos de autogestión forjados desde las comunidades, como medio de diversificación de la economía y de creación de un espacio de redefinición de lo rural a partir de las características de estas comunidades.

Desarrollo desde las comunidades indígenas

La relación y el manejo del medio ambiente por parte de los pueblos indígenas se dan a partir de sus usos y costumbres, que se encuentran plasmados en su cosmovisión. “Parte de los usos y costumbres de los pueblos indígenas son los conjuntos de reglas, principios y procedimientos que regulan el acceso a recursos como la tierra, el agua, el control y manejo” (Assies, 1997: 416).

En este sentido, en la agricultura tiene mucho que ver el conocimiento ancestral, la experiencia, los mitos, las creencias, la astronomía y, por lo tanto, tiene gran importancia social y cultural, porque permite la recreación de elementos culturales en las relaciones sociales y garantiza la alimentación del grupo familiar o comunitario. En consecuencia, los pueblos indígenas practican una forma de desarrollo, pero no se si se deba llamar sustentable, pero que para nosotros es desarrollo autónomo.

Los fundamentos para emprender un proceso de desarrollo autónomo se cimientan en la racionalidad (pensamiento) de las sociedades indígenas, que no se mueven por variables aisladas (pensamiento occidental). El pensamiento indígena está regido fundamentalmente por el concepto de totalidad, por lo tanto, lo holístico es el fundamento del desarrollo.

Como ejemplo podemos señalar la siembra de papas. En una siembra de papas no solamente hay que preparar el suelo y buscar la semilla, como lo practica un productor de papas cualquiera. En las comunidades, en la siembra de papas se cruzan muchas actividades, concepciones y conocimientos. La definición del día de la siembra se basa siempre en los ciclos de la luna (porque ello ayudara a una producción segura sin mayores problemas) y en el día de la siembra se realizan una serie de ritos (los ritos se hacen en la casa, al salir con la semilla, y en la sementera, en el momento que se termina la siembra, que se realiza el *racu papa* al dueño del sembrío).

De la misma manera, es importante recalcar que la economía de los pueblos indígenas es de subsistencia y el desarrollo también es visto bajo esa perspectiva. En ese sentido, “la subsistencia indígena no se caracteriza ni por las tecnologías empleadas ni por la manera en que se consumen los recursos adquiridos, ya sea directa o indirecta, cambiándolos o vendiéndolos, sino por sus raíces en la tradición y su papel crucial en manifestar y fortalecer la identidad cultural” (Samano, 1998: 10).

Así, el desarrollo de las comunidades indígenas no está únicamente encaminado a la acumulación del capital o al acaparamiento de los recursos. Así, el desarrollo comunitario está entendido como un proceso, porque no sólo se busca aportar al mejoramiento de las condiciones de vida, sino un cambio social tomando en cuenta todos los valores y conocimientos del grupo.

Los programas de desarrollo definidos desde fuera no están encaminados a resolver las verdaderas necesidades de las comunidades; es por eso que los proyectos que han sido impuestos sin previa consulta con los involucrados han fracasado.

Para un desarrollo autónomo la cultura es un aporte de fondo porque ello garantiza la permanencia y equilibrio del grupo. En este sentido, este proceso de

desarrollo autocentrado plantea un proceso distinto de acumulación interna partiendo de una potenciación de los actores y reforzar la identidad cultural.

Los procesos de autogestión, como estrategias de sobrevivencia, se han ido encaminando a desarrollar algunas formas de desarrollo autónomo, como mecanismos de liberar la dependencia laboral y económica y, por tanto, han estado orientados a mejorar las condiciones de vida dentro de un propio código de reglas y valores éticos, las condiciones de vida familiar y comunitaria.

Este espacio de autogestión, como estrategia de desarrollo de las comunidades, a futuro jugará un papel muy importante en la mejora de la calidad de vida, en el fortalecimiento del autogobierno, en la garantía de la vida de las actuales y futuras generaciones, en el fortalecimiento de un espacio de identidad dentro de un nuevo contexto de lo rural; en definitiva, en un fortalecimiento de la comunidad como tal, y ello se podría considerar como un proceso de etnodesarrollo.

A manera de conclusión

Con lo expuesto con anterioridad podemos definir que las dos perspectivas de desarrollo distan mucho porque cada una tiene visiones y objetivos diferentes.

Es importante indicar que para buscar un verdadero desarrollo es necesario superar esas distancias con el fin de permitir lograr un cambio, en el sentido de mejorar las condiciones de vida de los involucrados en los procesos de desarrollo. Entonces es importante que se dé un acercamiento entre las políticas que manejan las ONGs y los Estados y las proyecciones que tiene la sociedad civil. En el caso ecuatoriano, si los proyectos de desarrollo están orientados al sector rural es importante que se tome en cuenta cuál es la visión de desarrollo que tienen las comunidades.

Sólo cuando hayamos superado esta faceta podremos hablar de un desarrollo con identidad porque “la perspectiva del desarrollo de los pueblos indígenas la podemos ubicar en una alternativa de desarrollo propio de los pueblos, dejando a un lado los modelos occidentales que se pretende imponer” (Samano, 1998: 14). Ello demandará mucho de las ONGs en el sentido que éstas deberán abrirse hacia este conjunto de actividades en las que se mueven los pueblos indígenas, es decir, cambiar la concepción de lo rural que mira al indígena únicamente ligado a la tierra, sin lograr visualizar la diversidad de actividades a las que se dedica el indígena.

Bibliografía

- Assies, Willem (1997): “Muchas cáscaras y pocas nueces: extracción y desarrollo sustentable en la Amazonía”, *Debate Agrario*, 26: 41-57.
- Coraggio, José Luis (1998): “Perspectivas de desarrollo regional en América Latina”, *Ecuador Debate*, 44.
- Martínez Alier, Joan (1992): *Pobreza y medio ambiente*, ICARIA Barcelona.
- Samano, Miguel Ángel (1998): “Los conocimientos y las prácticas tradicionales”, ponencia presentada en el encuentro *Los pueblos indígenas y la ecología en el umbral del siglo XXI*, Universidad de Viena, Viena.
- Arrobo, Carlos y Prieto, Mercedes (1995): *La participación campesina en proyectos de desarrollo rural*, IICA, Quito.
- Aramayo, Antonio (1998): “Sostenibilidad: posibilidades y limitaciones de la agricultura campesina”, en Zoomers, Annelies (Comp.), *Estrategias campesinas en el surandino de Bolivia. Intervenciones y desarrollo rural en el norte de Chuquisaca y Potosí*, KIT/CEDLA/CID/Plural, Ámsterdam, pp. 127-148.
- Ruiz-Meza, Laura (1998): “Equidad de género en el desarrollo sustentable: el caso del ejido Tziscaco en la frontera sur de Chiapas”, en Reyes, María Eugenia, Moguel, Reyna y van der Haar; Gemma (Comp.), *Espacios disputados: transiciones rurales en Chiapas*, UAM Y ECOSUR; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- VV. AA. (1992): *Cosmovisión andina*, UEB, Guaranda.
- VV. AA. (1997): *Enfoques participativos para el desarrollo rural*, CAAP, Quito.



Nina Pacari

(Luz del Amanecer)

Nina Pacari Vega Conejo

(Cotacachi, Imbabura, Ecuador, 1960)

Ecuatoriana. Indígena *kichwa otavalo*. Licenciada en Ciencias Políticas y Sociales y Doctora en Jurisprudencia. Ha ocupado diversos cargos dentro del movimiento indígena, habiendo sido dirigente de Tierras y Territorios de la CONAIE, Secretaria Nacional Ejecutiva del COMPLADEIN y miembro del Foro de Pueblos Indígenas de la ONU. También ha sido Asambleísta Constituyente, Diputada Nacional, Vicepresidenta Segunda del Congreso, Ministra de Asuntos Exteriores de Ecuador y Jueza de la Corte Constitucional de la República del Ecuador. Actualmente es Presidenta Fundadora del Instituto para las Ciencias Indígenas Pacari. En materia de desarrollo y *Sumak Kawsay* destacan el capítulo “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas”, incluido en la obra colectiva *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, coordinada por Alberto Acosta y Esperanza Martínez y publicada por Abya Yala en 2009, así como la conferencia “*Sumak Kawsay* para que tengamos vida”, dictada en Bilbao (España) en 2013 y organizada por Misiones Diocesanas.

“Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas”¹

Nina Pacari

(2008)

Para abordar el tema planteado es necesario despejar una primera interrogante: ¿quién o quiénes ejercen derechos? En la noción occidental, la persona o el individuo constituye la columna vertebral sobre la cual se asienta el ordenamiento jurídico, así como el ejercicio de derechos. De ahí que, en materia de libre asociación que contempla la Constitución Política vigente, las distintas formas de agrupación, llámense comités, club deportivos, sindicatos, asociaciones (sean agrícolas, artesanales, entre otras), se caracterizan por ser la suma de voluntades individuales y espontáneas que deciden agruparse en base a objetivos comunes que sean de su interés.

Tratándose de los pueblos indígenas, diremos que la situación es totalmente diferente. El hecho de ser pueblo originario o ancestral no está supeditado a la voluntad personal o espontánea de querer ser *Kichwa*, *Shwar*, *Aymara* o *Kolla*, sino que, quien pertenece a un pueblo indígena, nace, vive y muere con esa identidad asumida desde su conciencia y aceptada por los demás como parte integrante de su caminar histórico-cultural e identitario. De ahí que, en la forma de producir conocimiento, se ha desarrollado la noción relativa al sujeto colectivo de derechos.

Se podría pensar, entonces, que la supremacía del derecho colectivo menoscaba el derecho individual. No es así. Al contrario, según la noción indígena, se pone en evidencia el ejercicio de principios fundamentales, como el del *equilibrio* y el de la *armonía*, es decir, de la convivencia entre el derecho-sujeto individual y el derecho-sujeto colectivo y, en el momento en que ocurre la ruptura de estos principios, se pueden vulnerar los derechos individuales o los colectivos. De ahí que es necesario restaurar la armonía, la paz, por la vía de la reconciliación.

En esta forma de concebir a los sujetos de derechos encontramos un activo desenvolvimiento de otro de los principios, comúnmente conocido como holístico, que no es otra cosa que el principio de *relacionalidad*. Y ¿qué es esto de la relacionalidad? Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza

¹ Pacari, Nina (2008): “Naturaleza y territorio de la mirada de los pueblos indígenas”, documento presentado a la Asamblea Constituyente en 2008. Publicado posteriormente como Pacari, Nina (2009): “Naturaleza y territorio de la mirada de los pueblos indígenas”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito: 31-7. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

están investidos de energía que es el *samai* y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas, al igual que el ser humano. Así es como cada uno de estos seres se relacionan en entre sí, al igual que con el hombre (ser humano), con la cultura, la organización, la religión, la filosofía, la arquitectura, la salud, el idioma, la política, la tierra, el territorio, la biodiversidad (recursos naturales), el poder en sí o el ejercicio del poder gubernativo. En otras palabras, podemos decir que todos somos parte de un todo; que, no obstante ser distintos, somos complementarios, nos necesitamos mutuamente. A modo de ejemplo simple podríamos afirmar que sin las plantas de las cuales extraen los principios activos, no habría avance de la medicina (medicamentos), ni de la ciencia en sí, y el despoblamiento humano sería aún más agravado. De ahí que la destrucción de la biodiversidad repercute en la destrucción del ser humano, de su cultura, de sus conocimientos, de sus formas de organización y de supervivencia. Las repercusiones del cambio climático, como consecuencia de políticas irresponsables, de ambiciones económicas desproporcionadas y de una racionalidad sustentada en el “control de la naturaleza”, está desatando nuevos desastres que amenazan a la humanidad entera y, al mismo tiempo, nos está dando señales sobre la necesidad de valorar otras nociones que pueden garantizar la vida y la curación del planeta.

Es así como, en esa línea de profundizar o adentrarnos en los contenidos de otras nociones, como aquella que proviene de los pueblos indígenas, urge compartir sus marcos conceptuales.

La tierra, en la noción occidental, se define como “el planeta que habitamos”, “parte superficial del planeta”, “tierra no ocupada por el mar”, “material desmenuzable de que principalmente se compone el suelo natural”, “suelo o piso” “terreno dedicado a cultivo o propio para ello”, “nación, región o lugar en que se ha nacido”. En cambio, en el mundo de los pueblos indígenas, no es sino *allpa-mama* que, según la traducción literal, significa madre-tierra. ¿Por qué esto de *allpa-mama*? Primero, hay una identidad de género: es mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la nada, simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos.

De ahí que, la madre tierra o *allpa-mama*, al envolver entre su vientre las semillas que, luego de sus respectivos procesos, se constituyen en el alimento de los seres vivos, debe ser cuidada, respetada e igualmente alimentada. En esa relación con la *allpa-mama*, cuando se producen las cosechas, los pueblos indígenas entonan sus cánticos (conocidos como el *jahuai-jahuai*), se preparan rituales de agradecimiento, se brinda con ella regando en la tierra la *chicha* (bebida de maíz fermentado), que no es otra cosa que el compartir el compromiso

de seguir generando vida. Entonces, en la cosmovisión indígena, se entabla una relación de respeto mutuo, la tierra es parte del ser humano y viceversa; por eso, cuando nace un *wawa* (bebé), el cordón umbilical y la placenta se siembran bajo tierra junto a un árbol, que luego florecerá, dará frutos y nos brindará cobijo o sombra. Asimismo, cuando se produce la muerte, que es otra forma de vivir (cuya explicación no forma parte de este texto), nuevamente volvemos a la tierra, a nuestra *allpa-mama* y volvemos a ser parte de ella.

Entonces, al producirse el mercadeo, la rentabilidad pura de la *allpa-mama*, se está vendiendo nuestro ser y nuestra vida. De ahí que hemos escuchado decir a nuestros mayores “a una madre no se la vende, la *allpa-mama* no está para ser vendida”.

Esta forma de concebir la vida y la muerte o la relación del *runa* (ser humano o persona en idioma *kichwa*) con la naturaleza, la biodiversidad en su conjunto, no es sino la teoría en ejercicio de los principios invocados al inicio, como el del equilibrio, el del respeto mutuo y el de la relacionalidad.

Muchos de los lectores creerán que esta forma de pensar raya en el folklore o que es una cuestión del pasado indígena. No es así. A través de la costumbre sigue vivo el pensamiento y su consecuente práctica. Precisamente, el ejercicio de esta noción es lo que ha permitido que, en medio de la destrucción impulsada por el desarrollismo y el modernismo, el ochenta por ciento (80%) de la biodiversidad en América Latina se encuentre en territorio de los pueblos indígenas, según estudios de la UICN.

En la *allpa-mama*, territorio en la acepción más política, los pueblos indígenas mantienen e innovan sus costumbres, sus formas de organización y generación de autoridad, su ciencia y tecnología, sus instituciones jurídicas, sociales, religiosas o político-gubernativas propias.

En la medida en que, tanto las entidades históricas (pueblos indígenas), cuanto sus pensamientos, sean incluidos en los espacios de decisión, en las políticas públicas y en el reconocimiento y fortalecimiento de sus propias autonomías territoriales, políticas, administrativas, culturales, etc., habremos dado los primeros pasos en la construcción de un modelo de Estado Plurinacional que ponga en práctica el principio de la diversidad cultural y, en consecuencia, el de la convivencia de civilizaciones y de sus racionalidades.

En el lenguaje de los gobernantes del mundo la preocupación retórica sobre el cambio climático data desde mediados del siglo pasado. Sin embargo, nada positivo han hecho para revertir el anunciado desastre y modificar su *modus vivendi* sustentado en el consumismo, en la prelación del hombre sobre la Naturaleza y en la extracción sin nombre que hacen de los países empobrecidos, como el nuestro, que a la vez reproduce la inequidad y la injusticia interna.

Esperamos que la apertura hacia otras formas de producir conocimiento permita formular nuevos marcos conceptuales viables en sociedades pluriculturales.



Pablo Dávalos

Pablo Dávalos Aguilar

(Quito, Pichincha, Ecuador, 1963)

Ecuatoriano. Mestizo indigenizado. Economista. Ha sido miembro del Consejo Editorial del *Boletín ICCI – ARY Rimay*, Viceministro de Economía, asesor de la CONAIE y de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos y Indígenas *Amawtay Wasi*. Actualmente es miembro de CLACSO y profesor de Economía en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Prolífico autor de publicaciones sobre economía, política y asuntos indígenas. En materia de Buen Vivir destacan dos artículos de 2008 publicados en los números 110, 111 y 113 del *Boletín ICCI - ARY Rimay*, “El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo” y “Reflexiones sobre el *Sumak Kawsay* (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, elaborados en pleno proceso de redacción de la Constitución del Ecuador; y más recientemente, en 2011, ha publicado también “*Sumak Kawsay* (La Vida en Plenitud)”, un capítulo del libro coordinado por Santiago Álvarez Cantalapiedra, *Convivir para perdurar: conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*, y publicado en ICARIA, además de dos artículos en los números 6 y 7 de la *Revista Polémika*, denominados “El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y la crítica a la teoría económica como ideología” y “La necesidad de un nuevo paradigma en la economía: ¿Puede la noción de *Sumak Kawsay* ser alternativa?”.

“El Sumak Kawsay (“Buen Vivir”) y las cesuras del desarrollo”¹

Pablo Dávalos

(2008)

De todos los conceptos creados desde la positividad de la economía neoliberal, el concepto de crecimiento económico como base del desarrollo social es, de hecho, uno de los que más connotaciones simbólicas y políticas posee. Es un concepto hecho a la medida de las ilusiones y utopías del neoliberalismo y del capitalismo tardío. Con la misma fuerza que el creyente cree en la epifanía de la voluntad divina, el economista neoliberal, cree en las atribuciones y virtudes mágicas que tiene el crecimiento económico. Es una especie de *doximancia* en la que la sola enunciación del crecimiento económico se convertiría en taumaturgo de la realidad.

Esta noción del crecimiento económico recupera las necesidades políticas del neoliberalismo, y, para legitimarse, apela al concepto decimonónico e iluminista del “progreso”. En efecto, desde esta perspectiva el crecimiento económico sería otro símbolo de *progreso* y éste, por definición, no admite discusiones. De esta manera, el neoliberalismo pretende tejer una solución de continuidad histórica con el iluminismo y con las promesas emancipatorias de la modernidad. En la simbólica moderna, toda persona, o todo pueblo, al menos teóricamente, quiere progresar, quiere “salir adelante”; quiere “superarse”. Para el neoliberalismo, poner trabas al progreso es ser retardatario. Poner trabas al crecimiento es una aberración de los pueblos “atrasados” que, de forma imperativa, deben modernizarse. Oponerse al desarrollo, por tanto, es antihistórico. Estar en contra del crecimiento económico es síntoma y signo de oposición al cambio.

Pero el crecimiento económico, vale decir el desarrollo, por antonomasia es obra de los mercados y, a su vez, de las empresas privadas. La empresa privada (y en su forma más moderna: la corporación), gracias al discurso neoliberal del crecimiento económico se creen portadoras de una misión de trascendencia histórica: asegurar el cumplimiento de una de las promesas más caras de la modernidad capitalista: el progreso económico en condiciones de libertad individual.

¹ Dávalos, Pablo (2008a): “El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo”, *Boletín ICCL - ARY Rimay*, nº 110 y 111. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

En esta noción de *crecimiento y desarrollo económico*, el discurso neoliberal crea un fetiche al cual rinde tributos, oraciones, y penitencias. El crecimiento económico, según la doctrina neoliberal, resolverá por sí solo los problemas de la pobreza, iniquidad, desempleo, falta de oportunidades, inversión, contaminación y degradación ecológica, etc.

El crecimiento económico se convierte en la parusía del capital. En el horizonte utópico hacia el cual necesariamente hay que llegar, a condición de que, obviamente, se dejen libres los mercados y que el Estado respete las reglas de juego del sector privado. En la teología del neoliberalismo, la parusía del crecimiento económico solo puede provenir de la mano invisible de los mercados. Gracias a esta noción de crecimiento económico, el neoliberalismo puede deconstruir aquellos modelos económicos y sociales que comprendían la intervención del Estado; y posicionar su proyecto político como un modelo de crecimiento por la vía de los mercados. El crecimiento económico, en las coordenadas teóricas y políticas del neoliberalismo, permite desarmar aquellas nociones de planificación social, de bienes públicos y solidaridades colectivas que formaron parte del debate político latinoamericano y mundial, antes de la “larga noche neoliberal”.

Ahora bien, la teoría del crecimiento económico por la vía de los mercados y como base del desarrollo, es una invención reciente. Su formulación como parte de las teorías del desarrollo y su reformulación como propuesta de mercados libres y competitivos como único espacio histórico posible del desarrollo económico, está relacionada con la contrarrevolución monetarista de Friedman y de la Escuela de Chicago, producida en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado.

En realidad, el crecimiento como dispositivo conceptual del desarrollo neoliberal, es un argumento vacío. En efecto, el crecimiento económico, *strictu sensu*, no existe. Lo que existe es la acumulación del capital, y el capital no es ni una cosa ni un conjunto de objetos, es una relación social mediada por la explotación y la reificación. La acumulación del capital implica, por definición, la ampliación de las fronteras de la explotación y de la enajenación humana. A más crecimiento, más acumulación de capital, y, por tanto, más explotación, más degradación, más enajenación.

El desarrollo basado en la noción neoliberal del crecimiento económico, es un discurso mentiroso y encubridor de las relaciones de poder que genera la acumulación del capital en su momento especulativo. El crecimiento económico como teleología (o como finalidad) social y fetichismo de la historia es un dispositivo simbólico y epistémico que tiene una función política: aquella de generar los consensos necesarios para posibilitar la acumulación del capital en su momento especulativo y neoliberal.

Tiene también una función histórica: aquella de cerrar los espacios de posibles humanos en las coordenadas de la economía y del mercado. El neoliberalismo es el fin de la historia moderna. No hay nada más allá del fin de la historia: las utopías desaparecen y las metanarraciones de la modernidad se fragmentan. En el mundo neoliberal se han cumplido con las promesas emancipatorias de libertad y progreso. Sin embargo, esa libertad y progreso son puestas en las perspectivas del mercado y la libre empresa, y el ser humano que mide a su condición humana en la reificación de las cosas, ya fue cuestionado por los filósofos marxistas de la Escuela de Frankfurt, además, el discurso del crecimiento económico ha sido objeto de un intenso cuestionamiento, desde Iván Illich, Arnold Naess, Herbert Marcuse, hasta Arturo Escobar y Serge Latouche, entre otros.

De esas críticas y cuestionamientos al discurso neoliberal del crecimiento económico, y utilizando una figura de la retórica que implica ruptura, interrupción y fisuras, habría de recordar aquellas *cesuras* que esta noción ha producido y cuyas connotaciones históricas y sociales son ineludibles a la hora de repensar al desarrollo y sus alternativas, sobre todo en momentos de fin de la historia y de posmodernidad neoliberal.

La primera de esas *cesuras* es cuando el discurso del crecimiento económico fragmenta y rompe la relación del ser humano con la naturaleza. Desde el proyecto de Descartes del hombre como “*amo y señor de la naturaleza*”, hasta el informe de la Comisión Brundtland de 1986, pasando por la Cumbre de Río y las preocupaciones recientes sobre el calentamiento global, el desarrollo económico y el discurso del crecimiento, no han podido cerrar esa *cesura*. Todo lo contrario, ahora genera problemas que antes parecían inconcebibles.

La visión de los mercados como alternativa histórica para la relación hombre-naturaleza está ampliando esta *cesura* y presentándonos escenarios que antes nos habrían parecido impensables. Solo desde una visión de un extremo egoísmo con el presente, y absoluta enajenación con el futuro, puede pensarse que la producción de alimentos ahora sea para los autos y no para los seres humanos. Los biocombustibles ponen al discurso del crecimiento económico en la frontera final de la utilización de la naturaleza. ¿Qué viene después? ¿Quizá la privatización del aire? ¿La comercialización del clima, como lo pretende el proyecto HAARP?

Comprendemos, gracias a esa propuesta de privatización de la naturaleza, que el concepto de “desarrollo sustentable” de la Comisión Brundtland, nunca fue más que un simulacro, una expiación del capitalismo tardío en su hora neoliberal. Una coartada para los proyectos privatizadores del Banco Mundial. Sin embargo, el calentamiento global es una amenaza real. El capitalismo y su discurso del desarrollo, gracias a la *cesura* que se produjo cuando se instrumentalizó la

naturaleza y se rompió la unidad del hombre con su entorno, están provocando una de las crisis más graves y profundas que pone en peligro a toda la existencia humana sobre la Tierra. En la perspectiva del mercado no hay posibilidades de frenar el cambio climático y el calentamiento global. Llegará un día en el que la humanidad tenga que optar entre la vigencia de los mercados capitalistas o su propia pervivencia. Llegará un día en el que los conocimientos y saberes ancestrales de los pueblos indígenas sean la única opción para salvar al planeta de la devastación provocada por el libre mercado.

Una segunda *cesura* del discurso del crecimiento económico y el desarrollo, es aquella relacionada con la ética. Ni el desarrollo, ni el crecimiento económico son éticos, y no pueden serlo, porque al incorporar variables éticas al crecimiento económico, éste corre el riesgo de entrar en serias contradicciones lógicas que pondrían en peligro la validez epistemológica de la economía en su conjunto.

El comportamiento maximizador del *homo economicus* está reñido con la ética, e impide la elección racional en mercados competitivos. Un consumidor ante una mercancía nunca piensa en los demás, sino en sí mismo. El momento en el que se atravesase en su elección individual cualquier preocupación ética por los demás, sus decisiones económicas se invalidan automáticamente. Para la teoría vigente del consumidor, que fundamenta a todo el edificio conceptual de la economía moderna, éstas no serían decisiones racionales.

Pensar de manera ética, por definición, es pensar en contra del mercado y del interés individual. Pensar éticamente no es racional, al menos en los contenidos que la economía entiende por "racional". Ética y crecimiento económico son dimensiones contrapuestas. La *cesura* con respecto a la ética, ha producido una instrumentalización del conocimiento, del saber social y de la convivencia humana.

Una sociedad que se dedica a la industria de la guerra, puede exhibir envidiables parámetros e indicadores de desarrollo económico, pero esa sociedad puede revelarse como un peligro para las demás. Mientras más crezca en términos económicos esa sociedad, más riesgos existen para la paz del mundo.

Una lección que el capitalismo quiere olvidar con la experiencia del nazismo en Alemania y la reconstrucción económica por la vía de la industria bélica. El profesor Galbraith, con su fina ironía, decía que los nazis, luego de haber resuelto el problema del desempleo en Alemania, se dedicaron a resolverlo en el resto de Europa y el mundo.

Esa *cesura* entre la ética y el "crecimiento" hace que en la subjetividad del capitalismo, el fin justifique los medios y que al final la ética aparezca como recurso estratégico en la necesidad de legitimar al poder. No hay que olvidar que

el índice de crecimiento de los mercados de Defensa (el índice Spade Defense) ha crecido una media del 15% entre los años 2001 y 2006, gracias a la “guerra en contra del terrorismo”, y que esta guerra ha provocado el apareamiento de graves atentados a los derechos humanos fundamentales en todas partes del mundo.

¿Es posible, entonces, devolver la ética a la convivencia humana? La respuesta aparece condicionada a la existencia de los mercados como reguladores sociales e históricos. Los mercados no son espacios para la ética. Son espacios para el lucro individual y la acción estratégica. Rescatar la ética implica superar al mercado. Los mercados al instrumentalizar la ética ponen en riesgo la paz del mundo y las condiciones de una convivencia pacífica entre los pueblos.

Una tercera *cesura* del discurso del desarrollo y el crecimiento económico es con la historia y cultura propias de los pueblos. El desarrollo y el crecimiento económico vacían de contenidos a esas historias y culturas y los llenan con aquellos que se considera válidos desde la lógica de la rentabilidad, el cortoplacismo, el egoísmo y el cálculo estratégico. Cuando el crecimiento económico se aproxima a sociedades o pueblos que no están contaminados de modernidad ni desarrollo económico, los fagocitan en función de las necesidades de la acumulación del capital, y colonizan aquello que Habermas denomina el “mundo de la vida”.

Para el crecimiento económico, las costumbres tradicionales de los pueblos y sus culturas son obstáculo que hay que superar eliminándolas por medio de estrategias de modernización. En las coordenadas del mercado, no pueden subsistir las diferencias culturales, a condición de que se conviertan en excelentes mecanismos de mercadeo. El desarrollo y el crecimiento económico no tienen idea de lo que significa el respeto cultural, y la convivencia en contextos de diversidad social y cultural. Los mercados no soportan la diversidad humana. La extraordinaria diversidad cultural de los pueblos del mundo es una amenaza que debe ser controlada. El mundo liso y llano de Burguer King, de Nike, de Mc Donalds, de Coca Cola, de Wal-Mart, etc., es la apuesta por colonizar esa diversidad cultural e integrarlas al capitalismo como otra dimensión del mundo corporativo.

Una cuarta *cesura* es, paradójicamente, con la misma economía. Aunque parezca inverosímil, el desarrollo económico más que provocar el crecimiento económico para toda la sociedad, en realidad lo que consigue es la administración política de la escasez. El discurso neoliberal del crecimiento económico es un discurso de la escasez. El mecanismo de los precios como taumaturgos de la realidad, es la expresión del control político a la escasez. De hecho, todo el discurso de la economía neoliberal está construido sobre las nociones de la escasez.

Los conceptos del neoliberalismo (entre ellos los conceptos de precios como costo marginal, el concepto de agente maximizador, de rendimientos decrecientes, de equilibrio general, de curvas de indiferencia, etc.) son conceptos que relevan de una analítica de la escasez. No se trata de la existencia o constatación de una situación de escasez, sino de su racionalización y operacionalización política por medio del poder, y la economía, de este modo, se convierte en otra forma de ejercer el poder. El desarrollo crea escasez. El desarrollo y el crecimiento económico crean pobreza. La pobreza es inherente al desarrollo y al crecimiento económico. Toda la estrategia de ajuste y reforma estructural del FMI y del Banco Mundial, y su terapia de shock, provocaron artificialmente la escasez, y provocaron y exacerbaron la pobreza como requisito ineludible para que puedan operar las leyes del mercado capitalista.

Pensar que el crecimiento económico puede resolver los problemas de la pobreza es ingenuo, primero porque se tiende a pensar a la pobreza en términos de economía (el dólar diario del Banco Mundial), cuando en realidad es un fenómeno político; y, segundo, porque se supone que la pobreza puede ser superada desde la misma economía (por ello Marx se resistía a hablar de pobreza, para él la pobreza era una manifestación social e histórica de la explotación, lo que había que resolver era la explotación humana emancipando al trabajo, y no como ahora lo pregona el poder con microfinanzas o microempresas), cuando debería superarse desde la política.

Ninguna sociedad, incluida aquellas que puedan autodenominarse como “desarrolladas” han resuelto los problemas de la pobreza, y menos aún de la explotación. El discurso de la economía neoliberal como analítica de la escasez sirve de cobertura y coartada para ocultar la distribución de la renta social. Si toda la sociedad participa en la producción del excedente social, lo lógico sería esperar que el discurso del desarrollo y el crecimiento económico resuelvan la distribución y participación de toda la sociedad de este excedente. Gracias al discurso neoliberal del crecimiento económico, el excedente social se privatiza y la escasez se convierte en el mejor argumento de control político que asegura la privatización de la riqueza social.

Una quinta *cesura*, y quizá de las más graves, es la colonización epistémica. Cuando se asume al discurso del desarrollo y del crecimiento económico, es imposible ver al mundo de otra manera. Quizá Wallerstein tenga demasiada razón cuando nos propone “impensar las ciencias sociales”. Para Wallerstein, el desarrollo es un “mito organizacional”. La colonización epistemológica provoca la indiferencia hacia aquellos saberes que no relevan de los marcos teóricos dados por la modernidad y por el desarrollo, y también provoca la destrucción de esos saberes, sobre todo cuando empiezan a

convertirse en peligrosos. En una expresión fuerte y cargada de simbolismo y de razón, Boaventura de Souza Santos los llama “epistemicidios”.

La colonización epistemológica producida por el discurso del crecimiento económico ha neutralizado la capacidad que tendría la humanidad en repensar las alternativas al capitalismo. Quizá es más difícil desaprender que aprender. Para salir de esta colonización, quizá sea necesario un largo trabajo de olvido sobre todo aquello que aprendimos a propósito del desarrollo y del crecimiento. Superar esta *cesura* epistémica es una de las tareas más complejas del presente porque la razón siempre es autorreferencial, y la analítica del crecimiento económico ha hundido sus raíces en la episteme moderna incluida en sus propuestas emancipatorias.

Todos estos procesos no pueden mantenerse sin la utilización estratégica de la violencia. El libre mercado necesita de la violencia como la vida necesita del oxígeno. A más libre mercado más violencia. Todas las reformas neoliberales del crecimiento económico han sido impuestas y se mantienen desde la violencia. La violencia asume el formato de la política como una extensión de la guerra, y ésta como una condición hobbesiana de existencia. El desarrollo y el crecimiento económico fragmentan al hombre de su sociedad y lo inscriben en una relación marcada, precisamente, por la violencia. La libertad de los mercados implica cárceles, persecución, terrorismo de Estado, torturas, genocidios, impunidad. El crecimiento económico es violento por naturaleza. Generar violencia y administrarla políticamente, bajo una cobertura de democracia, ha sido uno de los desafíos más importantes del neoliberalismo. El concepto neoliberal que permitió la domesticación de la política, incluido el sometimiento de la democracia a las coordenadas del mercado, ha sido aquel del *Estado social de derecho*.

Es necesario cerrar estas *cesuras*. Está en juego la pervivencia del hombre sobre la Tierra. El discurso neoliberal del desarrollo basado en el crecimiento económico no puede tener una segunda oportunidad. Si se la damos quizá sea demasiado tarde para nuestro futuro. Su legado de destrucción ambiental, degradación humana, violencia social, colonización de las conciencias, terrorismo de Estado, genocidios, expulsión de pueblos enteros, guetización, entre otros aspectos, hacen imperativo (casi como los imperativos morales de Kant), que busquemos alternativas al desarrollo en su conjunto.

El Presidente boliviano Evo Morales, indígena de procedencia aymara, ha dicho que hay que pensar en superar al capitalismo como sistema social e histórico. Los indígenas del Ecuador, a inicios de los noventa, y en la línea de repensar las alternativas al capitalismo como sistema, produjeron uno de los conceptos políticos más complejos de la era presente: el Estado Plurinacional, que obliga a reconsiderar los contenidos que fundamentan al contrato social y a la

sociedad en su conjunto. Los zapatistas mexicanos desafiaron a las tradicionales teorías del poder cuando expresaron su mandato político como: “mandar obedeciendo”.

Son los mismos indígenas de Bolivia, Ecuador, y Perú, los que ahora proponen un concepto nuevo para entender el relacionamiento del hombre con la naturaleza, con la historia, con la sociedad, con la democracia. Un concepto que propone cerrar las *cesuras* abiertas por el concepto neoliberal del desarrollo y el crecimiento económico. Han propuesto el “*sumak kawsay*”, el “*buen vivir*”.

Es probable que la academia oficial, sobre todo aquella del norte, sonría condescendiente, en el caso de que logre visibilizar al concepto del *buen vivir*, y que lo considere como un hecho anecdótico de la política latinoamericana. Sin embargo, es al momento la única alternativa al discurso neoliberal del desarrollo y el crecimiento económico, porque la noción del *sumak kawsay* es la posibilidad de vincular al hombre con la naturaleza desde una visión de respeto, porque es la oportunidad de devolverle la ética a la convivencia humana, porque es necesario un nuevo contrato social en el que puedan convivir la unidad en la diversidad, porque es la oportunidad de oponerse la violencia del sistema.

Sumak Kawsay es la expresión de una forma ancestral de ser y estar en el mundo. El “*buen vivir*” expresa, refiere y concuerda con aquellas demandas de “*décroissance*” de Latouche, de “*convivialidad*” de Iván Illich, de “*ecología profunda*” de Arnold Naes. El “*buen vivir*” también recoge las propuestas de descolonización de Aníbal Quijano, de Boaventura de Souza Santos, de Edgardo Lander, entre otros. El “*buen vivir*”, es otro de los aportes de los pueblos indígenas del Abya Yala, a los pueblos del mundo, y es parte de su largo camino en la lucha por la descolonización de la vida, de la historia, y del futuro.

Es probable que el *Sumak Kawsay* sea tan invisibilizado (o lo que es peor, convertido en estudio cultural o estudio de área), como lo fue (y es) el concepto del Estado Plurinacional. Mas, en la prosa del mundo, en su signatura de colores variados como el arcoíris, en su tejido con las hebras de la humana condición, esa palabra, esa noción del “*buen vivir*”, ha empezado su recorrido. En los debates sobre la nueva Constitución ecuatoriana, junto a los derechos de la naturaleza y el Estado Plurinacional, ahora se ha propuesto el *Sumak Kawsay* como nuevo deber-ser del Estado Plurinacional y la sociedad intercultural. Es la primera vez que una noción que expresa una práctica de convivencia ancestral respetuosa con la naturaleza, con las sociedades y con los seres humanos, cobra carta de naturalización en el debate político y se inscribe con fuerza en el horizonte de posibilidades humanas.



Pablo Dávalos

Pablo Dávalos Aguilar

(Quito, Pichincha, Ecuador, 1963)

Ecuatoriano. Mestizo indigenizado. Economista. Ha sido miembro del Consejo Editorial del *Boletín ICCI – ARY Rimay*, Viceministro de Economía, asesor de la CONAIE y de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos y Indígenas *Amawtay Wasi*. Actualmente es miembro de CLACSO y profesor de Economía en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Prolífico autor de publicaciones sobre economía, política y asuntos indígenas. En materia de Buen Vivir destacan dos artículos de 2008 publicados en los números 110, 111 y 113 del *Boletín ICCI - ARY Rimay*, “El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo” y “Reflexiones sobre el *Sumak Kawsay* (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, elaborados en pleno proceso de redacción de la Constitución del Ecuador; y más recientemente, en 2011, ha publicado también “*Sumak Kawsay* (La Vida en Plenitud)”, un capítulo del libro coordinado por Santiago Álvarez Cantalapiedra, *Convivir para perdurar: conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*, y publicado en ICARIA, además de dos artículos en los números 6 y 7 de la *Revista Polémika*, denominados “El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y la crítica a la teoría económica como ideología” y “La necesidad de un nuevo paradigma en la economía: ¿Puede la noción de *Sumak Kawsay* ser alternativa?”.

“Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”¹

Pablo Dávalos

(2008)

La noción del Buen Vivir (*Sumak Kawsay*), como una nueva condición de contractualidad política, jurídica y natural, ha empezado su recorrido en el horizonte de posibilidades humanas, y de la mano de los pueblos indígenas de Ecuador y Bolivia. Es fundamental, entonces, empezar una reflexión sobre el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) en términos en los que el positivismo occidental entiende como reflexión, es decir, como una analítica de conceptos que pueden positivarse al interior un marco coherentemente estructurado de conceptos, que desde la Ilustración ha sido denominado como ciencia.

Esa reflexión es esencial para ir, si no desalojando del debate de posibilidades humanas al menos acotándolos, dos conceptos que son tan fuertes que su sola crítica o cuestionamiento es ya toda una proeza, se trata de los conceptos de “desarrollo” (como una teleología de la historia), y el concepto de “crecimiento económico” (como una prevalencia de la economía, sobre la política y la sociedad).

Ambos conceptos están íntimamente vinculados y el uno presupone al otro. Tanto aquel de desarrollo, cuanto el crecimiento económico, legitiman sus sentidos epistemológicos, analíticos y simbólicos porque provienen de una de las nociones más caras de la modernidad, y que sería forjada en el Iluminismo: el concepto decimonónico del progreso, y la promesa emancipatoria que implica: esto es, la liberación y superación de las condiciones de necesidad y escasez. La libertad moderna está inscrita en las coordenadas de la producción, y por consiguiente, de la escasez. El desarrollo, por tanto, sería la apuesta de la humanidad por liberarse del férreo yugo de la escasez.

El concepto de desarrollo es tan fuerte que alguna vez se propuso una taxonomía entre regiones del mundo “desarrolladas” y otras que no lo eran y que serían denominadas como “subdesarrolladas”, o más cortésmente “en vías de desarrollo”. Hubo, y aún hay, al respecto una extensa literatura que establecía una serie de recomendaciones a los países denominados como

¹ Dávalos, Pablo (2008b): “Reflexiones sobre el *Sumak Kawsay* (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, *Boletín ICCI – ARY Rimay*, nº 113. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

“subdesarrollados” para que superen esa condición e imiten a los países que habían alcanzado el “desarrollo”. Se propusieron, y se dieron incluso como científicamente validadas, las recomendaciones de las teorías del desarrollo que proponían “etapas” hasta llegar al despegue económico (*take-off*), y que permitan superar el dualismo social (sector moderno vs. sector tradicional). En ese sentido, los marcos epistemológicos de esas teorías del desarrollo se parecían mucho a aquellos de la frenología de Lombroso, o la genética soviética de Lissenko.

El neoliberalismo también ha creado sus propias elaboraciones con respecto al desarrollo y ha propuesto la noción de “mercados emergentes” para los países que antes se consideraban “subdesarrollados”, pero que ahora han crecido en términos de PIB gracias a sus reformas neoliberales.

Esta noción de los “mercados emergentes”, también está hecha para desalojar del debate de las teorías del desarrollo aquella denominación de “tigres asiáticos”, en referencia a Singapur, Hong Kong, Corea del Sur y Taiwán, y que estuvo de moda en los años ochenta, en virtud de que el crecimiento de estos “tigres” aún conservaba un fuerte tufo a Estado.

En todo caso, el neoliberalismo es más modesto con respecto a la pretensión que tenían las tradicionales teorías del desarrollo, y solamente se limita a demostrar por la heurística del crecimiento del PIB, la manera por la cual las reformas liberales en la economía pueden conducir al crecimiento económico, entendiendo a éste solamente como el crecimiento cuantitativo de la economía por la taumaturgia de mercados libres y competitivos, todo lo demás, para el neoliberalismo, se resolverá gracias a la epifanía de los mercados.

En la teoría marxista, o con inspiraciones en el marxismo, el discurso del desarrollo se inscribía en una visión que asumía la totalidad del capitalismo como un sistema históricamente determinado, y en el cual existían relaciones sociales de producción en el ámbito mundial, sustentadas en el imperialismo. En todo caso, el marxismo siempre consideró al desarrollo más como un problema político que como una cuestión puramente económica.

La teoría de la dependencia, creada al tenor de la escuela cepalina, con fuertes influencias de Marx y de Keynes, hablaba del intercambio desigual y de relaciones asimétricas entre el centro y la periferia. Fue célebre en su momento la tesis de André Gunder Frank, de que, en especial en América Latina, lo único que se desarrollaba eran las propias condiciones del subdesarrollo.

Las décadas de los cincuenta hasta mediados de los ochenta, cuando se produce el viraje ideológico de la CEPAL hacia el neoliberalismo, el debate estará centrado en América Latina, en una comprensión del desarrollo como un fenómeno complejo que incorpora determinantes económicas, sociales, políticas, institucionales, jurídicas y simbólicas, y en la cual las relaciones de poder al

interior del desarrollo capitalista generaban las condiciones de aquello que había que entenderse como “subdesarrollo”. Esta vertiente hacía énfasis en las condiciones estructurales del desarrollo económico, de ahí su denominación como “estructuralismo latinoamericano”.

Hay una importante y profusa producción intelectual sobre el capitalismo como un sistema histórico. En las ciencias sociales (mas no en la economía), se utiliza con frecuencia el concepto de “sistema-mundo” (propuesto por Wallerstein), que tiene relación, de una parte, con el hecho de que el capitalismo es una totalidad orgánica, incluyente y en permanente expansión, y que fuera propuesto, en primera instancia, por Fernando Braudel (el capitalismo como “economía-mundo”), y, de otra, como una relación asimétrica e inequitativa entre el centro y la periferia, cuyas raíces teóricas constan, primero en la teoría del imperialismo (en la línea Bujarin- Hilferding- Lenin), y luego, en la teoría de la dependencia latinoamericana, y aquella del “intercambio desigual” de Samir Amin, Arghiri Emanuel, Theotonio dos Santos, entre otros.

Empero de ello, todas las categorías que refieren al capitalismo y a las relaciones de poder que genera a nivel de países, lo hacen desde un piso epistemológico determinado por la modernidad, vale decir, asumen que, por definición, al capitalismo se lo debe explicar y comprender desde la producción y la economía, y que la economía presupone comportamientos maximizadores de sujetos previamente individualizados, y en donde el tiempo se ha linearizado, y el espacio se ha homogenizado.

Al interior de esas coordenadas hay espacio para las disidencias pero no para las alteridades. Se puede cuestionar al capitalismo y a las teorías del desarrollo, como lo hizo en su momento la teoría de la dependencia, o el marxismo, pero no está permitido abandonar el marco epistemológico que sirve de referencia para la comprensión del desarrollo económico.

Se pueden cuestionar las asimétricas relaciones de poder que genera el desarrollo, e incluso las derivas antiecológicas del crecimiento económico, pero no está permitido cuestionar los supuestos civilizatorios del desarrollo. Se pueden proponer visiones culturalistas del desarrollo, como aquellas que hacen referencia al carácter, al ethos, o a las anacrónicas tradiciones de una cultura determinada, pero no se permite el debate y el cuestionamiento al marco que estructura esa forma de ver al mundo y a las sociedades desde el desarrollo, la modernización y el progreso.

De otra parte, la globalización neoliberal ha cambiado el énfasis en las teorías del desarrollo hacia los mercados como eficientes mecanismos de asignación de recursos y regulación social, y ha cerrado todo espacio posible a propuestas alternativas.

En la academia dominante, en el pensamiento oficial, en las declaraciones públicas, en los pronunciamientos de las cumbres gubernamentales, en los discursos de las agencias de cooperación al desarrollo, en las nociones de sentido de los medios de comunicación, en el sistema de Naciones Unidas, en las organizaciones no gubernamentales, en los pronunciamientos de los principales partidos políticos, las alternativas al neoliberalismo, simplemente, han desaparecido.

Solamente tienen carta de naturalización aquellas propuestas teóricas y normativas que giren alrededor de la idea de los mercados como eficientes asignadores de recursos, como es el caso de aquellos discursos de la competitividad, la liberalización, el aperturismo, la inversión privada, etc.

El discurso económico moderno ha llegado incluso al autismo absoluto: el pensamiento keynesiano que alguna vez abrió las posibilidades para comprender analíticamente la intervención del Estado en la economía, no existe más. En efecto, los modernos textos de economía ni siquiera mencionan el aporte de Keynes y su invisibilización epistemológica es casi total. La adscripción a la idea de los mercados como únicos reguladores sociales, ha acotado de tal manera al discurso de la economía, que se ha convertido en un dispositivo teórico legitimante de las corporaciones.

En ese ambiente, un discurso alternativo al concepto mismo de desarrollo y de crecimiento económico, parece más una herejía que una posibilidad epistemológicamente factible. Una herejía en el sentido medieval del término, porque el conocimiento moderno, sobre todo aquel que legitima las relaciones de poder, como es el caso de la economía y las teorías del desarrollo, se ha convertido en una escolástica que invisibiliza y castiga con el olvido intencional cualquier posibilidad de saberes alternativos. El mercado ha devenido en teología. La idea de que el mercado resolverá por sí solo los problemas sociales es una especie de epifanía de la razón neoliberal.

Las voces críticas que dicen que el desarrollo en sí mismo es un problema son minoría y han sido reducidas a espacios exigüos sin posibilidades de generar prácticas contestatarias. Esas voces críticas decían que la salida del subdesarrollo no es el desarrollo, porque no se trataría de una salida sino más bien de una entrada en la modernidad. Aquello que hay que cambiar, y radicalmente, no es el subdesarrollo sino todo el discurso y la práctica del desarrollo en su conjunto. En otras palabras, hay que asumir al desarrollo como una patología de la modernidad. Lo que es necesario asumir y transformar, entonces, es todo el proyecto civilizatorio en el cual el "Norte" cree a pie juntillas.

Cualesquiera que sean las consideraciones sobre la cuestión del desarrollo, lo cierto es que las preocupaciones sobre las consecuencias del desarrollo capitalista ahora constan en casi todos los debates. El centro de esas

preocupaciones gira alrededor de la constatación de los graves daños ambientales que el desarrollo capitalista está produciendo en el planeta, y de los cuales el calentamiento global es solamente una de sus consecuencias más conocidas.

Al interior de las teorías económicas vigentes, incluidas las teorías del desarrollo, no existe, al momento, ninguna alternativa ante los graves problemas ambientales que provoca el crecimiento económico. En las coordenadas de los mercados como eficientes asignadores de recursos no hay expedientes teóricos que evalúen y permitan constreñir el grave daño ambiental provocado por los mercados capitalistas.

Tal como se presenta en los últimos años, el ritmo de crecimiento del capitalismo acota las posibilidades de sobrevivencia de la especie humana, en un debate que ahora cobra un sentido y una urgencia real: de continuar con el actual ritmo de producción y consumo, las teorías del calentamiento global predicen una catástrofe ecológica de consecuencias inimaginables.

Si no existen posibilidades de asumir esos costos ambientales que provoca el crecimiento económico y que ha sido sancionado y legitimado desde la teoría económica vigente, es justo, entonces, que la humanidad busque otros marcos analíticos y otras posibilidades teóricas y epistemológicas por fuera de la teoría económica dominante, y por fuera de la razón liberal.

Va en ello la posibilidad de evitar esa catástrofe ecológica que ha sido descrita por diferentes científicos ambientales y que consta en las más recientes reuniones gubernamentales sobre el calentamiento global. Va en ello también la posibilidad de detener esa otra catástrofe que está a la vista pero que ha sido invisibilizada por el discurso neoliberal del crecimiento económico, y que hace referencia a la iniquidad, pobreza y violencia que azota a la humanidad.

De los conceptos alternativos que han sido propuestos, aquel que más opciones presenta dentro de sus marcos teóricos y epistemológicos para reemplazar a las viejas nociones de desarrollo y crecimiento económico, es el *Sumak Kawsay*, el Buen Vivir. Es un concepto que está empezando a ser utilizado en Bolivia y Ecuador, a propósito de los cambios constitucionales de ambos países; el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir), como un nuevo referente al desarrollo y al crecimiento económico, es una de las propuestas alternativas más importantes y novedosas ante la globalización neoliberal.

Sumak Kawsay es la voz de los pueblos *quechas* para el Buen Vivir. El Buen Vivir es una concepción de la vida alejada de los parámetros más caros de la modernidad y el crecimiento económico: el individualismo, la búsqueda del lucro, la relación costo-beneficio como axiomática social, la utilización de la naturaleza, la relación estratégica entre seres humanos, la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana, la violencia inherente al egoísmo del consumidor, etc.

El Buen Vivir expresa una relación diferente entre los seres humanos y con su entorno social y natural. El Buen Vivir incorpora una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia cuanto con su naturaleza.

Mientras que la teoría económica vigente adscribe al paradigma cartesiano del hombre como “amo y señor de la naturaleza”, y comprende a la naturaleza desde un ámbito externo a la historia humana (un concepto que incluso es subyacente al marxismo), el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) incorpora a la naturaleza en la historia. Se trata de un cambio fundamental en la episteme moderna, porque si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de la expulsión que había logrado de la naturaleza de la historia. De todas las sociedades humanas, la episteme moderna es la única que ha producido tal evento y las consecuencias empiezan a pasar la factura.

El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) propone la incorporación de la naturaleza al interior de la historia, no como factor productivo ni como fuerza productiva, sino como parte inherente al ser social. El *Sumak Kawsay* propone varios marcos epistemológicos que implican otras formas de concebir y actuar; en esos nuevos formatos epistémicos se considera la existencia de tiempos circulares que pueden coexistir con el tiempo lineal de la modernidad; se considera la existencia de un ser-comunitario, o si se prefiere, no-moderno, como un sujeto ontológicamente validado para la relación entre seres humanos y naturaleza; se considera una reunión entre la esfera de la política con aquella de la economía, una posición relativa de los mercados en los que la lógica de los valores de uso predomine sobre aquella de los valores de cambio, entre otros.

Esto significa que el ser individualizado de la modernidad tiene que reconocer la existencia ontológica de otros seres que tienen derecho a existir y pervivir en la alteridad. Se trata de una cuestión de fondo, porque en las teorías del desarrollo no existe la más mínima posibilidad epistemológica de comprensión a la Alteridad. En el discurso del desarrollo: o se crece en términos económicos (y medidos cuantitativamente por el baremo del PIB), o no se crece. El discurso del desarrollo es una tautología. La Alteridad no existe, y aquello que no existe no puede ser visibilizado.

Para las coordenadas del pensamiento vigente, lo único que existe es la figura del consumidor, la maximización de sus preferencias, la restricción de sus ingresos, y su relacionamiento con el universo de las cosas a través de la utilidad que éstas le pueden prestar, en un contexto de mercados libres y competitivos, y con un sistema de precios transparentes y vaciadores automáticos de los mercados, que generan una noción de origen medieval pero que a la economía moderna le gusta mucho: el equilibrio económico.

En ese esquema básico, no hay lugar para las diferencias radicales que constituyen a la Alteridad. Sin embargo, hay, literalmente, miles de millones de seres humanos, alejados total y radicalmente de las figuras del consumidor y de los mercados libres y competitivos. Seres humanos diferentes a la ontología del consumidor y de la mercancía. Seres humanos cuyas coordenadas de vida se establecen desde otros marcos categoriales, normativos y éticos. Seres humanos que viven en pueblos con una memoria de relacionamiento atávica, ancestral, que nada tienen que ver con la individualidad moderna, ni con la razón liberal dominante.

Incorporar a esos pueblos a la modernidad implica un acto de violencia fundamental porque fragmenta su ser no-moderno y los integra en una lógica para la cual no están preparados y a la cual tampoco quieren ingresar. Es por ello, que las políticas de modernización del Banco Mundial, y de la cooperación internacional al desarrollo, conservan un ethos violento que las convierte en instrumentos de colonización y también de etnocidio (y a veces de genocidio). Los marcos analíticos de las teorías del desarrollo y de la economía actual, son ideologías legitimadoras y encubridoras de ese etnocidio.

Solamente desde una visión como aquella inherente al *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) se puede respetar la ontología de la diferencia, y relativizar la modernidad y el capitalismo. El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) es una de las opciones que pueden devolver el sentido de dignidad ontológica a la diferencia radical en el actual contexto de globalización y neoliberalismo.



Mónica Chuji

Mónica Patricia Chuji Gualinga

(Sarayaku, Pastaza, Ecuador, 1973)

Ecuatoriana. Indígena *kichwa* amazónica (de padre *shuar*). Licenciada en Comunicación Social y Bachiller en Comercio y Administración y Ciencias Sociales. Ha sido consultora de organismos internacionales, dirigente de bases y asesora de diversas organizaciones del movimiento indígena (FONAKISE, COICA, CONAIE y CODENPE), Secretaria Nacional de Comunicación de la Presidencia de la República, Asambleísta Constituyente por Acuerdo País y Presidenta de la Mesa 5 de la Asamblea Constituyente sobre Recursos Naturales y Biodiversidad y Vicepresidenta de la CONFENIAE. En materia de Buen Vivir destaca la ponencia “Modernidad, desarrollo, interculturalidad y *Sumak Kawsay* o Buen Vivir”, presentada en 2009 en el *Foro Internacional sobre Interculturalidad y Desarrollo* celebrado en Colombia, y su conferencia “*Sumak Kawsay* versus desarrollo”, dictada en Oviedo (España) en 2010 y publicada por el *Mirador de Apoyo a los Pueblos Indígenas*.

“Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir”¹

Mónica Chuji

(2009)

Como todos sabemos, a inicios del mes de marzo de 2007, los fondos de inversiones en hipotecas *subprime* de Bearn Stearn colapsaron y dieron origen a una de las crisis financieras y económicas más profundas de las últimas décadas. Este hecho, sucedido en la economía mundial, me parece pertinente para problematizar la globalización, el desarrollo y la interculturalidad mencionar este hecho.

En efecto, la crisis mundial originada en los países más ricos, que forman parte del llamado G7, ha implicado la intervención del Estado para evitar el colapso de los mercados financieros globales. En estos dos años y medio, desde el estallido de la crisis, los países del G7 han destinado cerca de 5 billones de dólares a los mercados financieros y han reconocido la necesidad de establecer mejores mecanismos de regulación y control financiero.

Ahora bien, 5 billones de dólares es una cantidad demasiado grande como para ser siquiera imaginada. En el año 2007, el PNB de Estados Unidos fue de 13,86 billones de dólares. Podemos imaginar entonces que, en estos dos años, se destinó a los mercados financieros alrededor de un 40% del monto de la renta total de Estados Unidos.

Es una paradoja de los tiempos que las necesidades para superar la pobreza mundial y cumplir con los Objetivos de Desarrollo del Milenio de las Naciones Unidas, para los países más pobres, no llegue a los 100 mil millones de dólares, una fracción insignificante en relación a lo destinado para salvar al sistema financiero mundial. Los montos para reducir la pobreza en el África son más modestos, no llegan a 55 mil millones de dólares. De la misma manera, para dotar de servicios básicos a la población más pobres de América Latina, se habría necesitado de una pequeña fracción de los recursos que se destinaron a los mercados financieros. De hecho, en EEUU, la Administración Bush vetó un proyecto de ley para dar salud gratuita a los niños, un programa que costaba alrededor de 6 mil millones de dólares. El argumento de la Administración Bush

¹ Chuji, Mónica (2009): “Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir”, Ponencia presentada en el *Foro Internacional sobre Interculturalidad y Desarrollo* celebrado en Uribia (Colombia), 23/05/2009. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

fue que no había recursos para financiar este programa de salud pública. Días después, la misma Administración Bush estaría ejerciendo presión al Congreso norteamericano para destinar billones de dólares en salvatajes bancarios.

Estos hechos me parecen pertinentes porque permiten clarificar la distancia que hay entre los discursos y las realidades del poder; y al mismo tiempo demuestra que muchos de los discursos actuales son más un mecanismo de colonización ideológica y epistemológica que discursos que tengan alguna validez social y científica. Quiero referirme de manera especial al discurso de la globalización.

Durante las dos últimas décadas fuimos testigos de la forma por la cual se construyó el discurso de la globalización como un discurso que cerraba el horizonte de posibilidades humanas a las coordenadas de los mercados y de los agentes económicos. Los Estados, el Sistema de Naciones Unidas, la cooperación internacional al desarrollo, las instituciones multilaterales, todas ellas, empezaron a pensar, hablar y proceder en función de la globalización, la eficiencia de los mercados y la pobreza, como un fenómeno estrictamente económico y asociado al consumo. Ahora bien, vemos como esa realidad construida desde el discurso de la globalización finalmente fracasó y está conduciendo a la humanidad a una crisis sin precedentes. Sin embargo, los discursos parecen no haber sido afectados por la realidad. Hay una crisis mundial que ha obligado a la humanidad a realizar un ejercicio enorme para salvar a los bancos, porque los 5 billones de dólares son una factura que finalmente la pagaremos todos, pero los discursos y las ideas siguen enunciándose como si nada hubiese sucedido.

Si la globalización fracasó, si los mercados fracasaron, es normal, en cualquier circunstancia, que los discursos que legitimaron y sustentaron la globalización y los mercados empiecen también a cambiar y acusen recibo de la crisis mundial. Pero seguimos hablando de la globalización como si nada hubiese cambiado en estos últimos años. Como si la crisis fuese un fenómeno circunstancial y circunscrito a pocos países y como si la factura de 5 billones nada tenga que ver con nosotros. Esta actitud de colonialismo teórico tiene un lado ético: procedemos como si fuese absolutamente normal que se destinen 5 billones de dólares para salvar a los bancos y no nos inmutamos que no gastemos un centavo para superar la pobreza, la discriminación, la violencia.

Por ello, hablar de globalización, cuando el mundo entero está sufriendo las consecuencias perversas de los mercados, me parece más un acto de cinismo y de connivencia con el poder.

Entonces, considero pertinente que empecemos a mantener distancias críticas con esos discursos legitimadores del poder. La crisis mundial nos está demostrando que un sistema que decide proteger a sus mercados más que a los

seres humanos que la conforman, es un sistema enfermo, un sistema que debe ser relevado por la historia.

La crisis mundial me permite poner en relieve otro tema que me parece importante y que tiene larga data en el discurso moderno: el discurso del desarrollo. Pienso que la globalización y la crisis son la manifestación de algo más profundo y que hace referencia a la episteme misma del sistema. Es la noción de que el hombre está separado de la naturaleza y que debe utilizar a la naturaleza y a los demás seres humanos como instrumentos para lograr fines egoístas. Esta utilización de la naturaleza, sin ningún tipo de consideración ética, y que se revela absolutamente pragmática, es propia del ser moderno. Esta dimensión de egoísmo y de individualidad también es propia del ser moderno. En el siglo XIX nació la utopía de ese ser moderno bajo la forma de progreso.

La ideología del progreso se ha revelado perversa. Las guerras y los campos de concentración constituyeron una clausura del discurso del progreso, pero no de la idea del progreso. Esta idea se va a transformar en la noción moderna de desarrollo. Sin embargo, el desarrollo es tan perverso como lo fue en su tiempo la idea del progreso. Quiero advertir dos dimensiones de la perversidad del discurso del desarrollo. La primera hace referencia a la relación del hombre con la naturaleza, que en el discurso del desarrollo es puramente instrumental y que ahora amenaza con convertirse en un problema de sobrevivencia de la especie humana. La segunda dimensión hace referencia a la subordinación de la ética al crecimiento económico; si para crecer en términos económicos es necesario borrar de la superficie del planeta hasta el último árbol, la noción de desarrollo no tiene impedimentos.

Por ello necesitamos superar las nociones de modernización, desarrollo y crecimiento económico, y optar por una forma de vida convivial, respetuosa y armónica. Los pueblos indígenas tenemos ese conocimiento, tenemos esa práctica, tenemos ese legado que viene desde nuestros ancestros, y la queremos compartir con todos: se trata del *Sumak Kawsay*, traducido al castellano el Buen Vivir o la Vida en Armonía.

Poco a poco, el concepto del *Sumak Kawsay* ha empezado a emerger de la invisibilización de la que fue objeto por más de cinco siglos. El *Sumak Kawsay* es la alternativa al progreso, al desarrollo, a la modernidad. Es una noción que quiere recuperar esa relación armoniosa entre los seres humanos y su entorno. Entre la humanidad y sus semejantes.

El *Sumak Kawsay* no es el retorno al pasado, ni a la edad de piedra, ni a la época de las cavernas, y tampoco reniega de la tecnología ni del saber moderno, como lo han argumentado los promotores del capitalismo. El *Sumak Kawsay* se inscribe en el debate sobre el destino que deben tener a futuro las sociedades y los seres humanos. Para el *Sumak Kawsay* lo fundamental son los seres humanos,

no los mercados ni los afanes productivistas del crecimiento económico. Por ello, el *Sumak Kawsay* plantea que para salir de la visión productivista hay que entrar en un proceso de decrecimiento de la producción de cosas para entrar en un proceso de crecimiento humano, medido no en términos de cosas sino en términos humanos. En ese contexto, las nacionalidades y pueblos indígenas necesitamos reivindicar nuestra autodeterminación para profundizar y extender las prácticas del Buen Vivir hacia la sociedad.

El planeta está enfermo. Las selvas, los bosques, los ríos, las montañas, están agonizando. El modelo que hemos creado, el modelo de desarrollo, de crecimiento de mercados, de egoísmos competitivos, de globalización de mercados, nos está conduciendo a una catástrofe ambiental de impredecibles consecuencias. No quisiera exagerar, pero los datos nos indican que los niveles de contaminación ambiental empiezan a cruzar los niveles críticos e irreversibles. Al lado de la catástrofe ambiental está la catástrofe humana que está produciendo el actual sistema: pobreza, inequidad, violencia, confrontación. El sistema no da más. Está agotando sus posibilidades históricas y es preciso que empecemos a pensar en las alternativas. El Buen Vivir, como parte de un Estado Plurinacional, es la alternativa para evitar la catástrofe humana y ambiental del capitalismo.

Esto me permite finalizar con una reflexión a propósito de la interculturalidad en un plano diferente: aquel del diálogo civilizatorio. Pienso que la interculturalidad debe ser puesta en la dimensión de ubicar puentes en la transición civilizacional. Es decir, la interculturalidad debe ser la forma por la cual conservemos lo mejor de este sistema, para ir transitando hacia un nuevo sistema que supere de manera definitiva al capitalismo y a la modernidad. Vista de esta manera, la interculturalidad se convierte en una de las formas más convenientes para superar el desarrollo y transitar hacia el *Sumak Kawsay*.

La interculturalidad debe abrir ese diálogo civilizatorio. Debe permitir la comprensión de los valores éticos de la modernidad que pueden ser rescatables con aquellos valores éticos de los pueblos y naciones indígenas. Debe convertirse en una apuesta de la humanidad por resolver los problemas que la confrontan.

La interculturalidad debe ser la base desde la cual empezar ese diálogo de saberes con miras a, y es literal, salvar a la humanidad del capitalismo y de la modernidad. Puede ser que suene utópico, pero la utopía es uno de los valores más bellos de la modernidad. Es necesario rescatar esos valores y empezar ese trabajo de todos en el cual vayamos, como decía la líder indígena ecuatoriana Dolores Cacuango, “sembrando de paja de páramo al mundo, porque la paja de páramo por más que le arranque vuelve a crecer”.



Ariruma Kowii

Wankar Ariruma Kowii Maldonado

(Otavalo, Imbabura, Ecuador, 1961)

Ecuatoriano. Indígena *kichwa otavalo*. Licenciado en Ciencias Sociales y Políticas y Máster en Letras con mención en Estudios de la Cultura, Doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos, escritor, compositor y poeta. Desde temprana edad trabaja como gestor de los derechos culturales, políticos de los pueblos indígenas y ha sido Subsecretario de Educación para el Diálogo Intercultural en el Ministerio de Educación y Promotor de la Campaña Continental por la Valoración, Uso y Desarrollo de las Lenguas Ancestrales del Abya Yala y la campaña del Retorno de los APUS. Actualmente es Coordinador de la Cátedra UNESCO de Pueblos Indígenas de América Latina y Director del Área de Letras de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador (UASB). En materia de Buen Vivir destaca la transcripción de su charla “El *Sumak Kawsay*”, de 2009, posteriormente publicado en 2011 en el número 28 de la *Revista Electrónica Aportes Andinos*.

“El Sumak Kawsay”¹

Ariruma Kowii

(2009)

La mitología *kichwa* referente a la fundación de los pueblos identifica situaciones, personajes, formas de pensamiento que transitan en pareja, buscan, seleccionan los lugares para proceder a la fundación de los pueblos; así, por ejemplo, en el mito del pueblo *kichwa* otavaleño, los *otavalos* tuvieron que caminar largas jornadas hasta encontrar el lugar ideal y proceder a la construcción del mismo; similar situación sucede en el mito de la formación de los *cañaris*, cuando inundado el pueblo, la pareja de hermanos es alimentado por dos *wakamayas*, se enamoran y el pueblo *cañari* crece.

La acción de buscar, seleccionar, definir, persistir en pareja es importante como valores que acompañan a las personas; la acción de definir significa determinación, constancia; la definición del lugar integra una visión estética y un conocimiento de espacios; la selección de los espacios se caracteriza además por el conocimiento de la energía positiva y negativa, elementos importantes en la definición y selección del lugar. Estos aspectos permiten comprender entonces la importancia que daban nuestros ancestros a garantizar que el entorno se convierta en un todo, en una razón de ser del individuo, de la naturaleza y de la población, para que éste se complemente con el ser de los individuos y de la colectividad.

Hasta la década de los años 70, en las comunidades, sus pobladores, niños, jóvenes, mayores, tenían conocimiento de los lugares energéticos; por esa razón, y según el caso, las personas evitaban pasar frente aquellos que eran considerados negativos, y si dichos lugares eran inevitables, los transeúntes debían hacer una oración y fumar un cigarrillo hasta lograr alejarse del mismo; esta práctica se mantiene aún en las personas mayores que acostumbran a trasladarse a pie de un lugar a otro.

El sentido estético del lugar, se traduce en la importancia que pusieron nuestros antepasados en identificar espacios que visualmente contribuyan a la sanación del espíritu; por esa razón, en el caso de Otavalo, los cinco lagos, las

¹ Kowii, Ariruma (2009): “El Sumak Kawsay”, mimeo. Posteriormente publicado como Kowii, Ariruma (2011): “El Sumak Kawsay”, *Revista Electrónica Aportes Andinos*, 28 (4). En este documento los editores y el autor han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

lomas, las montañas que bordean el lugar, constituyen el aire que los otavaleños respiramos para renovar las energías, recomponernos y continuar en el día a día.

En esta práctica nuestros antepasados acostumbraban subir a lugares prominentes que permitían visualizar el horizonte y el firmamento con mucha amplitud; estos lugares que en la actualidad son conocidos como miradores eran utilizados para desarrollar un sistema de sanación, conocido como el *samary* o el *waylla*, que consistía en cumplir con el siguiente ritual.

Las personas llevaban ofrendas a los sitios considerados sagrados, como es el caso del mirador; éstas eran depositadas en la parte central, hacían fuego y en el lanzaban sahumero para que su humo envuelva el entorno y lo purifique; luego de las plegarias o los ritmos que interpretaban, se incorporaban, respiraban profundo y contemplaban el horizonte, se sumían en él y meditaban en medio de dicha paz; en este ejercicio se hacía realidad la frase, *kawsarishkanimi*, nuevamente he vuelto a vivir.

En la actualidad en Otavalo, en la loma denominada Chinpaloma o Rey Loma, las personas mayores aún acostumbran dejar *tumines*² (presentes) que dejan junto al árbol mitológico del lechero-; en este lugar, que se encuentra en la cima de la loma, hacen sus oraciones y piden a los dioses que les transmitan su energía. Similar situación se repite en la Cascada de Peguche, en *Wantuk Rumi* en las faldas del Imbabura, los mayores dejan los *tumines*, las ofrendas a la *allpa mama*, a la *pacha mama*. Los *tumines*, o presentes, simbolizan y sintetizan los valores, el agradecimiento que la comunidad *kichwa* tiene para con la naturaleza y las personas, garantizando con dichas acciones mantener el equilibrio interior y exterior.

En los mitos fundacionales del pueblo *kichwa*, es importante notar la presencia de la pareja, mujer-hombre, en las personas, en las montañas, en los objetos. La presencia de la dualidad está vigente en todo momento; así, por ejemplo, en el mito de los amores de *Tayta Imbabura* y *Mama Cotacachi* o, en su defecto, en los hijos que logran tener. Similar situación se da en el caso de los sembríos; siempre será importante garantizar la presencia de semillas hembras y varones, y de esta forma lograr una buena producción. La dualidad en el mundo *kichwa* está presente en la cotidianidad y en los rituales que se realizan para la sanación.

La presencia de la dualidad en los mitos de los pueblos ancestrales, emite el mensaje de estar, avanzar juntos, estar presente, establece la diferencia pero al mismo tiempo el respeto, el amor, la reciprocidad y la igualdad, con lo cual

²*Tumin*: palabra *kichwa*, ofrenda de productos que se ofrecen a la madre tierra, a la naturaleza, al universo.

refrenda la importancia del concepto de complementariedad, equilibrio y equidad.

Hago referencia a estos puntos porque el entorno, constituido y comprendido como una entidad dotada de energía, nos recuerda que somos parte complementaria de la naturaleza, nos invita, nos reta e inspira al individuo a reconstruirse permanentemente en su realización individual y colectiva. En las comunidades contemplar las montañas, el nacimiento de un amanecer o el ocaso, transporta al individuo a otras dimensiones; lo cual ayuda a una renovación permanente de la energía o, en su defecto, como en el caso de la situación que han debido soportar nuestras comunidades, a mantenerse presentes, vivos. La naturaleza en sí se constituía en una motivación que invitaba a aferrarse a la vida y a luchar por ella, a luchar por un presente y por mejores días.

La importancia de los lugares, la naturaleza, el universo, su conocimiento respecto a sus virtudes energéticas, sus ciclos, son fundamentales; por esa razón la presencia de las *wakas*³, en el caso de la provincia de Imbabura y de las comunidades andinas en general, tiene un significado profundo del cual la generación de nuestros abuelos y de nuestros padres difícilmente han logrado desprenderse.

En suma, los lugares y los individuos están íntimamente relacionados, el nivel de influencia es mutuo y son elementos que permanentemente rememoran la relación espiritual que ha logrado desarrollarse entre las personas y la naturaleza, por esa misma razón la comunidad *kichwa*, constantemente se refiere a la *pacha mama*, es decir al universo.

El Sumak Kawsay y las expresiones espirituales

En este ejercicio de reconstruir las formas de pensamiento del pueblo *kichwa* es necesario realizar una arqueología de las palabras, indagar en el habla cotidiana, así como en los actos y los rituales; fundamentalmente en éstos, que concentran expresiones que condensan procesos, sentidos de la visión del mundo de la población *kichwa* y que han contribuido a mantener latente su filosofía. A continuación se presentan algunos ejemplos:

- *Allpa Mama*: *allpa*- tierra, *mama* - madre; madre tierra.
- *Pacha Mama*: *pacha* - tiempo/universo, *mama* - madre; madre del universo.
- *Yaku Mama*: *yaku*- agua y *mama* - madre; madre agua.

³*Waka*: palabra *kichwa*, lugar sagrado.

- *Waka Mama*: *waka*- sagrado, *mama* - madre; se refiere a los sitios considerados sagrados en donde se acostumbra a dejar los *tumines* o los pagos, como una retribución de los favores que se recibe de la tierra y de la vida.
- *Inti Tayta*: *inti* - sol, *tayta* - padre; padre sol.
- *Killa Mama*: *kill*a - luna, *mama* - madre; madre luna.
- *Achik*: lo luminoso.
- *Runa Pacha*: *runa* - persona, *pacha* - tiempo, espacio, ser uno mismo; persona cósmica.
- *Kamak*: poder.

Las expresiones *mama* y *tayta* fijan una forma de pensamiento, una visión del mundo que establece la diferencia con la visión del mundo occidental; en estas expresiones está implícita la idea de naturaleza, universo, como un ser vivo; y lo que es más, son considerados como la madre y el padre del pueblo *kichwa*, generando con ello un nivel de parentesco de padre, madre e hijos, un todo que se complementa el uno al otro y que, en caso de no ser tomado en cuenta, o que no cumpla con su función, pone en riesgo la totalidad, el bienestar integral de todos.

La concepción de que la naturaleza tiene vida, y que muchos de sus elementos son considerados como los dioses mayores de los pueblos ancestrales, dio lugar a que la naturaleza sea vista como sagrada; en esa dimensión, las acciones de desarrollo se restringían bajo el mandato de tomar de la naturaleza solamente lo que se necesita y no abusar de ella.

Estas prácticas, si bien se mantienen aún, comienzan a debilitarse por la ausencia de estudios que permitan conocer en profundidad esta visión del mundo; visión que es importante recuperar, porque puede constituirse en una alternativa de pensamiento que ayude a cuidar el ambiente y la manera de ser de las personas.

El Sumak Kawsay: acciones y valores de la comunidad kichwa

A continuación, se presentan algunos de sus elementos:

El ayllu

El *ayllu* es el sistema de organización social y de producción del pueblo *Kichwa*, sistema comunitario que articula el entorno, la comunidad, la familia y el

individuo. El sistema del *ayllu* prioriza el entorno como responsabilidad colectiva para garantizar el bienestar comunitario y, por ende, la familia y el individuo. Los niveles de realización de la comunidad, la familia y el individuo priorizan el presente y establecen mecanismos de prevención, como los *tampus* (bodegas) para almacenar productos como alimentos, medicina, indumentaria, instrumentos de trabajo, armas, etc. Lo comunitario puede ser refrendado por la vigencia de conceptos y acciones que se encuentran en el vocabulario de la lengua y en la cotidianidad de la comunidad.

La minka o minga

La *minga* es un mecanismo de trabajo colectivo que fomenta el ahorro, estimula el trabajo y potencializa la producción. Esta tradición, en el caso de las comunidades, ha permitido superar y enfrentar el olvido y la exclusión del sistema colonial y republicano. Se refiere al trabajo obligatorio que cada *ayllu* debe cumplir con los intereses de la comunidad en obras que son de carácter colectivo, como por ejemplo un canal de riego, la construcción de un camino, una plaza o alguna edificación de carácter sagrado, o en obras que comprometen a varias comunidades

El ayni

Se caracteriza por el sentido de solidaridad de la familia y la vecindad, en labores específicas entre los *ayllus*, o entre los miembros de la comunidad, en labores que no demandaban tiempos prolongados, como por ejemplo el tejado de una casa, la siembra de maíz, etc. El *ayni* se rige por el principio de reciprocidad, es decir, por el *maki purarina*.

El maki purarina

Maki - mano, *purarina* - estrechar o darse la mano; es decir, ayudarse mutuamente, equivale a la reciprocidad. Se refiere al sentido de solidaridad que los miembros de un *ayllu* deben expresar con sus familiares, con los vecinos de la comunidad. Esta conducta es observada con mucha atención por los anfitriones de una actividad productiva o de una fiesta, que deben registrar los *tumines* que llevan los acompañantes y, de esta forma, tener presente las obligaciones que adquieren con todos y cada uno de los mismos.

El *maki purarina* ayuda a que los niveles de comunicación, la interrelación de las personas se mantenga vigente; esta práctica contribuye a conocerse,

reconocerse, a que se ayuden mutuamente o, en su defecto, a que se conozcan quienes están y viven a su alrededor.

La yanaparina

Se refiere a la solidaridad como un valor fundamental. La situación histórica de las comunidades ha motivado que, en ciertas circunstancias, éstas se cohesionen y fortalezcan los lazos de unidad; este valor permite que los *ayllus* y sus miembros, por lo general, se apoyen mutuamente y puedan superar dificultades, lograr objetivos concretos y de beneficio comunitario.

El Sumak Kawsay y los principios para su construcción

Wawakunaka yurakunashna wiñan, allí wakichikpika allí wiñan, mana allí wakichikpika mana allí wiñankachu. Se suele decir que las personas crecen igual que las plantas; si los cuidados son adecuados, su crecimiento y sus frutos son buenos; si no se los cuida, entonces los frutos tampoco serán satisfactorios.

En las comunidades agrarias se realizan los *kamari*, ofrendas o pagos; es decir, se pide permiso a la madre tierra para intervenirla y proceder a prepararla. Y esto implica: abonarla; nutrirla de agua y humus; arar la tierra; realizar la siembra; protegerla; realizar la cosecha; volver a nutrirla o, en su defecto, dejar que descance... Con cada acción articulada al ciclo lunar, su precisión permitirá garantizar una buena producción.

Las comunidades artesanas y comerciantes combinan estos ciclos con la dinámica y la realidad económica de la población. En este caso, las comunidades debían tener un conocimiento adecuado de las plantas, de las cuales obtenían los distintos colores, así como de los animales que les abastecía de la materia prima que necesitaban.

En todos los casos están presentes los siguientes valores.

Llankayka kushikuypa shunkumi kan

Este pensamiento *kichwa* significa que el trabajo es el corazón de la felicidad y se sostiene en la trilogía: *ama killa*, no a la pereza; *ama llulla*, no a la mentira; *ama shua*, no al robo. Estos valores se sintetizan en la importancia del trabajo como el eje fundamental para garantizar el bienestar individual, familiar y colectivo.

Pakta Kawsay, el equilibrio

La trilogía anterior regida, por el trabajo, permite garantizar el equilibrio individual, familiar y colectivo. En la actualidad en las comunidades *kichwas*, a pesar del deterioro de sus matrices culturales y espirituales, conservan referentes de estas prácticas.

El equilibrio no se refiere únicamente a la estabilidad de los miembros de la comunidad; se refiere también al equilibrio emocional que debe lograr cada persona. Dicho equilibrio constituye una garantía para que la comunicación sea horizontal y adecuada y no se vea afectada por alteraciones de incomunicación, que finalmente pueden afectar el logro de los objetivos.

El equilibrio, en su antigua forma, procuraba garantizar el bienestar integral del individuo, la familia y la comunidad; su desestabilización era considerada como un riesgo que puede afectar su bienestar. En este sentido, por ejemplo, si un miembro de la comunidad por la pereza no participaba en una *minga*, el objetivo era afectado, debido a que se genera un desequilibrio, o en su defecto un retraso, en el cumplimiento de la meta; al respecto es importante recordar que, en las *mingas*, a cada *ayllu* (familia) se le asigna una tarea específica para que en ésta sea cumplida.

La afectación, si bien es superable, sin embargo puede retrasar la meta y, sobretodo, generar un malestar en el interior de los miembros de la comunidad; un malestar que prevalecerá por algún tiempo y dañará el ánimo de la población.

Alli Kawsay, la armonía

Como se anota anteriormente el trabajo y el equilibrio permiten sostener la armonía del individuo, la familia y la comunidad. Un individuo, una familia, una comunidad que logra estas dimensiones puede contagiar su entorno y lograr que las diferentes actividades sean positivas; influye incluso en el espacio y en lugar por donde fluya dicha energía; de ser afectada, en cambio, sucede lo contrario y los resultados no siempre serán los esperados. La armonía garantiza fluidez.

Wiñak Kawsay, la creatividad

La presencia de estos valores es el ingrediente que motiva en las personas a recrear y crear sus iniciativas. La creatividad está regida por un mecanismo clave que se denomina el *tinkuy*. El *tinkuy* es la búsqueda permanente de nuevas innovaciones, para lo cual, los elementos existentes se encuentran en permanente revisión o confrontación; de dicha fricción surge una nueva luz, un nuevo elemento que contribuye a superar lo anterior.

El *tinkuy* se simboliza en los rituales del *Inti Raymi* con las danzas guerreras, que rememoran la confrontación de las comunidades por mantener la hegemonía de los espacios rituales. La confrontación, sin embargo, no genera enemistad; concluido el *Inti Raymi*, las comunidades mantienen los lazos de apoyo y solidaridad.

Samay, la serenidad

Aprender a cultivar la serenidad del horizonte, de los lagos al amanecer, es una tarea de perseverancia y disciplina; está orientada a aprender a crear mecanismos que permiten controlar reacciones compulsivas, acciones sin previa meditación. Los *yachaks*, al realizar las curaciones, tienen la costumbre de hacer un corte y mantener el diálogo, para recuperar la energía, y luego continuar hasta culminar la misma. Un agricultor acostumbra a detenerse en medio de la jornada y respirar con profundidad, mirar su entorno, el trabajo realizado y continuar con sus labores hasta concluirla.

Cultivar la serenidad en las acciones de trabajo, de enseñanza, ayuda a que cada acto se desarrolle en paz y respeto hacia el otro; que, en estos casos, es un reflejo de nuestro yo o de lo que pretendemos transmitir.

Runakay, el saber ser

El *runakay* es la suma de todos los elementos anotados anteriormente. *Runa* literalmente significa persona, humano, y *kay* significa ser. El *runakay* sintetiza la realización del ser humano; para lograr esta dimensión es indispensable aprender a cumplir, paulatinamente, todos y cada uno de los valores descritos anteriormente.

Sumak Kawsay

Es una concepción andina ancestral de la vida, que se ha mantenido vigente en comunidades indígenas hasta la actualidad. *Sumak* significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y *Kawsay*, es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano. En síntesis, el *Sumak Kawsay* significa la plenitud de la vida.



Luis Macas

Luis Alberto Macas Ambuludí

(Saraguro, Loja, Ecuador, 1951)

Ecuatoriano. Indígena *kichwa saraguro*. Licenciado en Antropología y en Lingüística y Doctor en Jurisprudencia. Ha desempeñado números cargos en el movimiento indígena, habiendo sido miembro del Consejo Político de ECUARINARI, fundador y Presidente de la CONAIE y fundador e impulsor de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “*Amawtay Wasi*”. Además fue Diputado Nacional, Ministro de Agricultura y Ganadería y Candidato a la Presidencia del Ecuador por el *Pachakutik*. También ha sido Profesor de *kichwa* en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. En la actualidad es Director del Instituto Científico de Culturas Indígenas y Director de la *Revista Yachaykuna (Saberes)* y del *Boletín ICCI – ARY Rimay*. Entre sus publicaciones sobre Buen Vivir destacan el artículo de 2000, “La comuna como eje”, publicado en el número 17 del *Boletín ICCI – ARY Rimay*, los artículos de 2010, “*Sumak Kawsay*. La vida en plenitud”, publicado en el número 42 de la revista *América Latina en Movimiento*, y “El *Sumak Kawsay*”, publicado en el número 13 de la *Revista Yachaykuna (Saberes)*.

“Sumak Kawsay. La vida en plenitud”¹

Luis Macas

(2010)

Estamos aquí para compartir las ideas, debatir y reflexionar juntos, para construir propuestas. Porque, como que los representantes de los Estados que son los gobiernos se están aburriendo ya; dicen que los indígenas solamente gritan, patalean, hacen sus protestas, pero sin propuestas. Y, de manera permanente, el movimiento indígena lo que ha hecho es precisamente presentar propuestas. No propuestas acabadas por supuesto, son propuestas que van en dirección de mejorar. Son propuestas que no van únicamente hacia las naciones originarias, los pueblos originarios, sino mirando la totalidad de la realidad actual que vivimos en esta extensión del territorio que denominamos *Abya Yala*.

Toda sociedad es el resultado de un proceso social, económico, político, cultural, histórico determinado. Los pueblos o las naciones, los que estamos aquí, los que nos hemos visibilizado en estos últimos tiempos, los seres humanos, somos el producto de la vida en sociedad. No puede ser de otra manera, por eso hay que poner en la mesa de debate estas propuestas, porque se cree que en estos días nacen de la nada las propuestas de las naciones y pueblos originarios, eso es lo que los gobiernos nos han cuestionado.

Principios del Buen Vivir

La convivencia es posible en tanto existan los consensos y la voluntad y las condiciones para lograr la armonía en la comunidad, obviamente la comunidad y la naturaleza. Estas formas de relaciones determinan las formas y los sistemas de vida en los seres humanos. Es decir que somos colectivos. Todos los pueblos originarios, incluso en el occidente, nacieron así. Luego nos individualizan, nos ciudadanizan, que es prácticamente romper con una vida para imponernos otra totalmente distinta.

¹ Macas, Luis (2010a): “Sumak Kawsay. La vida en plenitud”, *América Latina en Movimiento*. Sumak Kawsay: *Recuperar el sentido de la vida*, 452: 14-16. Una primera versión de este artículo fue presentado en un congreso ese mismo año, como Macas, Luis (2010): “Debate sobre el Buen Vivir: Armonía de la Comunidad con la Naturaleza”, *Foro de los Pueblos Indígenas Andinos*, Congreso de la República del Perú, 28/01/2010, transcripción. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

Ahora decimos en el Ecuador, como ironía, está ya colgado en la Constitución el *Sumak Kawsay*. Pero preguntamos si eso está reflexionado, para qué sirve y por qué está en la Constitución Política del Estado. Está claro que esto se origina en la vida, en la práctica, en la cotidianidad de nuestros pueblos.

El *Sumak* es la plenitud, lo sublime, lo excelente, lo magnífico, lo hermoso, lo superior. El *Kawsay* es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante; no es una cuestión pasiva. Por lo tanto, *Sumak Kawsay* sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Aquí la perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior.

El sistema comunitario se sustenta en los principios del *randi-randi*, esto es, en la concepción y la práctica de la vida en reciprocidad, en la redistribución; principios que se manejan y están vigentes en nuestras comunidades. Se basa en la visión colectiva de los medios de producción; no existe la apropiación individual; la propiedad es comunitaria.

El *ruray, maki-maki*, es la organización del trabajo comunitario, que se ha generalizado hoy por hoy en todos los pueblos. En Bolivia se dice la *minka* o el *ayni*. La organización del trabajo es así absolutamente distinta a lo que nos han enseñado en la escuela y, con mayor énfasis, en la universidad.

El *ushay*, es la organización social y política comunitaria, es el poder de la organización, el sistema de organización.

El *yachay*, los saberes y conocimientos colectivos, se sigue practicando en nuestras comunidades. Los saberes no son individuales, sino colectivos. La transmisión de esos conocimientos va de generación en generación.

Propuesta de lo diverso

Hay un momento en que esto se rompió para decirnos que el conocimiento, los sistemas económicos, el sistema de organización son únicos. Los pueblos indígenas tenemos que decir que eso no es así. La pluralidad de los sistemas expresan una ruptura epistemológica. El sistema económico, político, de organización de nuestros pueblos es absolutamente distinto; no tiene que ver nada con eso que nos han enseñado. Incluso el sistema democrático es una concepción absolutamente ajena a las comunidades, porque nosotros practicamos los consensos.

La propuesta de lo diverso genera el rompimiento del pensamiento único, universal y homogéneo. Esto es lo que provoca las reacciones de los representantes de los sectores dominantes en cada uno de nuestros países.

Porque no cambia nada hasta estos días, en ninguna parte de este continente; porque todo sigue siendo igual.

Hay mucho por discutir, pero he querido abordar las ciencias sociales en América Latina desde el punto de vista del Ecuador. El movimiento indígena en su conjunto eleva la voz y dice que aquí no hay un monismo cultural, ni un monismo jurídico.

Desde nuestro punto de vista, advertimos la presencia de dos matrices civilizatorias que han convivido durante 500 años y más: la matriz civilizatoria occidental-cristiana y centenaria, que es eurocéntrica, egocéntrica (decimos centenaria porque es reciente); y la matriz civilizatoria indígena y milenaria, que existe desde hace diez mil años.

Por eso decimos que hay múltiples paradigmas. Ya no existe un solo paradigma, ese paradigma universal que es el occidental. Occidente anula la existencia de otros sistemas y paradigmas, como el paradigma de Oriente, el paradigma de *Abya Yala*, el paradigma de África. El paradigma de Occidente viene acompañado por el cristianismo.

Acumulación y mercantilización

El sistema occidental establece, como su modelo dominante y universal, el capitalismo; cuya esencia es la acumulación. Su base es la apropiación de los medios de producción, la privatización de la Madre Naturaleza. Incluso los conceptos los debemos ir revisando; nos han enseñado a decir recursos. Nos dicen recursos humanos, recursos naturales, porque todo tiene que ver con la mercantilización de las cosas, la mercantilización del ser humano; en ese sentido ellos han puesto los nombres perfectos.

El sistema occidental se sustenta en la explotación del trabajo del ser humano. Se considera el sistema económico, político, de la vida, único, válido y global; ese es el sistema occidental.

El concepto de crecimiento económico es la base del desarrollo social, es el símbolo de progreso sin alternativas. El desarrollo y el crecimiento económico bajo el control del mercado es la expresión de lo individual y del egoísmo. El modelo procura desarmar las nociones de planificación social y de formaciones sociales o colectivas para la ampliación de las fronteras de explotación. A más crecimiento, más acumulación del capital. Así es como se mueve el mundo actual.

Estados Plurinacionales

Los Estados Plurinacionales se sustentan en la diversidad de la existencia de nacionalidades y pueblos, como entidades económicas, culturales, políticas, jurídicas, espirituales y lingüísticas, históricamente definidas y diferenciadas. Se dirigen a desmontar el colonialismo. Si nosotros hubiéramos dicho en los años 70 que el Estado se sustenta en naciones, nos hubieran colgado; por eso decimos nacionalidades, aun sabiendo que somos naciones. Para desmontar este Estado Colonial debemos hacerlo desde la autodeterminación de los pueblos.

Pero hay que tener en cuenta que dentro del Estado Plurinacional no solamente estamos naciones originarias, pueblos originarios. Hay otros; por ejemplo la afrodescendencia, que está junto a nosotros en este continente; están los mestizos, algunos dicen blancos mestizos, pero nosotros los conocemos como indios mestizos, y estamos juntos, juntos aunque sea de espaldas. Pero lo que queremos es que construyamos este Estado juntos, un Estado nuevo desde la crítica a las estructuras del Estado. A esa institucionalidad actual hay que darle duro porque son estructuras coloniales. Además, no debemos quedarnos ahí, hay que cuestionar este modelo; tenemos que destruir este modelo, para construir un Estado distinto, nuevo y un modelo distinto de vida.

Dimensiones contrapuestas

Descartes, un representante del pensamiento occidental, dice que el hombre es amo y señor de la naturaleza. Es la visión del capital, el crecimiento económico, que rompe la relación del ser humano con la Naturaleza, y la ve como recurso, como mercancía, y privatizable.

En cambio, el jefe indígena de *Seattle* – Estados Unidos, dice algo hermoso: “La humanidad no hizo el tejido de la vida, es solo una hebra... y lo que hace con la trama o el tejido se lo hace a sí mismo”. Venimos de ella, vivimos en ella y somos parte de la *Pachamama*.

Hoy estamos viviendo la crisis planetaria porque la estamos haciendo con nuestras propias manos. Nos estamos rasgando las vestiduras, preguntándonos ¿y ahora qué pasa?, ¿por qué llueve?, ¿por qué hay inundaciones?, ¿por qué la sequía?, etc. Es decir, el calentamiento global.

La ética y el crecimiento económico son dimensiones contrapuestas. No tiene que ver nada con lo que piensa Occidente, porque Occidente piensa primero en la explotación de la Naturaleza y la humanidad; por eso son dimensiones contrapuestas. El crecimiento y el libre mercado han generado la competitividad; vivimos en una locura, todo es competitividad. En nuestras universidades enseñan esta forma de vida; si no es competitivo, no puede entrar al sistema, simplemente

se queda. Esto se contrapone al concepto de complementariedad que existe en nosotros, los pueblos originarios; un concepto y una práctica que son milenarios. Es una sociedad de competidores, una sociedad de perdedores, de violencia y de miseria.

Opción para todos

No es posible la convivencia del *Sumak Kawsay* y el sistema actual; no puede ser un sistema de este Estado; hay que pensar fundamentalmente en el cambio de estructuras de este Estado y construir uno nuevo, pero hecho con nuestras manos, con las manos de todos y todas. Estamos presentando una propuesta como opción de vida para todos, no es una propuesta indígena para los pueblos indígenas, sino para toda la sociedad.

Debemos llegar a acuerdos, consensos entre los diferentes sectores hacia la construcción de una sola agenda, una propuesta de lucha, y al entendimiento del *Sumak Kawsay*. El objetivo es recuperar y desarrollar nuestros sistemas de vida, instituciones y derechos históricos, anteriores al Estado, para descolonizar la historia y el pensamiento.



Luis Macas

Luis Alberto Macas Ambuludí

(Saraguro, Loja, Ecuador, 1951)

Ecuatoriano. Indígena *kichwa saraguro*. Licenciado en Antropología y en Lingüística y Doctor en Jurisprudencia. Ha desempeñado números cargos en el movimiento indígena, habiendo sido miembro del Consejo Político de ECUARINARI, fundador y Presidente de la CONAIE y fundador e impulsor de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “*Amawtay Wasi*”. Además fue Diputado Nacional, Ministro de Agricultura y Ganadería y Candidato a la Presidencia del Ecuador por el *Pachakutik*. También ha sido Profesor de *kichwa* en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. En la actualidad es Director del Instituto Científico de Culturas Indígenas y Director de la *Revista Yachaykuna (Saberes)* y del *Boletín ICCI – ARY Rimay*. Entre sus publicaciones sobre Buen Vivir destacan el artículo de 2000, “La comuna como eje”, publicado en el número 17 del *Boletín ICCI – ARY Rimay*, los artículos de 2010, “*Sumak Kawsay*. La vida en plenitud”, publicado en el número 42 de la revista *América Latina en Movimiento*, y “El *Sumak Kawsay*”, publicado en el número 13 de la *Revista Yachaykuna (Saberes)*.

“El Sumak Kawsay”¹*Luis Macas*

(2010)

A través de este artículo, invito a compartir las ideas y reflexionar juntos, a la vez que comprometernos a una *minga* de pensamientos, para contribuir en la construcción de una propuesta alternativa al sistema que nos oprime y nos explota.

Acciones y hechos que causan terror a los representantes de los Estados, a sus gobiernos y a la clase dominante; y nos califican de obstáculo al progreso, o dicen que simplemente nos oponemos y protestamos, sin propuesta alguna, lo cual es totalmente falso.

Estoy convencido que el movimiento indígena, lo que más ha trabajado a lo largo de su lucha histórica es, precisamente, propuestas. Obviamente, propuestas desde una posición cultural y política, a partir de su pensamiento y su proyecto de transformación de la sociedad, el Estado y el sistema en general. Los momentos, las luchas, demuestran que las propuestas van más allá de las fronteras culturales (étnicas). Es decir, son propuestas de cambio y de carácter general. Esto significa que la lucha indígena va dirigida, no solo a tratar temas de reivindicación de las nacionalidades originarias o pueblos indígenas, sino, y ante todo, a generar consensos en el contenido, en los objetivos comunes, hacia la convergencia en una agenda unitaria, un mínimo común. También, el propósito es el de generar articulaciones sociales desde los pueblos; alianzas estratégicas hacia la implementación de estrategias conjuntas. Levantar la lucha de todos los pueblos en base a un proyecto unitario de transformaciones profundas.

La lucha y las acciones del movimiento indígena no son exclusivas o excluyentes, sino que tienden a establecer acuerdos comunes con respecto a los contenidos de la propuesta, la misma que es el resultado de las experiencias de luchas contra la colonialidad, estrategias de resistencia a la modernidad, la lucha estratégica contrahegemónica, por un sistema distinto al modelo económico capitalista neoliberal y el régimen colonial actual, desde una unidad estratégica de los pueblos.

¹ Macas, Luis (2010b): “El Sumak Kawsay”, *Revista Yachaykuna (Saberes)*, 13: 13-39. Existe una versión posterior, Macas, Luis (2011): “El Sumak Kawsay”, en Gabriela Weber (coord.), *Debate sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador, Quito: 47-60. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

En la actualidad, es evidente la emergencia de nuevos actores sociales y políticos con un pensamiento distinto al actual modelo en crisis. Se trata, en particular, de la visibilización del movimiento indígena del país, de la región y del mundo. Surge a partir de una experiencia de vida en base a conocimientos y saberes, desde una concepción y una práctica, cuya matriz civilizatoria es milenaria.

Este pensamiento y modo de vida se construye a través de un proceso social de miles de años, pues, no se trata de un designio, ni de una mitología que narra la historia dominante y arbitraria. Son estas experiencias históricas de vida, convertidas en propuestas, las que pueden convertirse en una opción de vida para la comunidad humana y la vida frente al modelo y el sistema en crisis.

Las civilizaciones emergentes y milenarias o modos de vida distintos a lo actual, que somos las naciones originarias, se asientan a lo largo de todo el territorio geográfico, cultural y político del continente de *Abya Yala*, en forma de comunidades, organizadas comunitariamente. Entidades históricas en vigencia, en la perspectiva de reconstituirse y reconstruirse como sociedades. Estas reflexiones tienen la finalidad de compartir prácticas y vivencias en función de generar espacios y dinámicas para enfrentar los momentos cruciales que atraviesa la humanidad y la vida.

Se trata del tema que hace relación a la matriz civilizatoria de nuestras nacionalidades originarias; es el concepto del *Sumak Kawsay*. Este concepto se inscribe en todo un proceso histórico de organización social de nuestros pueblos, es una vivencia, una experiencia milenaria. Esta construcción es la que direcciona la conformación y la vigencia de este sistema de vida que es el sistema *comunitario*. Por lo tanto, el *Sumak Kawsay* es un concepto y una práctica fundamental en la vida del sistema comunitario. Es una vivencia y es el pensamiento que se constituye en el pilar fundamental del proceso de construcción social del sistema comunitario en *Abya Yala*.

Por lo tanto, el *comunitarismo* es un modo de vida de las civilizaciones de *Abya Yala*, donde se practica y donde aún pervive este sistema y concepción de vida. Las sociedades originarias de estas regiones se constituyen y evolucionan, como toda sociedad humana, desde la *Pachamama* y con la *Pachamama*. A la diferencia de las demás sociedades, nuestras nacionalidades no provocaron ruptura alguna con la *Pachamama*; hasta que hoy se concibe y se vive como parte de ella. La organización comunitaria de las sociedades originarias de *Abya Yala*, es el resultado de un proceso de experiencias y vivencias sociales milenarias, de una armonía con la Madre Naturaleza, históricamente determinada.

Desde la visión de las nacionalidades, lo comunitario está constituido por la comunidad humana y su entorno, o todos los elementos de la comunidad natural. Es decir, la comunidad humana y todas las formas de existencia; aquellos

elementos vitales como parte esencial de la naturaleza. Las nacionalidades originarias de estas regiones geográficas y políticas, nos consideramos una partícula que se gesta bajo el abrigo de la *Pachamama*. Es esta, la concepción y práctica sobre la (Madre) Naturaleza.

Esta misma concepción es la que predomina en la noción y denominación del concepto “territorio”, es el espacio que nos provee todas las posibilidades de vida. Desde esta visión integral de la vida, se plasma la definición de territorio. Estas concepciones fundamentales prevalecen en la vida de las nacionalidades originarias, y esta visión nos conduce a una posición que se traduce, a su vez, en la resistencia a toda forma de vulnerabilidad de los territorios ancestrales, la invasión, la colonización y la explotación de los bienes naturales, hoy impulsados por los Estados modernos.

Estos procesos de lucha y resistencia han generado todo un acumulado histórico milenar, al tiempo que estas luchas de resistencia, como nacionalidades originarias, nos han convertido en actores sociales y políticos con propuestas de transformación profunda. Desde esta posición, defendemos la comunidad, la Madre Naturaleza, el modo comunitario de la vida en su integralidad, el mismo que va mas allá de la visión antropocéntrica, de la comunidad humana aislada de la totalidad.

En esta perspectiva, los seres humanos somos el producto de la vida en sociedad y, como tales, somos el resultado de las formas de convivencia con la Naturaleza. En el caso de las nacionalidades originarias somos sociedades o civilizaciones cuya organización milenaria se rige bajo las normas de convivencia social y leyes estrictas del proceso vital y la dinámica de la Madre Naturaleza. Somos apenas una partícula, reflejo vital de ella, un elemento más, y lo sustancial en lo complementario. La *Pachamama* es la construcción misma de la vida, por eso, el eje fundamental de nuestra lucha es defender y precautelar la vida. Somos la civilización de la vida y para la Vida.

Nación

Para entendernos en el contexto de la organización social actual, hemos optado por utilizar el concepto occidental de “nación”, pero diferenciándolo de la nación homogénea y artificial moderna, donde se ancla el Estado uninacional y excluyente. Desde la Modernidad, nos consideramos naciones originarias, porque en ellas concurren elementos que atribuyen a denominarnos como nación: territorio, identidad cultural, idioma, gobiernos, proyecto político, etc. Así, entendemos que conformamos una civilización, es decir, una entidad histórica que corresponde a una construcción social milenaria e históricamente determinada. Asimismo, somos originarios, en tanto nuestro origen y nuestro

recorrido histórico se generan en estos extensos territorios de *Abya Yala*, ya que nacimos, vivimos y luchamos por siempre en estos territorios.

Desde la afirmación de nuestra pertenencia como entidades milenarias, buscamos establecer formas de encuentro con el otro. Un mecanismo de diálogo que permita entender la ruptura social producto de la colonialidad, un encuentro de saberes con otros pueblos y sectores, desde las afinidades culturales y políticas, en el marco de un proyecto estratégico hacia el entendimiento de los dos mundos, los mismos que vivimos juntos pero de espaldas. Desde nuestra perspectiva, son dos formas de leer y comprender el mundo, dos pensamientos contrapuestos, las naciones originarias en un extremo y el pensamiento occidental en el otro. Son dos pensamientos que existen paralelamente desde hace 518 años, cuya brecha de entendimiento y armonía aún están pendientes, sin resolverse y distantes.

Somos naciones originarias desde nuestra visión, y se trata de una construcción institucional milenaria. Entidades históricas, económicas, políticas, culturales, sociales, espirituales y lingüísticas, históricamente definidas, con valores, conocimientos y sabidurías milenarias en vigencia. Son instituciones que perduran por sobre la violencia del colonialismo y la perversidad del capitalismo neoliberal. Estas instituciones históricas, que hoy son superpuestas y excluidas por los Estados modernos, pueden convertirse en un sistema alternativo para la comunidad humana y para la vida, frente a la crisis global.

Sin embargo, ante la presencia agresiva de las estructuras coloniales, el sistema político y el modelo de acumulación capitalista, las naciones originarias luchamos por la vigencia plena de nuestra matriz civilizatoria, el sistema comunitario. Reafirmamos nuestra lucha como actores sociales y políticos, desde nuestras propias organizaciones, a partir de la existencia como civilizaciones milenarias y la necesidad de nuestra continuidad histórica, como parte fundamental de la lucha de todos los pueblos. De modo que, no hacemos el simple ejercicio superficial del corporativismo o el “folclorismo” que nos atribuyen desde la visión eurocéntrica, colonial y discriminatoria.

Concepto de Sumak Kawsay

En este contexto, caben algunas precisiones sobre el concepto del *Sumak Kawsay*. A partir de nuestras vivencias, podemos decir que se trata de un concepto que es la columna vertebral en el sistema *comunitario*. Es una construcción colectiva a partir de las formas de convivencia de los seres humanos, pero ante todo, en coexistencia con otros elementos vitales, donde se constituyen las condiciones armónicas entre los seres humanos, la comunidad humana y las otras formas de existencia en el seno de la Madre Naturaleza. Desde nuestra

comprensión, la vida es posible, en tanto existe la relación y la interacción de todos los elementos vitales. Esto es, visto de manera integral, la comunidad humana entre sí, y ésta con otros elementos de la comunidad natural. Sin embargo, todo está condicionado a la vida de la Madre Naturaleza (la *Pachamama*). Dentro de ella, se generan las condiciones de armonía y equilibrio para lograr la plenitud en toda la comunidad ampliada. Son estas relaciones vitales de existencia las que determinan el sistema de vida comunitaria. Es decir, nos definimos como entidades sociales, colectivas y como comunidad. Pero, esta comunidad es posible desde la existencia de otros elementos de la Naturaleza. La vitalidad de todas las existencias constituye la vida y, en esta relación vital, se construye la concepción y la práctica del sistema comunitario.

A partir de esta reflexión, todas las sociedades, incluida la civilización occidental, se originan como comunidad en relación con la Naturaleza, hasta cuando se produce la ruptura a partir de la mercantilización de la misma. La privatización de los medios de producción, la división social del trabajo y la explotación de sus bienes determina la ruptura entre el ser humano y la Naturaleza. Este proceso social se sustenta en la organización social del trabajo en base a la explotación del hombre por el hombre, la individualización y la ciudadanización de la sociedad a raíz del contrato social, dando como resultado el modelo de sociedad de acumulación. Modelo que se expande y que interviene agresivamente en las sociedades originarias como producto de la colonización y de la Modernidad, la misma que ha generado un proceso de debilitamiento de las comunidades, pueblos y naciones originarias; del modo de vida, en función de someter al sistema de explotación, de opresión y de integrar al modelo de acumulación, al mercado y al consumismo, las estrategias y metas del sistema capitalista y de la modernidad.

Empero, ¿cuál es la esencia y el origen del *Sumak Kawsay*? Partimos del imaginario de la sociedad. Se dice que esta frase indígena, significa el desarrollo, el crecimiento económico, el bienestar económico, por lo que se incorporó a la Constitución de la República, y gracias a que hoy es un precepto constitucional, esta frase indígena ha cobrado fuerza y validez.

Por lo tanto, se cree que el concepto del *Sumak Kawsay* aparece por casualidad en la Constitución de la República. Efectivamente, es un precepto constitucional, por lo que deberíamos preguntarnos ¿por qué y para qué está en la Constitución de la República? Pues, es necesaria una explicación.

Para los pueblos indígenas o las naciones originarias, este concepto es producto de todo un acumulado histórico milenar, que proviene de sus vivencias de hace miles de años, así como de las experiencias de lucha de resistencia de nuestras organizaciones. Por lo tanto, este concepto no aparece por casualidad, ni nace en la Constitución de la República, de la voluntad del

legislador. Es una propuesta, producto de un proceso de lucha y movilización constante. Este modo de vida, el *Sumak Kawsay*, se origina como el centro de la vida comunitaria, es la esencia del sistema de vida comunitario y se explica en el ejercicio y la práctica cotidiana de las comunidades; es el elemento fundamental de la matriz civilizatoria de nuestros pueblos, que aún tiene vigencia a pesar de la interrupción violenta de la colonialidad y la agresión del modelo capitalista. Desde esta perspectiva, son necesarias algunas precisiones con relación al concepto del *Sumak Kawsay* y su significado.

Su verdadero significado, proviene del *quechua* o *kichwa* y contiene dos conceptos y expresiones: *Sumak Kawsay*. *Sumak* significa plenitud, grandeza, lo justo, completamente, lo superior. *Kawsay* es vida en realización permanente, dinámica y cambiante; es la interacción de la totalidad de existencia en movimiento; la vida entendida desde lo integral. Es la esencia de todo ser vital. Por tanto, *Kawsay* es estar siendo.

El *Sumak Kawsay* es la vida en plenitud, es el resultado de la interacción de la existencia humana y natural. Es decir, el *Sumak Kawsay* es el estado de plenitud de toda la comunidad vital. Es la construcción permanente de todos los procesos vitales, en las que se manifiesta la armonía, el equilibrio interno y externo de toda la comunidad, no solo humana sino también natural. A esta orientación o sistema de vida, desde la concepción y práctica comunitaria se le denomina la fase superior de la vida, el *Kapak Ñan*.

Al traducir los dos conceptos del *kichwa* al español, apreciamos que no es exacto el significado del *Sumak Kawsay*. Es decir, no corresponden al Buen Vivir, ya que Buen Vivir en la lengua original *kichwa* significa *Alli Kawsay*, que hace relación a lo bueno, a lo deseable, a la conformidad. Por lo tanto, *Alli Kawsay* no guarda el mismo significado que el *Sumak Kawsay*. En el pensamiento *kichwa*, los dos conceptos tienen significados distintos, se trata de dos valores y sentidos diferentes. Mientras el *Sumak Kawsay* es una institución, una vivencia que se desarrolla en las entrañas del sistema de vida comunitario y es aplicable solo en este sistema, el concepto del Buen Vivir se procesa desde la visión occidental, que tiene correspondencia con el pensamiento, el sistema vigente y se inscribe en este modelo, que significa maquillar o mejorar este sistema. Por lo que, consideramos que el *Sumak Kawsay* y el Buen Vivir son dos concepciones totalmente contrapuestas.

Ante todo, el sistema del *Sumak Kawsay* corresponde a la racionalidad propia de las naciones de *Abya Yala*, su sabiduría y conocimientos, absolutamente desconocidos por la cultura occidental y el mundo académico. Esta racionalidad corresponde a una sociedad comunitaria que tienen un profundo sentido cósmico, su identidad plena con la Naturaleza es, esencialmente, vivencial,

concreta y relacional; el ser humano, si no está relacionado con otro ser, no existe.

Chakana

El símbolo predominante de esta racionalidad es la *chakana*, que proviene de una sabiduría milenaria como producto de la observación macrocósmica (del mundo celeste). Una prospección que dio lugar a la identificación de la constelación de la Cruz del Sur, desde la cual se constituye la proporción cósmica que guarda relación con los conocimientos y la organización de los pueblos, las tecnologías astronómicas para optimizar un sistema de producción y la observación de los fenómenos naturales; "la profundidad del pensamiento filosófico-matemático del mundo comunitario se encierra en una síntesis de símbolos geométricos", como dijera Carlos Milla Villena. Es decir, se trata de un lenguaje simbólico, no conceptual, sin el uso de la escritura convencional.

En *kichwa* es *chakana*, que significa Cruz. Se deriva de la expresión *chaka*, que significa puente, dos extremos, líneas paralelas. Que se designa como el gran ordenador o el *Kapak Kay*.

La *chakana* es la profunda expresión simbólica de los saberes de las naciones de *Abya Yala*, y se manifiesta como un proceso vivo de la realidad simbólica. Es una abstracción astronómica, pero, se aplica y se manifiesta en la construcción de saberes y formas de producción y de organización social, por lo que se denomina el gran ordenador de la vida. Se constituye bajo cuatro proporciones o fuentes, siendo estas los componentes fundamentales que posibilitan todo el sistema de la *chakana*. Al utilizar este ordenador, que es la *chakana*, en el *Sumak Kawsay* se descubre la parte central y fundamental que expresa lo esencial del sistema. La realidad vital o el *Kawsay*, desde el entendimiento de las naciones originarias, se constituye bajo la concurrencia de las cuatro proporciones fundamentales que se interrelacionan e interactúan entre sí.

El sistema comunitario, o la vida en plenitud, *Sumak Kawsay*, que es la esencia, el centro en la *chakana*, se alimenta de cuatro fuentes proporcionales, establecidas en los cuatro espacios de la *chakana*. El *Kawsay*, que es el punto central, subsiste de la concurrencia de las cuatro fuentes proporcionales, que son las cuatro direcciones fundamentales de la *chakana*. En línea vertical, en la parte superior se ubica el *yachay*, en la parte inferior esta el *uray*, en línea horizontal, del lado izquierdo, está el *ushay*, y en el lado derecho, el *munay*. Son las cuatro dimensiones fundamentales de la *chakana*, todas complementarias entre sí y manteniendo una interrelación entre todas las fuentes proporcionales en la *chakana*. Esto, desde la visión comunitaria que se construye a través de miles de

años de subsistencia. Es decir, que la distribución y la redistribución comunitaria de los bienes (propiedad comunitaria) y el respeto de la vida son los que determinan el modo de vida comunitario de las naciones originarias.

Estas cuatro proporciones o dimensiones fundamentales que interactúan en términos de relacionalidad y complementariedad, son fuentes determinantes de la vitalidad. Es decir, la conjunción de las cuatro fuentes proporcionales de la *chakana* o el gran ordenador de la vida. El *yachay*, el *ruray*, el *ushay* y el *munay*, efectivamente confluyen hacia el centro del gran ordenador de la vida para la constitución del *Kawsay*.

Yachay entraña la sabiduría, los conocimientos colectivos, el dominio del intelecto, conocer, observar, filosofar. Generar pensamiento, un aprendizaje permanente, aún es una práctica de generación en generación dentro de nuestras comunidades.

Ruray se refiere al hacer, experimentar, crear, promover, intervenir, potenciar. Estos procesos son colectivos y comunitarios. Asimismo, perdura otro principio fundamental en la vida comunitaria, el *maki maki*; que se refiere al sistema de organización social del trabajo comunitario, un sistema de trabajo colectivo y voluntario. Esta institución histórica, que se ha desarrollado y extendido geográficamente hacia todos los pueblos de *Abya Yala*, con distintas denominaciones, como la *minka* o el *ayni* (*kichwa* y *aymara*, respectivamente). Lo que significa que la organización social del trabajo es distinta al sistema de la explotación de la fuerza de trabajo; es antagónico a la mercantilización de la mano de obra del ser humano.

Ushay se puede decir que es la vitalidad, la energía, el poder de un colectivo humano y natural, es la viabilidad, la capacidad de orientar, de autogobernar desde el liderazgo colectivo. En la concepción de integralidad del pensamiento milenario se circunscribe la experiencia y la práctica que corresponde a la organización social y política comunitaria, la constitución del gobierno comunitario, un sistema de organización propio, el ejercicio pleno de los consensos.

Munay tiene que ver con la voluntad, la afectividad, con la necesidad de apasionarse, de querer; la capacidad de entregarse, el consentimiento, el compromiso y la consecuencia con algo, los sueños y los propósitos.

La dinámica comunitaria se explica, entonces, desde la interrelación e interacción de principios, valores, saberes y conocimientos, por lo que decimos que la armonía se basa en todas estas dimensiones y, fundamentalmente, en lo justo, en el amor, en el afecto y en el deseo de hacer. La voluntad, la ternura y la bondad definen sustancialmente lo interno y la dimensión espiritual.

Estas cuatro fuentes proporcionales de la *chakana* se sustentan, a su vez, en principios que ya hemos mencionado. Son los que hacen posible la coexistencia de la integralidad del sistema de la vida y, en este contexto, se expresa lo comunitario como totalidad y pluralidad, elementos vitales en el proceso dinámico de la constitución y continuidad de la vida.

Principios

Cuatro son los principios presentes en la *chakana*: *ranti ranti*, que equivale a reciprocidad; *pura* o *tukuy pura*, que sería el principio de integralidad; *tinkuy*, o principio de relacionalidad; y *yananti*, que vendría a ser el principio de complementariedad.

Ranti ranti, o también *maki maki*, se traduciría como el principio de reciprocidad. Habla de la relación fundamental entre los elementos, del establecimiento de la correspondencia entre voluntades. Es donde se establece la existencia de la asistencia mutua, dar y dar, mutuamente. Sobre esta base se establecen las relaciones sociales comunitarias, en el sentido de que este principio es un elemento esencial en la coexistencia y en la vida de la organización comunitaria. La existencia de uno y otro, reconocidos en la reciprocidad, posibilita la vida de todo el conjunto de la comunidad.

Pura, o *tinkuy pura*, equivale al principio de integralidad, por lo que parte del reconocimiento de la complejidad de la vida. En el proceso de construcción del pensamiento o en la concepción indígena, la existencia de la realidad solo se explica desde la totalidad, desde la coexistencia de todos los elementos vitales relacionados entre sí. Los elementos de la existencia no es posible que se desarrollen por separado, sino, desde una matriz integral, dentro del conjunto de esa totalidad. En este contexto, no existe el fraccionamiento de la ciencia, sino que prima el concepto de las ciencias integradas.

Yananti está referido al principio de complementariedad, el mismo que manifiesta lo esencial del vínculo de contrarios; siendo contradictorios conforman la unidad, la cabalidad. Es la constitución de dos elementos componentes en uno, la concepción del mundo de la dualidad complementaria. Esto expresa lo indispensable del complemento, el ajuste entre unos y otros para dar validez a un elemento de la realidad. Por cuanto nada es incompleto, todo es integralidad, relacionalidad y complementariedad; desde su complejidad y desde la dinámica de los principios, se genera la armonía y el equilibrio.

Tinkuy es el principio de relacionalidad, que expresa lo sustancial del vínculo entre todos los componentes de la realidad. Nos habla de la interrelación que existe entre unos y otros elementos que constituyen un sistema. Nada esta desarticulado o desligado de lo otro. La relacionalidad constituye todo un tejido;

los elementos de una realidad se entrelazan mutuamente entre sí, en función de posibilitar la totalidad, la integralidad, la vida.

Desde nuestra lógica, estos principios son entonces los pilares fundamentales que determinan el proceso de constitución de un sistema, de nuestro sistema de vida, la vida comunitaria. Por lo tanto, su concepto y la práctica sobre la vida comunitaria, o el *Sumak Kawsay*, provienen de las experiencias milenarias de vida desde la procedencia armónica con la naturaleza. Estas experiencias son las que dicen de la concepción y de la práctica de las naciones originarias; es donde se genera su sabiduría, desde esta realidad, de toda una vivencia y convivencia. Esta dinámica e interacción de la comunidad humana y la totalidad de existencias constituyen la armonía, el equilibrio y la plenitud en la vida. El saber de las formas de coexistencia es un proceso de construcción y de comprensión de la complejidad, de lo superior y grandioso de la Madre Naturaleza y la vida.

Estos principios, nos permiten comprender el concepto del *Sumak Kawsay*. Concepto que, obviamente, es el sistema comunitario que se origina en el proceso de formación del mundo de nuestras naciones, que es el *Ayllu* o la comunidad.

Para una verdadera comprensión del *Sumak Kawsay* es necesario pensar desde nosotros, desde la descolonización, y no desde el pensamiento colonial, desde sus paradigmas. De modo que sólo la resistencia y la lucha por la descolonización del pensamiento nos han conducido a un rompimiento de la visión única del paradigma occidental. Por lo que creemos que se viven momentos de ruptura del mito de la universalidad del pensamiento, de una sola ciencia, de un solo modelo de vida, de la verdad única del conocimiento, de la cultura homogénea y de la existencia de un solo sistema económico global e irrefutable.

Frente al modelo de organización social único, que trató de imponernos la invasión y Occidente, contrario a la visión de los modos de vida de los pueblos indígenas, a través de las experiencias milenarias y las luchas libradas históricamente, se han puesto en evidencia otras realidades; y hemos sostenido el concepto de la diversidad, la pluralidad, la multiplicidad, no sólo de culturas, de naciones, de identidades, de conocimiento y de civilizaciones, sino de los diversos modos de vida; una diversidad de sistemas de vida que pueden constituirse en el modelo de vida frente a la crisis de civilización que vive el capitalismo.

Este proceso de lucha por el reconocimiento de lo diverso, la aceptación y el respeto de la diversidad y el otro, marca y expresa diferencias con Occidente y se establece una ruptura epistemológica. Es decir, solo la presencia y la emergencia de la diversidad impugnan la universalización, el monoteísmo, el eurocentrismo y la homogeneidad como sistema de vida. Este rompimiento significa también anular y desterrar la violencia colonial y hegemónica, como

esencia del sistema actual, el que sostiene la lógica del dominio y el pensamiento de Occidente. En este contexto advertimos que existen dos matrices civilizatorias que han existido paralelamente y que hoy se encuentran en disputa, una disputa en el sentido de la búsqueda de un modelo que termine con el capitalismo y la crisis planetaria que vive la humanidad, la matriz civilizatoria occidental-cristiana y la matriz civilizatoria de *Abya Yala* y milenaria.

Matrices civilizatorias

La matriz civilizatoria occidental-cristiana se proyecta a partir de la ruptura del ser humano con la naturaleza y la apropiación de los medios de producción. Este sistema está implementado y orientado hacia la expansión de su modelo de desarrollo y, de este modo, controla la humanidad, así como impone el sistema de acumulación y regulación del mercado. Este sistema se caracteriza por ser hegemónico, egocéntrico y destructor de las otras formas de vida en el mundo. Además, se trata de una civilización basada en la violencia contra el otro, no admite otros modos de vida. En su presencia reciente en nuestra región, ha provocado una fuerte descomposición del tejido social de las naciones originarias, a pesar de ser una civilización centenaria, reciente en *Abya Yala*.

La matriz civilizatoria milenaria de *Abya Yala* o indígena es diferente. *Abya Yala* corresponde territorial y geopolíticamente al continente de América y significa territorio de las naciones indígenas de este continente, donde las civilizaciones originarias hemos adoptado con legitimidad una pertenencia histórica de tal denominación, que es portadora de un paradigma distinto al del impuesto por Occidente, así como de valores, principios y sistemas de vida distintos y milenarios.

Entonces, es absolutamente necesario distinguir la existencia de esta diferencia, aún cuando este hecho ha provocado reacciones y controversias desde y hacia los diversos sectores. Cuando se trata de las reacciones, son violentas y negativas las que provienen de los sectores reaccionarios, contrarios a propuestas distintas al capitalismo, al calificarlos de planteos fundamentalistas que llevan al atraso, contrarios al desarrollo. En todo caso, el mérito de las naciones originarias está en haber generado un espacio de debate, como toda propuesta que marca cambios trascendentales.

Occidente anula la existencia de otros paradigmas, como el paradigma de la civilización oriental, que para el Occidente no existe; el paradigma de *Abya Yala* ha sido proscrito históricamente, así como el paradigma de África, que es una quimera para Occidente. Del mismo modo procede sobre otras dimensiones, como la espiritualidad propia de nuestros pueblos frente a la religión cristiana; aún se criminaliza y se persigue cualquier pensamiento y creencia que no

corresponda a la civilización occidental. Lo que explica que el pensamiento occidental juegue a la defensiva y que ni el desarrollarse en las entrañas del cristianismo parece salvarle.

Cuando tratamos el tema del desarrollo económico, como el pilar fundamental del sistema político, de la organización social, del sistema de vida del mundo actual, cuyo modelo es el capitalismo que, en perspectiva de su hegemonía y dominio universal, busca incorporar e integrar al sistema otras formas y sistemas de desarrollo sin alterar la esencia y la columna vertebral del modelo. Por lo que es importante establecer las diferencias de fondo. Desde nuestro entender el capitalismo persiste y su esencia es la acumulación. La acumulación es la razón de ser del modelo capitalista.

La base fundamental que determina este modelo es la propiedad privada de los medios de producción, como hasta el momento existe a través de la privatización y mercantilización de la Madre Naturaleza, lo que el capitalismo llama recursos naturales, mientras que para el mundo de *Abya Yala* se trata de la *Pachamama*, de un ser vivo, y es sagrada.

Es aún más grave cuando, desde el pensamiento occidental, a los seres humanos se nos considera objetos y se nos mercantiliza al convertirnos en recursos. Los seres humanos no somos recursos. Pues, este modelo, a partir de esta consideración de los seres humanos, se sustenta en la explotación del trabajo del ser humano, en función de garantizar la acumulación. Esto explica la libre oferta y demanda de la fuerza del trabajo humano, la explotación de la humanidad.

Para que el sistema occidental sea reconocido y perfecto globalmente, el desarrollo económico, el crecimiento económico debe ser la fuente de la prosperidad, del bienestar de la sociedad. Pero este crecimiento económico es un sistema que está regulado por la libre oferta y demanda; es decir, bajo el control absoluto del mercado. Un mercado que rompe las barreras identitarias, civilizatorias, que violenta y pulveriza las diversas formaciones y procesos sociales y que afianza cada vez más su expansión en la explotación del trabajo humano; se sustenta en la competencia. Esto trae como consecuencia, entre otras causas, la agudización de la pobreza en el mundo.

Estado plurinacional

Frente a las condiciones de la colonialidad y las condiciones del modelo capitalista y el neoliberalismo, que atraviesa una crisis irreversible, las naciones originarias hemos considerado la necesidad de construir una propuesta para el conjunto de la sociedad, con miras a derribar los cimientos de las condiciones del modelo capitalista, el sistema político y las estructuras obsoletas del Estado

colonial, uninacional y excluyente. Precisamente se trata de la construcción del Estado plurinacional, la constitución de una sociedad intercultural y la transformación de la sociedad.

El Estado plurinacional se sustenta en la existencia de la diversidad de naciones originarias, como entidades económicas, culturales, sociales, políticas, jurídicas, espirituales y lingüísticas, históricamente definidas y diferenciadas, con el objetivo de desterrar el colonialismo y desmontar el Estado colonial; desarraigar la estructura del pensamiento colonial. Además, la propuesta contempla desterrar el modelo capitalista y el neoliberalismo. Esta propuesta cobraría trascendencia en tanto en cuanto sea un proyecto popular de transformación. La propuesta de la plurinacionalidad pasa, necesariamente, por la reconstrucción y la reconstitución de los pueblos originarios; es decir, atraviesa por la autodeterminación de los pueblos y por la identidad política con amplios sectores sociales, en base a la crítica a las estructuras del Estado y el cuestionamiento del modelo y el sistema vigente.

El ser humano y la naturaleza

Para ilustrar lo mencionado compartimos dos pensamientos distintos frente a la Madre Naturaleza. Para el representante del pensamiento occidental "el hombre es amo y señor de la naturaleza". Esta visión rompe las relaciones del ser humano con la naturaleza. La Madre Naturaleza, desde la lógica occidental es un recurso, por lo tanto, una mercancía; además, es un recurso privatizable. Mientras que para el mundo andino, los bienes están allí y sobre esos bienes estamos los seres humanos, como los pueblos indígenas.

El jefe indígena Seattle de los Estados Unidos dice: "la humanidad no hizo el tejido de la vida, es solo una hebra y lo que hace con la trama, el tejido, se lo hace a sí mismo". Es decir, que la crisis planetaria que vivimos, es lo que hacemos con nuestras propias manos; por ejemplo, el calentamiento global. En el caso nuestro, consideramos que los seres humanos venimos de ella, vivimos en ella y somos hijos de la *Pachamama*.

Desde esta perspectiva, a nuestro entender, desde la dimensión de la ética frente a la explotación de la naturaleza, la vida no es compatible con el capital, la acumulación, el mercado y el crecimiento económico en base a la destrucción de la *Pachamama*.

Pues, son dos pensamientos contrapuestos. No es concebible como piensa Occidente con relación al crecimiento económico, desde la explotación de la naturaleza y del ser humano. Por eso son dimensiones que no pueden convivir juntas. Es decir, no es ético el desarrollo en base a la explotación de otros sujetos con derechos a vivir y a la continuidad histórica de la vida. Por lo tanto, el

paradigma del *Sumak Kawsay* y el paradigma del desarrollo capitalista de Occidente son dos paradigmas distintos y diferentes.

Además, el crecimiento económico y el libre mercado, desde su actuación perversa, han engendrado otros conceptos como el de la competitividad, la eficiencia, la ciudadanía, que significa para nosotros la individualización, el egoísmo y la codicia, requisitos fundamentales para garantizar la vigencia del sistema económico y de consumo en el que vive la humanidad. En esta dirección, el modelo trata de convertirnos en una sociedad de competidores, y esto significa a su vez, una sociedad de perdedores, de violencia y de miseria.

La resistencia y la vigencia del *Sumak Kawsay*, al no ser adaptable al sistema actual, es una propuesta para superar este modelo nefasto que nos posibilite construir el sistema comunitario. Creemos que no puede incrustarse o incorporarse al modelo de desarrollo actual, ni puede ser un apéndice de este sistema, ni de este modelo en crisis. Es la posibilidad de transformar este modelo agresivo, las viejas estructuras del Estado vigente y de construir uno nuevo, desde nuestras manos, desde el pueblo. Por lo que no se trata de una propuesta para indígenas, es más, consideramos que es una construcción de una opción de vida para todas y todos; no es una propuesta indígena para los pueblos indígenas, sino para la humanidad.

Desde esta perspectiva estamos en la obligación de establecer condiciones para arribar a grandes acuerdos y consensos, desde los diferentes sectores del pueblo, hacia la construcción de una agenda común. Esta propuesta consideramos que se traduce a la lucha, al debate y al verdadero entendimiento del *Sumak Kawsay*; este proceso se considera una lucha. El objetivo es recuperar y reconstruir nuestros sistemas de vida, volver al *Sumak Kawsay*, una institución milenaria e histórica, anterior al modelo que nos trataron de imponer, anterior a los Estados modernos que nos oprimen. Los Estados en esta región son recientes con patologías incurables, coloniales, frente a naciones milenarias que aún estamos aquí; y lo que pretendemos precisamente es descolonizar el Estado, descolonizar el conocimiento y, fundamentalmente, descolonizar el pensamiento y destruir el modelo capitalista.



Luis Maldonado

Luis Eduardo Maldonado Ruiz

(Peguiche, Imbabura, Ecuador, 1960)

Ecuatoriano. Indígena *kichwa otavalo*. Licenciado en Filosofía y Diplomado Superior en Ciencias Políticas, con mención en Asuntos Latinoamericanos. Ha ocupado diferentes cargos dentro del movimiento indígenas; fue fundador y asesor de la CONAIE, primer Secretario Nacional Ejecutivo del CODENPE y asambleísta alterno por el *Pachakutik* en la Asamblea Constituyente de 1997 y Presidente del Directorio del Fondo para el Desarrollo de los Ppueblos Indígenas de América Latina y el Caribe. Fue Ministro de Bienestar Social y Coordinador del Frente Social. Actualmente es Presidente del Centro de Estudios sobre Buen Gobierno y *Sumak Kawsay* para las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CEGOPE-ESGOPPE), miembro de número de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, miembro del Consejo Académico sobre Interculturalidad de UNICEF, Catedrático de la Universidad Intercultural Indígena de América Latina y el Caribe (Cátedra Indígena Itinerante). Entre sus publicaciones sobre Buen Vivir destacan la transcripción de su clase magistral en la “*El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador*”, impartida en 2010 en la Escuela de Gestión Pública Plurinacional del Ministerio de Educación de Bolivia, y el capítulo “Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir”, en la obra colectiva *Salud, interculturalidad y derechos. Claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay - Buen Vivir*, coordinada por Gerardo Fernández-Juárez y publicada en 2010 por el Ministerio de Salud Pública.

“El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien.**La experiencia de la República del Ecuador”¹**

Luis Maldonado (2010)

Elementos contextuales del debate sobre el Sumak Kawsay

En esta ponencia mi objetivo es aportar, desde la visión del pueblo *Kichwa* de Ecuador, al debate sobre el concepto del *Sumak Kawsay*, en un contexto político y jurídico que promueve el enfoque intercultural para la construcción del Estado Plurinacional; proyecto que en países como Bolivia y Ecuador caracterizan al nuevo Estado en construcción, con grandes limitaciones atribuidas en su realización, a razones estructurales de dominación y exclusión, todavía vigentes.

En la actualidad el *Sumak Kawsay* emerge como un tema nuevo, a pesar de que para los pueblos indígenas es antiguo, viejo. Hoy emerge en las Constituciones de Bolivia y Ecuador, no simplemente como un recurso declaratorio, sino como un principio ordenador, como un paradigma alternativo al capitalismo, como un deber ser de los Estados plurinacionales.

Es decir, se reconoce *el Sumak Kawsay*, como un nuevo paradigma elevado al más alto nivel constitucional. Las formas de vida de los pueblos *Kichwas* de los Andes son reconocidas como una alternativa al capitalismo. Éste es el acontecimiento trascendental que expresa los cambios que se están realizando en el mundo, y en particular en los Andes, en un contexto postneoliberal.

Sin lugar a dudas, vivimos una época de cambios; cambios que tienen implicaciones muy profundas en nuestras sociedades, en todos los órdenes. El entusiasmo de este proceso ha llevado a asegurar que no solo vivimos una época de cambios, sino un cambio de época que guarda relación con transformaciones revolucionarias económicas, sociales, políticas y espirituales irreversibles.

Esto se debe a que la sociedad civil, y particularmente los pueblos indígenas, después de 200 años de vigencia de los Estados republicanos independientes en Abya Yala -cuyas celebraciones las estamos concluyendo-, emergen como actores, no solamente sociales (en el sentido de organizaciones

¹ Maldonado, Luis (2010a): “El *Sumak Kawsay* / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador”, Transcripción de la Lección del módulo “El paradigma del Buen Vivir” del Programa de Tele-educación “Construyendo un nuevo Estado” de la Escuela de Gestión Pública Plurinacional del Ministerio de Educación de Bolivia. En este documento el autor ha realizado algunos cambios respecto de la transcripción original y los editores han realizado una revisión de estilo.

que están luchando por reivindicaciones particulares), sino como actores políticos, representaciones organizativas modernas que plantean una propuesta política, una propuesta de sociedad, una propuesta civilizatoria, inclusive, como alternativa al sistema dominante. Éste es el alcance que está teniendo este cambio de época.

También tenemos que tomar en cuenta las realidades que vivimos en Latinoamérica y, particularmente, en el área andina, realidad atravesada por la vigencia del colonialismo, tanto externo como interno. Es decir, el colonialismo no es una cuestión superada; a pesar de que estamos celebrando el Bicentenario de la Independencia, el colonialismo sigue vigente. Por ello, la celebración del Bicentenario debemos mirarla desde una visión crítica, porque, por lo menos para los pueblos indígenas, “la Independencia” y la fundación de los Estados nacionales no significó en realidad un cambio radical de las estructuras de dominación y explotación colonial; sino que más bien consolidaron el despojo territorial y de gobierno que dio origen al régimen terrateniente; régimen que, en varios países, recién ha sido vencido a mediados de la década de los 90 del siglo pasado. Es decir, no estamos hablando más allá de 10 ó 15 años del fin de la presencia hegemónica del régimen terrateniente.

Estos rezagos coloniales están institucionalizados en el Estado; se manifiestan en las relaciones sociales, en la cotidianidad, en la cultura; se expresan en la desigualdad, en las visiones y prácticas racistas atravesadas por los complejos de superioridad e inferioridad de las personas, de las culturas y de los pueblos. La colonialidad no solamente se exterioriza en términos institucionales; sino que también atraviesa nuestra manera de ver el mundo, de entender, pensar y sentir nuestra realidad. Esta colonialidad del poder vigente en nuestros países se sustenta en un sistema de pensamiento eurocéntrico que ha castrado las posibilidades de construir un pensamiento crítico desde nuestras perspectivas de pueblos que buscan una auténtica liberación.

La constatación de esta realidad colonial ha llevado a muchos investigadores, pensadores, intelectuales, tanto indígenas como no indígenas, a plantear la necesidad de una crítica radical al sistema de pensamiento dominante que sustenta al sistema mundo capitalista. Y, por otra parte, toman como referencia histórica las enormes contribuciones económicas, organizativas y tecnológicas de las diversas culturas indígenas, que en el contexto actual, son las mejor adaptadas a los ecosistemas en los que viven y que constituyen una verdadera alternativa a la crisis ambiental y al calentamiento global.

Por otra parte, tomando en cuenta que los pueblos en nuestra Abya Yala están interrelacionados, se precisa hacer un ejercicio de discernimiento sobre lo que es “lo indígena” y lo que es “lo occidental”. Y debemos tomar en consideración que, tanto lo que denominamos artificiosamente como “lo

indígena” y como “lo occidental” constituyen diversidades que conocemos parcialmente, debido al hecho colonial que estableció separaciones y profundizó las diferencias para asegurarse un control efectivo de los pueblos dominados. Hasta nuestros días, apenas se conocen las exterioridades de la diversidad cultural de los pueblos, por lo que se requiere iniciar con seriedad un proceso de conocimiento y de reflexión sobre estas formas cognitivas, que perviven de espaldas en nuestro continente, pero que son necesarias para construir un proyecto de vida.

¿Es posible consolidar o construir el *Sumak Kawsay* en un contexto colonial? Definitivamente, debemos decir que eso no es posible; sin cambios estructurales no es posible construir el *Sumak Kawsay*. El riesgo que se corre es que simplemente se remoce el capitalismo.

En nuestro caso, el *Sumak Kawsay* ha sido elevado a rango de paradigma constitucional como respuesta a la movilidad social y política del pueblo que lo propone y asume, y es el resultado de la demanda de parte de las sociedades subvertidas sobre la impostergable necesidad de una refundación de los Estados. Ese nuevo Estado es el Estado Plurinacional, propuesto por el movimiento indígena desde los años 90 y que ya entonces buscaba la posibilidad de una convivencia real entre las diferentes culturas, construyendo y participando de manera conjunta, justa e igualitaria en ese Estado; y esta posición ilustra el nivel de madurez política del movimiento indígena ecuatoriano, pues nunca se planteó posiciones independentistas.

Otro aspecto importante, en el contexto que vivimos, y que son señales del “cambio de época”, es que la búsqueda incesante de lo nuevo, de lo radicalmente nuevo, con la intención de superar el pasado y el presente mirando siempre al futuro, a partir de teorías evolucionistas y métodos dialécticos, la sociedad nacional no ha logrado desligarse de su matriz cultural judeo-cristiana occidental. Por el contrario, en la actualidad, lo que peyorativamente se ha dado en llamar “lo tradicional”, en oposición a la “modernidad”, se reivindica por parte de los intelectuales de los movimientos contra-hegemónicos, como una reserva de valores, de tradiciones, de conocimientos y de saberes que configuran aportes fundamentales para construir una alternativa económica y social frente a la crisis global.

Estas visiones obviamente se confrontan, entran en disputa por configurar un nuevo horizonte de sentido para la humanidad. Por tanto, se requiere generar nuevas propuestas cognoscitivas, ontológicas, hermenéuticas. Para Boaventura de Sousa Santos, impulsar luchas decoloniales, descolonizadoras y construir alternativas al capitalismo, implica construir una nueva epistemología del Sur, cuyo soporte lo encuentra en las sociedades no capitalistas, es decir, las sociedades indígenas.

Como hemos podido ver, estos avances son resultado directo de la incidencia política ejercida por los actores políticos emergentes, hasta lograr que en las Asambleas Constituyentes de los dos países, Bolivia y Ecuador, se adoptase el "*Sumak Kawsay*" como un nuevo paradigma que supera al desarrollo como paradigma propio del capitalismo. Hasta antes de las dos constituyentes, los esfuerzos se habían concentrado en realizar una crítica a la visión del desarrollo; se agregaron adjetivos para tratar de reorientar la visión de desarrollo y sus nefastos impactos y consecuencias, y así se teorizaron propuestas como el desarrollo sustentable, el desarrollo humano, el desarrollo con identidad, etc. Sin embargo, lo que se hizo fue agregar al sustantivo un adjetivo que lo diferenciaba, y ello no implicó un cambio a fondo del sistema económico y político.

Hoy se ha tomado un sustantivo propio, nuestro, genuino, que tiene como referencia la forma de vida del pueblo *Kichwa*, el *Sumak Kawsay*, una forma de vida concreta, vigente, que se recrea y se proyecta al futuro. Y este es un reconocimiento que constituye un aporte para orientar un cambio radical en la construcción de una nueva sociedad.

Desde esta perspectiva, varios pensadores plantean que el *Sumak Kawsay* debe ser una oportunidad para construir una propuesta alternativa al capitalismo. En el caso ecuatoriano, el llamado tradicionalmente Plan Nacional de Desarrollo se denomina ahora "*Plan Nacional para el Sumak Kawsay o Buen Vivir*". *Sumak Kawsay* es un sustantivo y ello es sin lugar a dudas un importante avance.

Hay una ruptura epistemológica que permite formular una propuesta genuina, pero también hay que resaltar que poco se conoce sobre el pensamiento y los saberes de los pueblos indígenas; y ello evidencia la ausencia de un diálogo intercultural. Pero esto ya es un inicio y eso es importante. El esfuerzo que ahora tenemos que hacer todos es generar este diálogo intercultural.

Es necesario alertar, en esta parte, que hay un riesgo si no tenemos en cuenta la interculturalidad. El riesgo consiste en que se adopte un término, una categoría de los pueblos indígenas y se lo vacíe de contenido para llenarlo de un contenido extraño que sea funcional al sistema.

Lo que queremos en esta exposición es aportar desarrollando el contenido del *Sumak Kawsay* desde los pueblos indígenas, en particular de la concepción del pueblo *Kichwa*, para que se cuente con esos elementos y a partir de éstos poder iniciar un diálogo intercultural. Actuar de otra manera sería reproducir nuevamente las relaciones de dominación colonial.

Entonces, con estos antecedentes, podemos entrar rápidamente en lo que es el *Sumak Kawsay*.

Sumak Kawsay, etimología y fundamentos cosmológicos

El *Sumak Kawsay* es un término, es un concepto *kichwa*, del *runa shimi*². *Sumak* se podría traducir como plenitud, completo, realizado, belleza, excelencia. Y *Kawsay* como vida, existencia. Entonces, etimológicamente, podríamos decir que el *Sumak Kawsay* significa “vida o existencia plena” o “plenitud de vida”.

En la Constitución ecuatoriana se ha traducido *Sumak Kawsay* como “Buen Vivir”; esa traducción es definitivamente deficitaria, no corresponde al significado etimológico. En *Kichwa* existe otra palabra, *alli* o *ali*, para designar “lo bueno”; es decir, Buen Vivir se correspondería en *runa shimi* con *Alli Kawsay*. El alcance en su significado más generalmente usado de este término hace relación al bienestar de la comunidad humana, en los ámbitos de la vida social, material y ética; por ejemplo, *alli warmi*, mujer buena, se usa para decir que una mujer es buena en el ámbito ético o en la convivencia social, o eficiente en el cumplimiento de sus obligaciones domésticas y comunitarias, etc.

El *Sumak Kawsay* en cambio trasciende al *Alli Kawsay*, porque el *Sumak Kawsay* hace referencia al ámbito ético, estético, cosmológico; es decir, no solamente tiene que ver con el ámbito humano, sino también con la calidad de las relaciones con su entorno, con la naturaleza, con los ancestros; usando el ejemplo anterior, decimos *Sumak Warmi*, cuando queremos significar que una mujer es extraordinariamente hermosa, íntegra en su manera de ser, excelsa en sus actitudes.

Por otra parte, desde hace algunos años se viene debatiendo si esta concepción ha existido desde antiguo como un paradigma de vida en los pueblos indígenas. Algunos investigadores afirman que no existió tal proyecto, que es una creación actual de intelectuales indígenas y no indígenas vinculados a los movimientos indígenas; otros afirman que sí existió esta idea como una categoría social e histórica. Lo cierto es que, como hemos analizado, la palabra *sumak* existe en el *runa shimi* y se usa como sustantivo y como adjetivo para expresar los acontecimientos sociales y las peculiaridades personales excepcionales; pero unido a *kawsay* expresa la idea de una forma de existir en plenitud, una forma de vida bella, que configura el ideal de un proyecto social. En definitiva, el *Sumak Kawsay* es asumido como una propuesta epistemológica a partir de las instituciones y formas de vida andinos.

Es un imperativo, por ello, analizar cómo se entendería y de qué manera se vive esta idea del *Sumak Kawsay* en la vida cotidiana de los pueblos indígenas y cuáles podrían ser sus principales elementos. Desde mi punto de vista, podría

² *Runa shimi* es el nombre del idioma del Pueblo *Kichwa*, que literalmente significa la lengua o idioma de los seres humanos.

partir señalando que existen algunas instituciones comunitarias, denominadas “costumbres”, que configuran la especificidad de los pueblos indígenas.

Así, se cultivan relaciones complementarias. Digo que se “cultiva” porque en la visión indígena “lo que se hace se cosecha”; cultivar es una relación entre el ser humano y la naturaleza, y así existen diversas formas de relación y diálogo. En la agricultura, si siembro maíz, voy a cosechar maíz, si siembro papas voy a tener como producto papas; de igual manera en el ámbito social, si siembro amor voy a tener más amor, si siembro armonía voy a cosechar armonía en mi vida. No ocurre en ningún caso que si cultivo papas, voy a cosechar zanahorias. Lo mismo ocurre si cultivo violencia, no voy a cosechar armonía o amor.

El cultivo de estas relaciones complementarias tiene su origen en las determinaciones de su ambiente. Los seres humanos han tenido que definir y desarrollar estrategias para resolver sus necesidades en un ecosistema conformado por diversos pisos ecológicos, especialmente los relacionados con la agricultura y su relación con los ciclos naturales. John Murra, en su estudio sobre las “formaciones económicas y políticas del mundo andino”, nos explica sobre la peculiar forma de organización social y económica de los pueblos andinos, sustentada en el control vertical de un máximo de pisos ecológicos. Por su geografía irregular, pueblos ubicados en un piso ecológico no pueden satisfacer las necesidades de subsistencia, es imposible la autosuficiencia a menos que se consoliden alianzas con otros grupos humanos de otros pisos ecológicos para complementándose resolver su dieta alimenticia a través del intercambio. De esta realidad y de sus formas de relacionamiento con su entorno, surge también una cosmología, que entiende que todo lo que está a su alrededor es necesario, que todo está interrelacionado, que complementarse con el otro es vital para su subsistencia; por ello todo está vivo, son pares complementarios.

Otra práctica social y económica es el cultivo de las relaciones de reciprocidad. Ésta institución es el pilar fundamental que sostiene la forma de vida de los pueblos indígenas, su práctica es muy amplia y vigorosa. La reciprocidad en los Andes se entiende como la capacidad de saber dar para recibir y saber recibir para dar. La reciprocidad es una práctica de prestigiamiento social, de abundancia económica, de legitimidad política y de fortaleza espiritual. A través de ella se redistribuyen los excedentes y se logra un equilibrio social y económico. El cultivo de las relaciones de reciprocidad, *ayni* o *randi randi*, construyen la comunidad y sus relaciones de poder colectivas.

Ya hemos dicho que el equilibrio es consecuencia tanto de una visión de complementariedad de los elementos de la naturaleza, como de la calidad de sus relaciones de reciprocidad y que estas permiten construir sociedades equilibradas social y económicamente; por ello, como dice Javier Lajo, en su libro el *Kapak*

Ñan, los pueblos andinos buscan incesantemente complementarse (parearse) convirtiéndose en un principio de convivencia.

Desde una perspectiva filosófica, diremos que este principio también se extiende a la manera de entender y vivir la vida. Para los europeos de tradición cristiana, la dualidad bueno / malo permite entender la realidad natural, social y espiritual; los elementos opuestos tienden a eliminarse en una lucha constante, aunque lo ideal es que gane lo bueno sobre lo malo. En el mundo andino los dos elementos son necesarios, conviven, se relaciona, se necesitan; por ejemplo, la enfermedad es entendida como un desequilibrio de las energías que mantienen la vida, mientras que es la relación equilibrada de las mismas la que genera bienestar y se complementan en un equilibrio, que es proporcional a la calidad de las relaciones que mantienen. En el marco de esta lógica, las plantas, los animales, los seres humanos están constituidos por energías positivas y negativas; todo es sexuado; las dos energías son necesarias para la vida. Podemos concluir que el equilibrio es lo que posibilita una vida plena.

Estas relaciones en la práctica social de los pueblos indígenas no solo se dan en la comunidad humana, sino también con todos los seres vivos; es decir se construye una comunidad más amplia de seres vivos que conforma la naturaleza, como las montañas, las rocas, el aire, el agua, los ríos, las plantas, los animales y también los ancestros; todos ellos dan, aportan a la comunidad humana, por lo que los seres humanos deben contribuir reciprocando también con ellos³. De esta manera se explica que el principio ordenador fundante sea “la relación del par” o *pacha*⁴.

Un símbolo que enuncia este principio es el *Illawi*⁵ o en el caso ecuatoriano el *Aya Huma*⁶, representan a dos personas, hombre y mujer enlazados de espaldas por una serpiente bicéfala, mirando o contemplando el horizonte. El hombre y la mujer juntos simbolizan la complementación de dos seres que relacionados generan la vida, pero también que hombre y mujer juntos

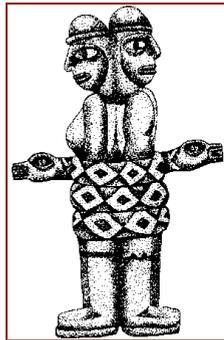
³ Existen diversos rituales de “pago” u “ofrendas” a la *Pachamama*, a las montañas, a los ríos, etc. que simbólicamente reciprocán lo recibido. Son muy conocidos en todo el continente los rituales de “pago a los muertos”.

⁴ Pacha, se ha traducido como mundo, tiempo, espacio. Sin embargo, *pa* viene de lengua *kichwa* antigua, y de uso en el *aymara*, y quiere decir “dos”; mientras que *cha* viene de *chama*, que en *aymara* es “energía”, y en *kichwa* vendría de *chaka*, que es “puente”; por ello, *pacha* es la relación de dos entidades o energías.

⁵ *Illawi* se podría traducir como “ser iluminado o resplandeciente”, pues viene del término *kichwa illa* que es el rayo.

⁶ *Aya huma* es el “espíritu guía”, un ancestro que orienta; literalmente traducido al castellano *aya* es espíritu y *huma* es cabeza, aunque lamentablemente fue traducido por la iglesia católica como “cabeza del diablo” y se usó para estigmatizar la religiosidad de los pueblos *kichwas*.

contemplando el horizonte pueden ver físicamente y cognitivamente la totalidad del horizonte. La serpiente bicéfala ratifica la paridad, pero es un símbolo universal que representa la vida, la sabiduría, el conocimiento. Este es un principio epistemológico fundamental que enuncia la posibilidad de vislumbrar la totalidad del horizonte, es decir, de la realidad. Individualmente sólo se puede ver la mitad del horizonte, por lo que la individualidad es una limitación. Podríamos decir que, por los elementos enunciados anteriormente, todas las culturas en América comparten el principio organizador fundante que es “la paridad originaria”; es decir, la existencia de dos entidades o mundos paralelos que se relacionan y complementan.



Illawi



Aya Huma

Si revisamos todos los mitos fundantes de los pueblos indígenas, encontramos que no hay un ente o ser único que crea, sino que la creación se da a partir de que los dioses hacen consejo, se ponen de acuerdo, dialogan, buscan consensos. En el mito bíblico hebreo y cristiano se afirma que al inicio Dios es el principio único fundante que crea por su propia voluntad. En el pensamiento filosófico griego, con el cual se relaciona en sus inicios el cristianismo, la idea del ser, del ente acabado, permanente, inmutable, es recurrente; esta es una visión muy distinta a la andina.

En la lengua *kichwa*, por ejemplo, no existe una palabra para designar a una persona individual; algunos lingüistas utilizan la palabra *chulla* que se utiliza solo para distinguir objetos incompletos, que siendo par se encuentran solos. Los zapatos son pares, si se encuentra solo uno de los zapatos se diría que es *chulla*, es decir, es un zapato, pero está incompleto y por tanto es inútil. Para abonar la idea de que la individualidad es una deficiencia, se debe resaltar que de *chulla* deriva la palabra *chushaj* que quiere decir vacío; pero no es un vacío radical, sino simplemente que ahí no hay vida, porque no hay interrelaciones. Por tanto, todo es parido, todo está conectado, todo está relacionado.

Podemos concluir diciendo que, mientras la cosmovisión andina se funda en la idea de la paridad, la cosmovisión occidental se funda en la idea de la

unicidad del ser. En el mundo *kichwa*, en rigor, no existe la idea de la unidad o Dios único, sino la de diversos dioses que se interrelacionan e interactúan⁷.

En este marco cosmológico andino, el ser humano no es más que una hebra del tejido cósmico; es un elemento más del sistema de vida. Esta concepción es sustancialmente diferente a la que se tiene sobre el rol del ser humano en el mundo occidental y cristiano. Para el cristianismo, Dios crea al hombre a imagen y semejanza suya, y por mandato divino está destinado a señorear sobre todo lo creado. Este mito fundacional establece una visión piramidal, jerárquica, en la que el hombre es la cúspide de la creación y el resto de la creación son estratos inferiores; incluida la mujer, porque la mujer es creada de la costilla del hombre y, por tanto, la mujer tiene en esta visión una condición inferior respecto al hombre.

Entonces, el hombre es copia, en otras palabras, es clon de Dios, pero como clon es errático; y si la mujer es copia de la copia, se debe concluir que es aún más errática. Así el mito configura la estructura de pensamiento occidental; si soy creado a imagen y semejanza de Dios y, por tanto, soy único, la intolerancia con respecto a los “otros” es perfectamente comprensible y el otro es aceptado siempre y cuando esté sujeto a mí. Está claro que esta visión sustenta las relaciones de dominación y de afirmación de la individualidad como principio fundamental que establece la diferencia entre sujeto y objeto.

En cambio el pueblo *kichwa* que se fundamenta en su cosmovisión originada, la paridad, el diálogo, el consenso, son principios fundantes. Los dioses dialogan, buscan el consenso para crear; es decir, no hay una relación sujeto / objeto, sino hay una relación sujeto / sujeto; todos los seres vivos son elementos esenciales del tejido cósmico que es la vida. Desde esta perspectiva el ser humano no es más que una parte de este sistema de vida. La misión del ser humano, por tanto, es el mantenimiento de las relaciones y el equilibrio que generan la vida. Por ello es muy lógico sostener con mayor propiedad el concepto de “cultivar la vida”, porque los seres humanos no crean la vida, sino que solo mediante su cultivo la sostienen o la cuidan. En la agricultura lo que hacemos no es crear nada, simplemente lo que hacemos es ayudar en el proceso de la vida, que ya existe.

Finalmente, los pueblos *kichwas*, por su cosmovisión fundada en la paridad, han creado el paradigma de la comunidad y su concepción del cosmos es un *pariverso* o *multiverso*; mientras que la visión occidental, que parte del Ser, del Uno o de Dios, crea el paradigma del individuo o de la persona y su visión cósmica es el universo.

⁷ No es de extrañar que en la ritualidad de los pueblos andinos, al que se han incorporado los rituales católicos y cristianos, exista una infinidad de santos y santas útiles para todo tipo de necesidades, con las cuales, las familias *kichwas* interactúan y comparten su vida cotidiana.

Principios del Pacha o de la pariversidad o multiversidad

Los principios de la *pariversidad* o *multiversidad* serían los siguientes⁸:

- La relacionalidad. Todo está vivo y relacionado, es una red de nexos y vínculos, es la fuerza vital de todo lo que existe. La vida es un gran “tejido cósmico”.
- La complementariedad. Cada ente y cada acontecimiento tienen como contraparte un complemento, como condición necesaria para ser completo y ser capaz de existir y actuar. Los diversos se complementan.
- La proporcionalidad. Las relaciones se establecen en base a proporcionalidades, no en función de la medida.
- La correspondencia. Entre el micro y el macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño existe una relación de correspondencia. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta lo divino tiene su correspondencia (es decir, encuentra respuesta correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales.
- El holismo. Todo tiene que ver con todo. No existen entes ni acontecimientos aislados y atómicos, ni tampoco subsistemas autárquicos.
- La ciclicidad. El tiempo y el espacio son repetitivos. La infinidad no es entendida como movimiento circular o espiral interminable. Existen ciclos, estacionales, generaciones, eras históricas; la secuencia es dialéctica y discontinua y cada ciclo termina con un cataclismo cósmico (*Pachakutik*). Todo reinicia por períodos enriquecidos.
- La reciprocidad. A cada acto humano o divino se debe corresponder, como finalidad integral, con un acto recíproco y complementario equivalente entre sujetos. Dar para recibir es una obligación social y ética.

El Sumak Kawsay y la economía de la reciprocidad

Toda la fundamentación anterior nos permite, por un lado, ilustrar que existe todo un sistema de pensamiento que identifica con sus particularidades, a pesar de 500 años de colonialismo, a los pueblos *Kichwas*, y a partir del cual es posible fortalecer sus procesos sociales, políticos y económicos y también establecer un verdadero diálogo intercultural.

⁸ Josef Estermann sistematizó en 1998 estos principios, a partir de su experiencia de convivencia con los pueblos indígenas de Perú, en su libro *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*.

Por otra parte, dicha fundamentación nos permite también abordar el tema de su sistema económico que, a pesar de estar sometido al sistema capitalista, les ha permitido y les permite en la actualidad a los pueblos *Kichwas* vivenciar el *Sumak Kawsay*. Abordemos algunos de sus elementos.

El sujeto colectivo o comunitario de la economía

A diferencia de la economía capitalista, el sujeto de la economía no es el individuo, la persona, sino la comunidad; la comunidad no es solo la comunidad humana, sino que incluye a la comunidad de todos los seres vivos. Esta dimensión comunitaria circunscribe el ámbito humano, la naturaleza y el mundo espiritual. El sujeto individuo, en la economía capitalista, requiere de libertad para acumular y consumir, siendo entonces el objetivo de esta economía el bienestar individual. El objetivo de la economía de la reciprocidad, en cambio, es el bienestar de la colectividad de seres vivos a partir de procesos productivos igualmente colectivos.

Vinculado al sujeto comunitario, como un entramado histórico, social, cultural y organizativo complejo, se encuentra una institución fundamental que es el diálogo comunitario. El diálogo no solo es una institución que permite regular los flujos del trabajo comunitario, sino también la regulación social de toda la comunidad, permite ejercer la justicia interna y regula el funcionamiento de las instituciones políticas internas, como los cabildos o los gobiernos comunitarios, así como la relación con otras comunidades o con el Estado, etc.

La reciprocidad y la complementariedad

Como hemos visto, la lógica sobre la que se organiza la vida social y la economía en los pueblos *Kichwas* tiene su fundamento en la reciprocidad, el apoyo mutuo y en una diversidad de instituciones sociales y económicas que se rigen por este principio vigente en las comunidades; y dichas instituciones están muy lejos de emparentarse con el individualismo que caracteriza al *homo economicus* del que nos habla el discurso del desarrollo.

No de otra manera se puede entender, por ejemplo, el hecho de que, si bien podemos considerar que la mayoría de los miembros de una comunidad se encuentran en una situación de pobreza y o de extrema pobreza, una familia indígena es capaz de organizar una fiesta de tres o más días para toda la comunidad. Porque, efectivamente, una fiesta de una familia indígena, si bien es familiar, no está cerrada a la participación de toda la comunidad, y de ello depende de su prestigio, por cuanto que con ella cultiva la reciprocidad con los demás miembros de la comunidad. Mientras que un funcionario público, que cuenta con un importante ingreso, no tiene la misma capacidad, porque su forma

de vida tiene como prioridad el individuo, aspira a acumular; un comunero diría que la gente urbana no sabe “divertirse, ni compartir, solo lo hace con un círculo pequeño de amigos y por un momento muy corto”.

La fuerza que tiene las relaciones de reciprocidad, se fundamenta en que mientras más cultivo las relaciones de reciprocidad, es decir, mientras más doy, obtengo mayor posibilidad de resolver mis problemas económicos y alcanzo mayor prestigio social y político. Este tipo de relaciones no tienen que ver con el mercantilismo, ni con el monetarismo, ya que la sola presencia en los eventos familiares y comunitarios es valorada como aportes, como dones.

Con el propósito de ilustrar este tema, señalaré que en el *runa shimi*, por ejemplo, no existe una palabra para designar pobreza. Se ha traducido el término *wakcha* como pobreza, por la iglesia católica y algunos lingüistas, pero *wakcha* se usa para designar el estado de orfandad de una persona. *Wakcha* es huérfano; y solo un niño huérfano, o una persona sin familia, se encuentra en estado de vulnerabilidad, no está en capacidad de reciprocitar. Por ello es posible que se usara este término para traducir al *runa shimi* la palabra pobreza del castellano.

En este contexto, los criterios de valor social son también diferentes. Uno de los iconos del éxito empresarial capitalista, como es por ejemplo Bill Gates, ha logrado acumular más de 50.000 millones de dólares, mientras que la mayoría de la humanidad se muere de hambre. Éstas son las grandes desigualdades que genera el capitalismo; mientras que, en la vida comunitaria, la persona exitosa es la que trabaja y más redistribuye.

La valoración de las relaciones comunitarias en el uso de los bienes

Las principales instituciones de la vida comunitaria son la propiedad comunitaria del suelo, los modos de producción comunitaria y las relaciones que estas prácticas generan. Esto no significa que no exista propiedad individual, sino que la propiedad individual está sujeta a una concepción de participación en la cual la comunidad es el referente. Además de las tierras individuales, existen también las tierras comunitarias, y los recursos comunitarios, como el agua, los páramos, etc. Es la existencia de estas tierras y bienes de propiedad comunal las que otorgan nuevas formas de relacionamiento.

Lo comunitario entonces no implica una forma de vida basada en que todos los bienes sean comunitarios; en la actualidad hay diversas formas de propiedad. Lo importante aquí es que las prácticas del uso y los sistemas de producción comunitaria se sustentan en las relaciones de reciprocidad, como la *minga* o *ayni* (trabajo colectivo de la comunidad para realizar actividades de beneficio de la comunidad), el *makipurarina* (ayuda mutua), el *randi randi* (apoyo personal), etc. Por la observancia de estas prácticas podemos entender, por

ejemplo, porque las artesanías y los productos agrícolas son tan baratos, ya que los precios no se establecen en función de la lógica del costo-beneficio, ni se hacen cálculos de producción, porque la mayoría de estas actividades están sustentadas en las relaciones de reciprocidad o de producción comunitaria.

Hay que destacar que la práctica social cotidiana de la reciprocidad permite a estas sociedades mantener un control del equilibrio social, porque el dar permanentemente es también una práctica de redistribución del excedente; por ello las comunidades son sociedades con un equilibrio social y económico, que se diferencian del sistema capitalista, basado en el principio del crecimiento económico, en la capacidad de acumulación de la riqueza.

La abstención de la acumulación y la ritualización del excedente

Un aspecto importante que marca pautas de comportamiento divergentes con el capitalismo tiene relación con el excedente económico. Para la sociedad capitalista el excedente económico es la base sobre la cual se establecen las relaciones mercantiles de poder y dominación y se estructuran las dinámicas históricas de la acumulación capitalista.

En el capitalismo, la generación del excedente es social, pero su apropiación es individual; en las comunidades, la formación comunitaria del excedente guarda relación con la utilización comunitaria de ese excedente⁹. En efecto, el excedente económico es ritualizado y sometido a formas de consumo rituales, en virtud de las cuales la comunidad evita la acumulación de excedentes. Es decir, las comunidades son conscientes de que su trabajo comunitario genera un excedente que es susceptible de convertirse en excedente económico, pero evita su acumulación; la comunidad busca la forma de “quemar”, “destruir”, o si se quiere “consumir”, todo ese excedente dentro de un espacio ritual cuyo contexto es la institución de la fiesta. Este proceso de ritualización de la producción y de destrucción simbólica del excedente a través de la fiesta es esencial para entender que su racionalidad económica tiene otros campos epistemológicos.

Los mecanismos usados tradicionalmente para quemar ritualmente el excedente son las diversas instituciones de comunitarias que practican la reciprocidad. En general, anualmente, es costumbre identificar a familias que han logrado mejorar su economía para solicitarles que asuman el cargo de “pagar la fiesta principal de la comunidad”, en la que se involucra a todos sus parientes y

⁹ Sin embargo, hay que resaltar el hecho de que existe una especie de simbiosis entre la economía comunitaria y la economía capitalista. En esta simbiosis, la economía capitalista utiliza a la economía comunitaria para hacerla funcional a su objetivo de acumulación.

amigos. De esta manera se quema el excedente y se logra un mayor equilibrio social. Para los economistas esta práctica es irracional, pues atenta contra la lógica de acumulación que tanto les ha costado enseñar a estas sociedades con la finalidad de integrarlos al mercado.

En un trabajo de campo con estudiantes *kichwas* en el CEGOPPE¹⁰, recopilamos más de 50 instituciones sociales y económicas que promueven la reciprocidad en las comunidades; y, aunque varias de ellas tienen diversos nombres, sus contenidos son los mismos. Por tanto, no estamos hablando de un recuerdo añejo, ni de utopías por alcanzar, sino de instituciones potentes que permiten la pervivencia comunitaria.

He aquí la explicación de por qué fracasan la mayoría de los proyectos de desarrollo que se implementan en las comunidades indígenas. La totalidad de los proyectos de desarrollo impulsados han fracasado porque no reconocen las instituciones propias y no fortalecen éstas para lograr su bienestar.

Armonización con los requerimientos naturales del entorno

Para los pueblos y nacionalidades indígenas, las nociones de tierra y territorio están íntimamente vinculadas y signadas además por relaciones de tipo ritual y sagrado. La relación misma del hombre con su entorno, con su territorio, es una relación que deriva y depende de lo sagrado; es decir, se concibe que los seres humanos no solo son parte de la naturaleza, sino que somos naturaleza. Quizá por ello sea difícil la adscripción de valores económicos a esta relación; es decir, someterla a mecanismos de intercambio comercial y valorización monetaria.

Socialización sobre el intercambio (intercambio simbólico y ritual) y lógicas de intercambio de uso

En los pueblos indígenas, los mercados integran lógicas de valores de uso, y no lógicas de valores de cambio; es decir, que para las comunidades indígenas el objetivo de la economía no es tanto la rentabilidad de las transacciones de una economía monetaria, sino el intercambio en sí mismo y las redes extraeconómicas que se crean a partir de ese intercambio. Aún existen espacios de intercambio como el trueque, en cuyas relaciones priman el valor de uso.

¹⁰ Centro de Estudios sobre Buen Gobierno y *Sumak Kawsay* para las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador.

El concepto del Sumak Kawsay

A manera de conclusión de lo dicho hasta el momento, avancemos en una aproximación conceptual de lo que entendemos como *Sumak Kawsay*, dejando constancia que es preliminar, que está en permanente construcción y que se corre el riesgo de limitar sus alcances.

Sumak Kawsay es una forma de existencia plena, equilibrada, armónica, modesta, que se alcanza colectivamente en base al cultivo de las relaciones de reciprocidad con todos los seres vivos y donde el ser humano se construye a sí mismo en relación con los otros, con su entorno social y natural.

Para los pueblos indígenas consolidar el *Sumak Kawsay* implica, el reconocimiento y el ejercicio pleno de sus derechos, como el control de su territorio, la libre determinación, el ejercicio del gobierno propio, el desarrollo de su economía y la práctica de su espiritualidad.

Por ello me parece importante subrayar que el *Sumak Kawsay* no es una utopía; no es una teoría abstracta inventada recientemente. El *Sumak Kawsay* es una práctica social de los pueblos indígenas; es un proyecto societal indígena en permanente construcción, abierta a otros aportes, en el que quepan todas las entidades históricas y sociales comprometidas con la construcción de una nueva sociedad.

Es necesario destacar esta aseveración, porque generalmente la sociedad no indígena piensa que cuando se reflexiona sobre la cultura y los conocimientos y saberes de los pueblos indígenas se hace referencia al pasado precolonial, y se asocia a la idea de algunas corrientes conservadoras indianistas que idealizan el pasado incaico o preincaico. Nada más errado y ahistórico.

Los pueblos indígenas, en este proceso de colonización de más de 500 años, han sobrevivido por su capacidad de adaptación y creatividad, asimilando elementos externos que le han posibilitado su subsistencia. Por ello, las teorías, tanto liberales como marxistas, han fracasado, por su visión evolucionista, euro céntrica. Es pertinente recordar que el proyecto liberal propuso que la solución al “problema indígena” se resolvía convirtiéndolos en ciudadanos propietarios de la tierra; de esta manera se lograría articularlos a la cultura nacional y al mercado capitalista; de esta manera se igualarían a los ciudadanos no indígenas y se construiría una nación mestiza homogénea. El marxismo, por su parte, igual con su visión evolucionista, pero empeñada en la transformación revolucionaria de las fuerzas productivas, propuso que los indígenas tenían que proletarizarse, porque como campesinos cumplirían un rol revolucionario y, por otra parte, engrosarían el ejército del proletariado que garantizaría dar el paso hacia la revolución socialista. Así, aunque desde distintas perspectivas, estuvieron de acuerdo las dos corrientes políticas en combatir las tradiciones culturales originarias y promover la

modernidad; modernidad que garantizaba un tipo de homogenización, destruyendo las formas de sociedad y organización social y política de los pueblos indígenas. Estas teorías han sido contradichas por la realidad y han fracasado.

Otro ejemplo son los *Otavalo*, un pueblo que se ha articulado dinámicamente a la economía capitalista. Los *Otavalo* son uno de los pueblos indígenas más globalizados del mundo; sin embargo, a pesar de estar articulados de una manera dinámica al mercado nacional e internacional, han fortalecido su identidad, es decir, no han desaparecido; aunque se suponía que, teóricamente, el mercado globalizado tenía el poder suficiente para asimilar a los pueblos y sus culturas.

Por otra parte, el *Sumak Kawsay* debe ser entendido como un proceso articulador, incluyente. El *Sumak Kawsay* no es un proceso cerrado, exclusivista; no puede serlo porque se sostiene en principios de inclusión y equidad (paridad y complementaridad). Lo que se teme es que al *Sumak Kawsay* se le vacíe de contenido o se distorsione su contenido. Por el contrario, se plantea que, a partir del pensamiento propio, de la construcción social históricamente alcanzada, se debe contribuir al debate nacional con la finalidad de ir planteando algo que sea válido para todos.

El *Sumak Kawsay* es antagónico al modelo de la sociedad capitalista, por ello se puede afirmar que la verdadera frontera frente a la globalización está en los pueblos indígenas; y, como hemos podido analizar, ambas sociedades se sustentan en dos visiones civilizatorias enfrentadas y antagónicas. En estos tiempos de cambio, sería contraproducente nuevamente postergar las luchas de los pueblos indígenas y realizar los cambios estructurales que los pueblos demandan; se debe ser fiel a los aportes históricos de nuestros pueblos, tomarlos como instrumentos válidos para una lucha contra la globalización neoliberal y como una propuesta que es válida para toda la sociedad.



Luis Maldonado

Luis Eduardo Maldonado Ruiz

(Peguiche, Imbabura, Ecuador, 1960)

Ecuatoriano. Indígena *kichwa otavalo*. Licenciado en Filosofía y Diplomado Superior en Ciencias Políticas, con mención en Asuntos Latinoamericanos. Ha ocupado diferentes cargos dentro del movimiento indígenas; fue fundador y asesor de la CONAIE, primer Secretario Nacional Ejecutivo del CODENPE y asambleísta alterno por el *Pachakutik* en la Asamblea Constituyente de 1997 y Presidente del Directorio del Fondo para el Desarrollo de los Ppueblos Indígenas de América Latina y el Caribe. Fue Ministro de Bienestar Social y Coordinador del Frente Social. Actualmente es Presidente del Centro de Estudios sobre Buen Gobierno y *Sumak Kawsay* para las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CEGOPE-ESGOPPE), miembro de número de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, miembro del Consejo Académico sobre Interculturalidad de UNICEF, Catedrático de la Universidad Intercultural Indígena de América Latina y el Caribe (Cátedra Indígena Itinerante). Entre sus publicaciones sobre Buen Vivir destacan la transcripción de su clase magistral en la “*El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador*”, impartida en 2010 en la Escuela de Gestión Pública Plurinacional del Ministerio de Educación de Bolivia, y el capítulo “Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir”, en la obra colectiva *Salud, interculturalidad y derechos. Claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay - Buen Vivir*, coordinada por Gerardo Fernández-Juárez y publicada en 2010 por el Ministerio de Salud Pública.

“Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir”¹

Luis Maldonado

(2010)

Abordar el tema de la interculturalidad en el marco del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir, para formular políticas públicas, expresa el debate actual que se origina por dos hechos políticos. Por un lado, por la emergencia de los pueblos indígenas como actores políticos que están impulsando e incidiendo en las transformaciones políticas y sociales que en nuestros países se emprenden. Y por otro, porque dos países andinos, Bolivia y Ecuador, han impulsado reformas constitucionales en las que se incluyen no sólo elementos novedosas, sino que adoptan nuevos paradigmas, tomados de los principios que rigen las formas de vida de los pueblos *kichwa* y *aymara*, reflejo y signo del cambio de época en que vive nuestra región.

Estos cambios en la doctrina constitucional, se complementan con la inclusión de la interculturalidad como principio articulador de la diversidad y la plurinacionalidad en la convivencia democrática de la sociedad y en la organización del poder político.

Por las limitaciones de tiempo, pretendo hacer un esfuerzo para contribuir en esta importantísima conferencia internacional, sólo señalando algunos de los principales avances constitucionales, dar elementos conceptuales de estos principios y finalmente señalar algunas preocupaciones con respecto a la formulación de las políticas públicas.

La inclusión de la diversidad

Partimos que, en los casos de los dos países señalados anteriormente, con el fin de operativizar los principios de interculturalidad y el *Sumak Kawsay*, se define al Estado como plurinacional, condición necesaria para que este nuevo pacto social incluya a los sectores secularmente excluidos y se concreten las transformaciones económicas y políticas de forma radical. Por lo menos para los pueblos indígenas, que desde tres décadas atrás han formulado este proyecto

¹ Maldonado, Luis (2010b): “Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir”, en Gerardo Fernández-Juárez (ed.), *Salud, interculturalidad y derechos. Claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay - Buen Vivir*, Ministerio de Salud Pública, Quito. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

político societal y lo han sostenido con un proceso dinámico de movilización social, implica un “reconocimiento” de la diversidad de entidades históricas y políticas; entidades históricas preexistentes a la creación del Estado ecuatoriano que, en tanto tales, son fundantes de los nuevos Estados plurinacionales.

Es decir que, como entidades históricas, son actores y sujetos de derechos propios, con sus propias culturas, conocimientos, saberes e instituciones sociales, económicas y políticas, incorporados y reconocidos por el Estado plurinacional. De esta forma, la visión colonial enajenante de sociedades superiores e inferiores desaparece.

Por tanto, el Estado no legisla sobre las formas de organización social y política de los pueblos indígenas, o sobre sus sistemas de administración de justicia, o sobre sus instituciones ancestrales de salud, de justicia, etc. El Estado los reconoce, establece niveles de coordinación de competencias y de funciones con la estructura estatal y los sistemas judiciales, de educación, de salud, etc. En esa medida construye formas democráticas de interculturalidad.

El Estado plurinacional, en tanto expresión jurídica y política de la diversidad, debe necesariamente rediseñar una nueva institucionalidad pública, asegurando la participación colectiva e individual de los pueblos indígenas en la toma de decisiones y la representación política. La participación y la representación política deben ser transversales en todo el Estado; esto es, en todas las funciones del Estado, en los gobiernos sectoriales; lo mismos que también debe incidir en el sector privado. Este nuevo tipo de institucionalidad debe garantizar el acceso a los servicios públicos y la inclusión económica y social, en base a objetivos de corto, mediano y largo plazo; esto es, formulando participativamente las políticas públicas.

Por otra parte, se debe garantizar el ejercicio pleno de la autonomía en los ámbitos territoriales ancestrales. Es decir, los pueblos indígenas deben fortalecer sus formas institucionales propias de organización social, política, económica y espiritual.

En el ámbito local, en los últimos veinte años, a pesar de no contar con una legislación que promoviese estos procesos, representantes de los pueblos indígenas han incursionado de manera exitosa gestiones de gobierno intercultural, que fundamentalmente han institucionalizado la participación permanente de la sociedad en la toma de decisiones, implementando creativamente formas interculturales de gobierno; y ello indica la esperanzadora posibilidad de construir un Estado partiendo del reconocimiento de la diversidad.

Los rezagos coloniales de dominación deben ser abolidos

La incorporación de las nacionalidades y pueblos al nuevo Estado plurinacional exige, como condición necesaria, abolir las estructuras políticas y económicas que han sustentado la opresión, explotación y exclusión de la mayoría de los pueblos, en especial de los pueblos indígenas.

Sin la transformación del sistema político, económico e institucional colonial y neoliberal, no es posible construir el Estado plurinacional y una sociedad pluricultural. La participación plena y el ejercicio de los derechos ciudadanos y colectivos sólo se darán con una ciudadanía individual y colectiva protagónica y empoderada.

El nuevo modelo de organización política requiere en nuestros países un proceso profundo de descolonización en todos los ámbitos del quehacer social, económico, político y religioso. Solo así se posibilitará la construcción del *Sumak Kawsay*.

El diálogo intercultural como imperativo político

También es necesario en este nuevo proceso, trabajar en la cohesión social, a través de la valoración de la diversidad y la necesidad de interrelacionarnos en el marco de la igualdad, estableciendo relaciones horizontales entre los componentes de la sociedad ecuatoriana.

El Estado debe promover esta relación, valorando la diversidad, estimulando el conocimiento de las culturas a través de una educación intercultural y plurilingüe para toda la sociedad. Para ello se requiere apoyar la investigación, la sistematización de sus saberes, conocimientos, tecnologías y su socialización, fomentando la recuperación, el fortalecimiento y la creatividad de su ser identitario.

Es importante subrayar, debido a confusiones intencionadas que se han dado de algunos sectores interesados de presentar como concepciones contrapuestas a la interculturalidad y la plurinacionalidad, que sin el reconocimiento de la diversidad no pueden existir relaciones interculturales. De otra manera; si no existe el reconocimiento de los sujetos históricos constituyentes, no puede haber relaciones interculturales, porque la interculturalidad es la interrelación de estos sujetos que en el marco del Estado plurinacional establecen relaciones de igualdad, superando las relaciones de dominación.

En este marco, la interculturalidad es una forma de relación descolonizadora, transformadora y creativa. Y, sobre todo, la interculturalidad debe ser una relación que permita construir un futuro común para todos.

La necesaria relación armónica y equilibrada con la Pachamama

La ideología dominante capitalista tiende a cosificar la vida; por tanto, incluso el ser humano mismo se convierte en objeto del capital que domina el mercado. Esta ideología se sustenta en la idea del predominio del ser humano frente a todo lo que le rodea, con derecho a “sojuzgar” y “señorear” sobre todo lo creado por mandato divino², como lo establece el mito bíblico.

Esta visión mítica, en la que las relaciones son verticales y están sujetas a la voluntad absoluta de un Dios, da origen al individuo y al individualismo que, en su extremo, se expresa en el capitalismo como sujeto económico egoísta, acumulador, consumista y dominador.

Pero en nuestras sociedades también existen visiones cosmogónicas y cosmológicas distintas. En el pueblo *kichwa*, por ejemplo, se parte de la noción de que todo lo creado es parido (Lajo, 2005); es decir, todo es producto de la relación de dos. Por tanto, si la creación es un hacer de varios, éstos requieren dialogar, concertar, ponerse de acuerdo. Por esta particularidad se establecen relaciones proporcionales y complementarias, y no unidades de medida como en las lógicas occidentales fundadas en la idea de la unicidad como referencia de medida de todas las cosas.

Esta visión cosmológica da origen a lo comunitario como sujeto colectivo y consciente de su pertenencia con la creación o la vida, que nos es más que las múltiples relaciones que establecen los “entes”. El ser humano, por tanto, se concibe como una parte del tejido de la vida y del cosmos. Desde esta visión se construyen los principios ordenadores de complementariedad, vincularidad y reciprocidad, que constituyen el andamiaje cognoscitivo de estos pueblos.

De allí que el ser humano se siente vinculado y complementado con los otros seres vivos. Establece estos vínculos a través de la reciprocidad; principio que permite mantener el equilibrio, social, económico, político y espiritual.

Por esta razón, para los pueblos indígenas, la tierra, como entidad religiosa, es “la madre que cumple con nosotros al darnos la vida y el sustento y es, por tanto, responsabilidad nuestra reciprocidad con ella, cuidándola y alimentándola”. Como podemos entender, los rituales de pago a la *Pachamama* no son más que el rito de reciprocidad a la madre tierra. Por ello, la madre tierra, o la naturaleza, no es una cosa apropiable; es nuestra fuente de vida; dependemos de ella, pues ella no depende de nosotros.

El Estado plurinacional debe asumir esta concepción del mundo, tan vigente y necesaria ahora, cuando estamos enfrentando la mayor crisis

² Mito de la creación en la Biblia. Dios crea a imagen y semejanza al hombre y luego de una costilla de él a la mujer, como ayudante y complemento (Génesis, 1: 26).

económica, energética, alimentaria y climática mundial, generada por la explotación capitalista y la irracional depredación e irrespeto a la naturaleza o *Pachamama*.

Avanzando en nuestra exposición, abordemos el significado del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir en nuestros pueblos para conocer, por lo menos en líneas generales, los principios fundamentales que lo sustentan. Este esfuerzo también es un imperativo político que debe evitar que se lo vacíe de sus contenidos por intereses extraños.

¿Qué es el Sumak Kawsay en la concepción andina?

Decíamos que el *Sumak Kawsay* ha sido traducido al castellano como Buen Vivir. Esta traducción me parece deficiente porque este concepto viene del *Runa Shimi* o *Kichwa* y compuesto por dos términos: *Sumak* que significa plenitud, grandeza, excelencia, magnificencia y belleza (Grimm 1896, Guzmán 1920, Aguiló 2000); y *Kawsay* que significa vida, existencia, conducta, sustento. Es decir, literalmente, *Sumak Kawsay* sería vida en plenitud o existencia plena, bella.

En *Runa Shimi* existe el término *Alli* que significa bien; literalmente, *Alli Kawsay* sería Bien Vivir, en el sentido moral y de la satisfacción de las necesidades. No es lo mismo *Alli* que *Sumak*; por tanto, *Sumak Kawsay* va más allá del Buen Vivir; es un estado de vida, una cualidad que se construye y trasciende.

En este sentido es necesario preguntarse ¿qué es la vida, cómo se construye una existencia en plenitud o *Sumak Kawsay*? Podemos dar entonces algunos indicios en base a la observación de las formas de vida de las comunidades *kichwas*. La vida se construye en comunidad, cultivando una vida equilibrada, complementándose y relacionándose, sosteniendo el “tejido cósmico, del cual el ser humano no es más que una hebra” (Seattle, 1854).

Como ya hemos dicho anteriormente, es necesario recurrir a los mitos fundantes para extraer de ellos sus estructuras de pensamiento y el orden del cosmos. Nuestros mitos fundacionales hacen referencia a los dioses, en plural, no en singular; específicamente a la existencia de dos dioses que se interrelacionan en un acto voluntario que crea y cría la vida y los seres vivos. En el caso *kichwa*, desde tiempos remotos, se hace referencia a las siguientes *wakas*³: *Yanañanca* y *Tutañanca* (caos y oscuridad), *Huallallo* y *Carhuincho*, *Cuniraya* (*Viracocha*) y *Cahuillaca*, *Mama Ocllo* y *Manco Cápac*, etc. Esta paridad también expresa el espacio geográfico (los ríos, las plantas y las montañas son seres sexuados) y en este orden se organiza también la sociedad, la política y la economía.

³ *Waka* hace referencia a sitios u objetos sagrados, pueden ser montañas, ríos, piedras, animales, plantas o inclusive los antepasados.

En síntesis, la creación y la vida se originan del par originario; todo es parido. Estas entidades son diversas, pero complementarias. La concepción de la totalidad no es un universo, sino un *pariverso*. Por tanto, insisto en que esta visión cosmológica concibe al ser humano como un componente más de la naturaleza, y no como la cúspide de la creación, destinado a dominarla.

En una relación paritaria, no se puede establecer una relación vertical e impositiva si los dos se necesitan para complementarse; por tanto, estas relaciones se establecen respetando al otro, asumiendo al otro como un interlocutor, un igual, estableciendo acuerdos que proporcionalmente buscan un equilibrio. De aquí se derivan principios ordenadores y cognoscitivos como el de complementariedad, vincularidad, relacionalidad, reciprocidad y proporcionalidad.

La búsqueda del equilibrio evita “el dominio” sobre el otro, la apropiación material y, por tanto, la explotación y las enormes diferencias sociales. La vida, entonces, es producto del equilibrio; lo mismo que social, económica y políticamente se expresa en el *ayni*, o en las relaciones de reciprocidad (principio que consiste en saber dar para recibir).

Esta práctica cultural es una “obligación” social ética, que se constituye en la columna vertebral de la vida de los pueblos indígenas. Por ello, reciprocamos ritualmente a la madre tierra, a las montañas, a los animales, a los antepasados, etc., porque ellos contribuyen o han contribuido a asegurar la vida.

En términos políticos, la autoridad y liderazgo social se alcanza en la medida que más retribuyo; de esa manera aseguro y garantizo mi subsistencia. En otras palabras, mientras más doy, más recibo, más prestigio alcanzo y más poder tengo en las sociedades *kichwas*. La pobreza es asociada a la soledad, al aislamiento, al desligamiento y desarraigo de la comunidad. Una persona sola es pobre, porque esta imposibilitada de reciprocitar; el término *kichwa* que designa esta situación es *wakcha*, que literalmente quiere decir huérfano. De la misma forma, la unicidad, el uno, o *chulla* en *kichwa*, es absolutamente inútil, inservible.

Podemos definir entonces el *Sumak Kawsay* como una forma de vida plena, equilibrada, sana, armónica y modesta en los planos individual y social; es un sistema de vida consciente que mantiene y cultiva relaciones de equilibrio y armonía con la naturaleza que le permiten al ser humano alcanzar una existencia en plenitud.

Posiblemente, nos permita comprender mejor, el siguiente cuadro comparativo en el que se señala los principales elementos que distinguen la economía capitalista y la economía de la reciprocidad que presentamos a continuación a manera de ilustración.

Visión capitalista	Elementos del <i>Sumak Kawsay</i>
<p>Propiedad privada como valor fundamental.</p> <p>Acumulación y crecimiento económico.</p> <p>Sujeto económico, e individuo, individualismo egoísta.</p> <p>Consumismo.</p> <p>Mercado como mecanismo regulador económico, social y político.</p> <p>La naturaleza, la sociedad y la persona son un recurso del capital (propiedad); entran en el ciclo de compra-venta.</p> <p>La finalidad de la producción es la ganancia.</p> <p>Lógica (racionalidad) costo-beneficio.</p> <p>La producción no responde a las necesidades reales sino a las del capital.</p> <p>Es un proyecto civilizatorio (universalidad).</p>	<p>El sujeto económico colectivo que busca beneficio social.</p> <p>Complementariedad; aprovechamiento de recursos naturales y trabajo comunitario o colectivo.</p> <p>La valoración de las relaciones comunitaria en el uso de los bienes.</p> <p>Abstención de la acumulación y ritualización de la quema excedente.</p> <p>Armonización con el entorno y la naturaleza.</p> <p>Intercambio simbólico y ritual (prima el valor de uso).</p>

Las políticas públicas interculturales como instrumento idóneo de relación con el Estado

Con respecto a las políticas públicas interculturales, como es evidente, implican el conocimiento profundo de las cosmovisiones, saberes y conocimientos culturales de los pueblos indígenas, de sus necesidades y de las estrategias adecuadas para su implementación. Caso contrario, se tiene el riesgo de que las políticas públicas, a pesar de que tengan el propósito de resolver una situación grave, más bien la empeoren.

En la actualidad las políticas públicas no pueden ser entendidas como una actividad de expertos. La actual Constitución, por lo menos en el caso ecuatoriano, establece que las políticas públicas serán formuladas de manera participativa y los ciudadanos también serán actores de todo el proceso de su implementación.

En el marco de estos avances, amerita redefinir a las políticas públicas como la formulación de objetivos de mediano y largo plazo, que están orientadas a resolver problemas concretos, en realidades sociales y culturales diversas, que requieren de la participación social. Estas políticas deben ser de obligatoria aplicación, para lo cual deben tener un soporte legal, esto es, una ley o decreto presidencial. Se debe establecer con claridad la institución responsable o instituciones responsables. Y, fundamentalmente, se debe contar con los recursos

necesarios y oportunos para implementar los planes y programas que concretizan la política pública.

En sociedades como las nuestras, ricas en diversidad cultural, el enfoque debe ser intercultural, pertinente culturalmente; y el marco jurídico político deben ser los derechos humanos y colectivos reconocidos en los instrumentos internacionales y en las constituciones y leyes nacionales. Además, es necesario asegurar la participación permanente de los pueblos, a través de observatorios que monitoreen, evalúen y redefinan las políticas públicas.

Finalmente, en nuestras sociedades, en las que están vigentes relaciones coloniales, se reproducen de variadas y creativas maneras relaciones de dominación. Así, toda actividad social, política y científica que entre en la lógica cultural dominante se la considera buena y civilizada; y los pueblos indígenas se encuentran en el estadio inferior, salvaje y arcaico, por ello son perseguidos, violentados u ocultados. En consecuencia, a partir de nuestros esfuerzos, fortalecemos las instituciones y conocimientos de la cultura dominante y debilitamos la del dominado. En el caso de la salud, por ejemplo, al incorporar e institucionalizar, en la formalidad del sistema de salud oficial, los saberes y las instituciones indígenas, en vez de fortalecerlas ¿no las estamos debilitando? Queda planteada la interrogante, fundamental para elaborar políticas públicas interculturales.

Bibliografía

- Aguiló, Federico (2000): *El idioma del pueblo* Puquina, Amauta Runacunapac, Quito.
- Génesis. La Sagrada Biblia*, Conferencia Episcopal Española, Madrid, 2010.
- Grimm, Juan M. (1896): *La lengua quichua: dialecto de la República del Ecuador*, Herder, Friburgo de Brisgovia.
- Guzmán, Manuel (1920): *Vocabulario de la lengua quichua cual se habla hoy en la República del Ecuador*, Prensa Católica, Quito.
- Lajo, Javier (2005): Qhapaq Ñan. *La ruta inka de sabiduría*, Amaro Runa, Lima.
- Seattle, Jefe (1854): *Carta del Jefe Seattle al Presidente de los Estados Unidos*, Versión de Ted Perry.



Blanca Chancosa

María Blanca Chancoso Sánchez

(Cotacachi, Imbabura, Ecuador, 1955)

Ecuatoriana. Indígena *kichwa otavalo*. Bachiller en Ciencias de la Educación. Ha ocupado diferentes cargos dentro del movimiento indígena ecuatoriano. Fue fundadora y dirigente de ECUARUNARI y CONAIE y Directora de la Escuela de Formación de Mujeres Líderes “Dolores Cacuango”. Entre sus publicaciones sobre Buen Vivir destaca el artículo “*Sumak Kawsay* desde la visión de la mujer”, publicado en 2010 en el número 453 de la revista *América Latina en Movimiento*.

“El Sumak Kawsay desde la visión de mujer”¹

Blanca Chancosa

(2010)

En los últimos años nosotros hemos logrado posicionar el *Sumak Kawsay*, término que podría ser llamado una utopía, porque lo que reclama y propone, es la lucha constante por la igualdad. La propuesta del *Sumak Kawsay* es incluyente, tiene en cuenta mujeres, niños, ancianos, indios, afros, mestizos, es para toda la sociedad. Más bien pueden traducirla desde su idioma y desde su cultura. Esa palabra no es sólo para indígenas porque está en nuestro idioma, miremos más bien la interpretación que cada uno le puede dar en el marco del cambio para alcanzar el Buen Vivir.

El *Sumak Kawsay*, desde la traducción literal, sería la vida en plenitud, la excelencia, lo mejor, lo hermoso. Pero ya interpretado en términos políticos, es la vida misma, una mezcla de quehacer y voluntades políticas que significan cambios para que no le falte el pan del día a la gente, y para que no haya esas desigualdades sociales de hombres y de mujeres. El *Sumak Kawsay* es el sueño no solo para los indígenas, sino también para todos los humanos.

Cuando hablamos del *Sumak Kawsay* no se trata de regresar a un pasado, porque tampoco podemos decir que éste ha sido perfecto, pero sí tuvimos y vivimos el *Sumak Kawsay*. Parte de ello ha permitido que hasta hoy sobrevivamos estos 518 años de marginación, de discriminación, de desigualdad, y de racismo, porque hemos vivido parte de esto desde lo colectivo y lo comunitario. No tenemos las tierras como antes, porque se han dividido en el minifundio, pero de alguna manera ha habido esa solidaridad y esa reciprocidad que nos ha permitido pervivir a través de la lucha y la resistencia.

Principios del Sumak Kawsay

La reciprocidad, la solidaridad, la igualdad, el respeto mutuo en la diversidad, el apoyo conjunto en todos los espacios y momentos, son parte del *Sumak Kawsay*. En las comunidades la reciprocidad está, por ejemplo, en el trabajo de la chacra, en el momento de la cosecha, cuando se presta la mano al

¹ Chancosa, Blanca (2010): “El *Sumak Kawsay* desde la visión de la mujer”, *América Latina en Movimiento. Alternativas Civilizatorias: los viejos nuevos sentidos de humanidad*, 453: 6-9. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

uno y en la próxima se vuelve a acompañar. También en caso del matrimonio, de un duelo, de un parto, o de una enfermedad, llega el vecino y comparte la comida, una manta, o lo que sea. La reciprocidad está en la forma de visitar, de hacerse presente mutuamente.

En la construcción de una casa es aun mayor el apoyo, porque no solo vienen a prestar la mano para construir, sino que traen hasta materiales y alimento. Si ven muy atareada a la familia que está construyendo, llegan los vecinos con cuchillo en mano para ayudar a pelar las papas y se ofrecen a hacer lo que sea necesario. Así la reciprocidad es permanente.

Junto con la reciprocidad está la solidaridad, que si usted vino, bueno yo me quedo en deuda, pero aparte de eso, la solidaridad, es de expresión y de acompañamiento en todo momento: en el dolor y en la alegría. Es identificarse con el sentir del otro de todas las formas posibles. Eso es importante porque de lo contrario nos individualizamos también. Hay que retomar en el *Sumak Kawsay* este principio de solidaridad.

También la complementariedad es clave para el *Sumak Kawsay*. Las mujeres hemos sido tratadas como un apéndice del hombre, porque según se dice fuimos creadas de la costilla del hombre, por esto ellos creen que nosotras solo estamos para servirlos, atenderlos y/o ir de acompañante sin voz ni derechos. En las culturas sucede lo mismo, unas se imponen y buscan homogenizar a las otras. La complementariedad es tratarse en igualdad de condiciones, es lavar la cara con las dos manos, es ayuda mutua. También es romper la imposición, el egoísmo y la individualidad. Es el aporte de lo que le falta al otro, no es ser el bastón del otro ni la escalera del otro, y menos, las peonas del otro. Es apoyarse mutuamente para resolver, desarrollar e impulsar sueños conjuntos.

Vivir en comunidad

Vivir en comunidad no es solo por el hecho de estar compartiendo el mismo lugar geográfico ni por la relación sanguínea que tengamos, es la vida colectiva de sentirse identificado y familiarizado en un conjunto. Eso permite compartir alegrías, pero también la preocupación mutua de cómo ir avanzando en forma colectiva y sentirse parte del mismo árbol como pueblo.

Ahora bien, la comunidad no interfiere la vida personal. Al contrario, hay un respeto mutuo en ese sentido, porque lo comunitario no significa uniformar ni colocar un solo patrón de vida. Es una vida colectiva que busca avances en conjunto y desde ahí compartimos. Cabe resaltar, que en la comunidad hay normas regidas por autoridades propias, las cuales se deben respetar, siempre y cuando defiendan el bien común.

Respetar la diversidad

Vivir en diversidad es reconocer la historia y la cosmovisión del otro, reconocer mi historia desde el respeto mutuo, luchar por los mismos derechos por la vida desde la diversidad en igualdad de condiciones, que es parte del *Sumak Kawsay*. También permite hermanarnos aun siendo de diferentes pueblos. Pero la falta de reconocernos como diversos ha abierto brechas en las que se crea gente de primera y gente de segunda, y hemos vivido mucho tiempo distanciados, recibiendo tratos injustos por desconocimiento del idioma. Para alcanzar el *Sumak Kawsay* desde la diversidad debemos trazar políticas con iguales oportunidades a partir de lo diverso.

Para alcanzar el *Sumak Kawsay* en el país es importante romper con las viejas estructuras y con el acaparamiento de la élite, y reconstruir un Estado integrador con una política de redistribución de las riquezas, con políticas de desarrollo, con políticas económicas y sociales para el conjunto de la sociedad. El *Sumak Kawsay* está unido a la plurinacionalidad y esto es desarrollar políticas para avanzar en el marco de la diversidad, en igualdad de condiciones para todos y para todas.

La Pachamama

Para los pueblos, la *Pachamama* es vida, es como el vientre de nuestra madre, ella nos abraza, nos alimenta, nos da trabajo, en ella encontramos la alegría, por eso hay que cuidarla, hay que quererla, porque es la vida misma. Durante mucho tiempo la *Pachamama* ha sido maltratada, saqueada y desnudada, por la voracidad del modelo económico y hoy se encuentra enferma, muestra de ello tenemos el cambio climático y los desastres naturales como los ocurridos en Haití y en Chile. Hoy estamos en alerta naranja en el mundo, por no haber comprendido el dolor de la *Pachamama*.

Lo anterior exige que las políticas globales deban ser redireccionadas en la búsqueda de la reparación al daño causado a la *Pachamama*. De otro lado, nosotros tenemos la responsabilidad de ayudar a sanar esa enfermedad, puede ser con la forestación y reforestación, con el cuidado de los páramos, del agua y de los animales. También evitando las erosiones para sentir el aire y el calor del sol que nos da la vida, sin que sean interrumpidos con las políticas extractivistas que alteran la armonía de la *Pachamama*.

La plurinacionalidad

La plurinacionalidad la concebimos desde la igualdad en la diversidad. Significa reconocer derechos y políticas para todos y para todas. Si no hay políticas

desde la diversidad entonces no hay plurinacionalidad. Si no hay políticas donde reconozcan derechos en igualdad de condiciones, no habrá plurinacionalidad. Tiene que haber el derecho de pueblos, de humanos, de individuos, con iguales oportunidades. Además, hay que romper con los monopolios, hay que combatir el racismo, hay que acabar las injusticias, administrar la justicia con visión plurinacional, reconocer y respetar los territorios de los pueblos indígenas, y permitir el desarrollo de los pueblos desde la diversidad.

La plurinacionalidad no divide al país, exige el reconocimiento de todos los pueblos que existimos, y es hacer la verdadera democracia. Es construir el poder del pueblo. La plurinacionalidad no es solamente de los indígenas, pero con las particularidades que hemos exigido, por primera vez podríamos estar en igualdad de condiciones. Nadie queda excluido en esto y en realidad se puede ejercer con tranquilidad desde la educación, la salud y en todos los ámbitos. Tampoco se trata de nombrar un ministro indio, un ministro afro o un ministro no indígena para decir que ya tenemos un Estado Plurinacional, cuando la política base, las leyes, los reglamentos y la agenda, están tratadas solamente desde la visión uninacional.

Por más ministra india o afro que esté integrando el Gobierno, no puede aplicar la política plurinacional, ni tampoco en la comunicación y en la educación, si está desde esa visión. Nosotros somos parte del Estado, pero somos diversos como pueblos, no solamente por la vestimenta.

Hay culturas, hay historias y hay espacios territoriales a los que se les debe permitir el desarrollo de esos entornos. Tiene que haber una política que permita responder a cada uno de éstos, y tiene que estar transversalizada en todo el quehacer político, para que facilite el desarrollo en cada departamento, en cada ministerio, en todos los ámbitos.

Las mujeres en el Sumak Kawsay

La excelencia, la plenitud, la felicidad, la alegría, la belleza eso es *Sumak*. ¿Cómo puedo ser feliz si no tengo trabajo?, ¿si mi papá y mi marido emigran?, ¿si no puedo educar a mis hijos?, ¿si no tengo que comer? Así no puedo tener alegría porque estamos enfermos. Para las mujeres es muy importante el *Sumak Kawsay* unido a la *Pachamama*. Las mujeres como humanas somos dadoras de vida, no solo porque parimos sino porque hacemos crecer a ese nuevo ser. Nosotros somos parte y estamos dentro de ese vientre que es la *Pachamama*. Aquí la exigencia es reconocer la vida para todos, pero también con el ejercicio de derechos: iguales oportunidades y espacios para hombres y mujeres.

Hasta los horarios de trabajo tienen que cambiar en el caso exclusivo de las mujeres para llegar al *Sumak Kawsay*, porque una mujer que está dando de lactar a su hijo, que debe dejar la comida hecha para salir a trabajar, no puede

llegar a la misma hora que los demás. La participación política para las mujeres se debe tener en cuenta, pero también estas particularidades que nos permitan seguir siendo mujeres con nuestras responsabilidades.

Tampoco queremos causar problemas entre hombres y mujeres, que se ven cuando una mujer avanza en un liderazgo. Suelen haber rupturas familiares y eso es lo que queremos evitar, pues no queremos causar la desintegración familiar. Entonces toca hacer una adecuación hasta en la educación, en la salud y en los horarios de trabajo, porque de lo contrario, para la mujer no llegaría el *Sumak Kawsay*.

Somos conscientes que las mujeres, por las responsabilidades propias, no hemos tenido las mismas oportunidades que los compañeros, ni tiempo, ni espacio para estar en iguales condiciones de conocimiento. Esto no quiere decir que las mujeres no estemos capacitadas ni tengamos nuestra inteligencia. Sin embargo, en la experiencia que hemos tenido en la formación con mujeres, nos han hecho sentir que podemos estar un poco atrás de los hombres, aunque hemos caminado juntos en el trabajo de la comunidad y en las movilizaciones. Como que los hombres caminan más rápido, por el tiempo que se han dado para conocer mejor y participar en reuniones.

Además, por la misma facilidad que los padres les han dado para que se eduquen y avancen hasta el colegio, mientras la mujer llega hasta cuarto grado, porque solo importa que sepa leer. Aunque hoy en día hemos ganado el reconocimiento de ciertos derechos como la participación en los espacios de trabajo y de liderazgo. También el reconocimiento de ciertas leyes que benefician a la mujer y a la familia, pero no están siendo aplicadas debidamente. Hace falta una mayor sensibilización y concienciación en los compañeros hombres.

El cambio lo esperamos de la nueva generación, por eso creemos importante la formación en conjunto con la familia. Compartir qué sentimos las mujeres y los hombres, para superar esas situaciones del tiempo y del espacio, y de responsabilidades familiares conjuntas, para que nos sintamos en iguales condiciones. Las mujeres debemos participar porque tenemos opiniones y podemos reforzar las agendas que se están planteando dentro de un movimiento, al menos si culturalmente decimos que está compuesto por niños, hombres, mujeres y jóvenes.



Mónica Chuji

Mónica Patricia Chuji Gualinga

(Sarayaku, Pastaza, Ecuador, 1973)

Ecuatoriana. Indígena *kichwa* amazónica (de padre *shuar*). Licenciada en Comunicación Social y Bachiller en Comercio y Administración y Ciencias Sociales. Ha sido consultora de organismos internacionales, dirigente de bases y asesora de diversas organizaciones del movimiento indígena (FONAKISE, COICA, CONAIE y CODENPE), Secretaria Nacional de Comunicación de la Presidencia de la República, Asambleísta Constituyente por Acuerdo País y Presidenta de la Mesa 5 de la Asamblea Constituyente sobre Recursos Naturales y Biodiversidad y Vicepresidenta de la CONFENIAE. En materia de Buen Vivir destaca su conferencia “*Sumak Kawsay* versus desarrollo”, dictada en Oviedo (España) en 2010 y publicada por el Mirador de Apoyo a los Pueblos Indígenas y la ponencia “Modernidad, desarrollo, interculturalidad y *Sumak Kawsay* o Buen Vivir”, presentada en 2010 en el *Foro Internacional sobre Interculturalidad y Desarrollo* celebrado en Colombia.

“Sumak Kawsay versus desarrollo”¹

Mónica Chuji

(2010)

¿Qué significa el Sumak Kawsay?

El *Sumak Kawsay* un concepto *kichwa* que significa vivir en armonía, en plenitud, buen vivir.

Una traducción de un concepto *kichwa* o de cualquier concepto ancestral de cualquier pueblo nunca implicará todo lo que significa ni la dimensión.

Los pueblos indígenas igual que toda sociedad tenemos nuestras propias visiones del mundo, nuestras propias prácticas de convivencia, nuestras propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, culturales, nuestros propios códigos de ética, nuestros principios y valores, y, hemos creado formas propias de supervivencia y resistencia ante muchas adversidades que nos han permitido seguir existiendo hasta la actualidad

Los pueblos indígenas como sociedades también hemos construido mediante la práctica, la experiencia y la enseñanza ancestral y de manera oral, conceptos de vida que ha empezado a insertarse en los debates públicos, y en algunos textos constitucionales como una opción de vida.

El *Sumak Kawsay* (vida en armonía o Buen Vivir) en el mundo indígena, y de manera concreta, significa tener una tierra y un territorio sano y fértil; significa cultivar lo necesario y de forma diversificada; preservar, cuidar mantener limpios los ríos, los bosques, el aire, las montañas, etc.; significa tener un territorio manejado colectivamente, una educación en base a valores propios y una comunicación constante; significa también regirse por un código de ética y el reconocimiento y respeto a los derechos de los demás; además implica decidir de manera colectiva las prioridades de cada pueblo o comunidad.

Los principios en que se sustenta el *Sumak Kawsay* (vida en armonía o Buen Vivir) son el respeto mutuo a los seres que nos rodean y el respeto a las instituciones ancestrales creadas para normar la vida comunitaria; todo ello está basado en principios ancestrales.

¹ Chuji, Mónica (2010): “*Sumak Kawsay versus desarrollo*”, Conferencia impartida en VI Encuentro de la Coordinadora Asturiana de ONGDs, Universidad de Oviedo, 06/11/2010. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

El *Sumak Kawsay* es un concepto muy atávico, creado a través de la práctica y la experiencia de vida de los pueblos indígenas. El *Sumak Kawsay* no es un producto, no es cuantificable, no es acumulable, no tiene un valor monetario; al contrario, es un estado del ser y estar, de manera individual y colectiva, y de su entorno, en el mundo.

El *Sumak Kawsay* es el objetivo central de los planes de vida diseñados por los pueblos indígenas. Se basa en los principios de la equidad, la solidaridad, la reciprocidad, la disciplina, el respeto, el reconocimiento de la diferencia, la conservación y, sobre todo, el reconocimiento de que somos parte integrante de la naturaleza, que somos parte de la biodiversidad y que desde esa perspectiva tenemos la responsabilidad de cuidar nuestro habitat.

El *Sumak Kawsay* es un concepto y una propuesta que nace en un momento en que en el “sistema mundo”, o la “globalización”, continúa con su propósito de conseguir el crecimiento económico y el desarrollo; nace en un momento en que, además, como efecto del desarrollo, el planeta está en crisis, se ahondan las inequidades y las consecuencias las pagamos todos y todas.

El *Sumak Kawsay* (vida en armonía o Buen Vivir) sale a la luz del día como una opción para reemplazar a las viejas nociones de desarrollo y crecimiento económico. Es un concepto que, por primera vez en la historia, se ha insertado en los textos constitucionales de dos países y que se está empezando a utilizar en Bolivia y Ecuador.

El *Sumak Kawsay* (vida en armonía o Buen Vivir), como un nuevo referente para el desarrollo y el crecimiento económico, como crítica y alternativa, es una de las propuestas más importantes y profundas en el contexto de la globalización.

En efecto, las dos Constituciones reconocen el *Sumak Kawsay* como un objetivo a alcanzar y esto ha roto una tradición liberal, que caracterizaba a las constituciones de los dos países, para incorporar una propuesta alternativa que nace desde las tradiciones de los pueblos indígenas.

En el caso ecuatoriano, en los debates sobre la nueva Constitución, junto a los Derechos de la Naturaleza y el Estado Plurinacional, ahora se ha incorporado el *Sumak Kawsay* como nuevo deber-ser del Estado Plurinacional y la sociedad intercultural ecuatoriana.

Es la primera vez que una noción que expresa una práctica de convivencia ancestral respetuosa con la naturaleza, con las sociedades y con los seres humanos, se posiciona de manera visible en el debate político y se inscribe con fuerza en el horizonte de posibilidades humanas.

El *Sumak Kawsay* (vida en armonía o Buen Vivir) entra en el debate público porque es una concepción de la vida que cuestiona el individualismo, la búsqueda del lucro, la relación costo-beneficio, la utilización de la naturaleza, la relación estratégica entre seres humanos, la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana...

El *Sumak Kawsay* expresa una relación diferente entre los seres humanos y con su entorno social y natural, puesto que incorpora una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia como con la naturaleza.

El *Sumak Kawsay* contradice a la teoría económica y al paradigma cartesiano del hombre como “amo y señor de la naturaleza”, que asume a la naturaleza desde un ámbito externo a la historia humana y, por tanto, presenta al ser humano individual muy alejado de la naturaleza; esa concepción, impuesta hoy en día, esta pasándonos una factura muy cara.

El *Sumak Kawsay* (vida en armonía o Buen Vivir), al contrario, recupera el sentido de pertenencia de los seres humanos de manera individual y colectiva a la naturaleza y, por tanto, descarta aquello de que somos dueños absolutos de la naturaleza y, más bien, reafirma que somos parte inseparable de ella.

El *Sumak Kawsay* (vida en armonía o Buen Vivir) propone que la naturaleza ya no sea vista como factor productivo ni como fuerza productiva, sino como parte inherente al ser social. El *Sumak Kawsay* propone otras formas de concebir y de actuar en nuestro entorno. El *Sumak Kawsay* pone en cuestionamiento las teorías del desarrollo, que en el pasado propusieron la existencia de países “desarrollados” y países “subdesarrollados” (o “en vías de desarrollo”) e, incluso, recomendaban recetas para superar ese estado de subdesarrollo. La receta se centraba en profundizar la explotación de la naturaleza, la reducción de derechos y la mercantilización de la mano de obra. Cabe recordar que esa propuesta o esa categoría impuesta de “subdesarrollo” aun está vigente en la actualidad.

En este contexto, el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) se diferencia del concepto de “desarrollo” porque no contempla, como prioridad número uno y como principio y fin, la acumulación monetaria a partir de la explotación indiscriminada de la naturaleza.

Las dimensiones del Sumak Kawsay

El *Sumak Kawsay* comprende una dimensión filosófica-espiritual y ética, una dimensión política y de autodeterminación, una dimensión jurídica, una dimensión económica, una dimensión productiva, una dimensión de derechos,

una dimensión cultural, una dimensión ambiental, una dimensión comunicacional, una dimensión material...; en definitiva, una dimensión holística que permita a la Humanidad tener una vida equilibrada y armónica.

El *Sumak Kawsay* tiene una dimensión filosófico-espiritual y ética porque nace de las más profundas convicciones de vida colectiva basada en una relación inseparable, respetuosa y armónica con la naturaleza; porque en la naturaleza está la fuerza y el sustento de toda creación humana; porque en ella vivimos y de ella dependemos. Así, por ejemplo, debemos respeto a todas las vidas existentes en la naturaleza, desde los seres más pequeños hasta los más grandes.

El *Sumak Kawsay* tiene una dimensión política y de autodeterminación porque depende de decisiones políticas consensuadas y colectivas que generen orientaciones y seguridades en función del bienestar de la colectividad. Esta dimensión implica que todos los pueblos y naciones tengamos la posibilidad de decidir nuestro propio destino en un marco de respeto a los derechos humanos individuales y colectivos. Sin la autodeterminación, seguirá en vigencia aquella práctica de dominados y dominadores. Por ejemplo, una decisión política colectiva comunitaria puede hacer que nos mantengamos férreamente unidos para defender la salud del planeta; de igual manera, otra decisión política puede hacer que se profundice la práctica económica extractivista sin visualizar alternativas, con lo cual se estaría sentenciando aún más al planeta.

El *Sumak Kawsay* está conectado con la dimensión jurídica porque depende de normas jurídicas que permitan la convivencia, el respeto y la armonía con el entorno. Los pueblos indígenas siempre hemos elaborado normas de convivencia y de respeto entre la colectividad, así como hacia la naturaleza. Cuando se han dado transgresiones a las normas acordadas se aplican mecanismos de reparación o compensación de acuerdo a la gravedad del cometido. En el caso de abuso o irrespeto a la naturaleza se conoce también que habrá consecuencias o reacciones de la naturaleza.

El *Sumak Kawsay* está conectado con la economía porque asume y respeta todas las formas y prácticas económicas y, particularmente, aquellas formas que no explotan a los seres humanos y que ven en la naturaleza una fuente de vida finita y, por ende, agotable si no se racionaliza. Para el *Sumak Kawsay* la economía se transforma en medio para poder resolver los problemas económicos, y no se convierte la economía en un problema para la convivencia humana.

El *Sumak Kawsay* se relaciona con la producción porque promueve una producción diversa, sana, suficiente; que no sobre ni falte; que haya para compartir, para comerciar y para el autoconsumo; que haya un precio justo que no perjudique ni afecte al productor ni al que adquiere el producto; que no haya

explotados ni explotadores, solo personas o colectividades que hacen un intercambio justo.

El *Sumak Kawsay* y los derechos humanos universalmente reconocidos, en el contexto moderno, se relacionan porque parte del respeto estricto a todos los derechos humanos. Derecho a la vida, derechos económicos, sociales y culturales, derechos civiles y políticos y derechos colectivos. Para tener un Buen Vivir se requiere que todos estos derechos sean ejercidos de manera colectiva e individual y que los Estados se encaminen a trabajar en función de los derechos y no en función de los mercados.

La dimensión cultural del *Sumak Kawsay* se sustenta en el reconocimiento, en la valoración, en el respeto y, fundamentalmente, en el diálogo de saberes, y con ello en una verdadera interculturalidad. La dominación cultural o la imposición cultural no van con la visión de *Sumak Kawsay*.

El *Sumak Kawsay* está conectado con la dimensión ambiental, entendida esta como la biodiversidad, los bosques, el agua, las montañas, los animales, el aire y todo cuanto nos rodea. Los derechos de la naturaleza son una expresión del respeto y la necesidad de encontrar puntos de equilibrio con la naturaleza. Los derechos de la naturaleza están reconocidos en el caso de Ecuador en la nueva Constitución, lo cual abre el camino para el respeto mutuo. Un ambiente sano nos permitirá tener una vida sana.

El *Sumak Kawsay* se nutre de una buena educación y comunicación y, con ello, garantiza la transmisión de conocimientos, saberes y valores de generación en generación y su articulación con otros conocimientos. La educación ha de estar en función de la sociedad y de los intereses comunes y ha de ser una educación que valore los saberes de todas las culturas.

Finalmente, la dimensión material también está contemplada en la visión del *Sumak Kawsay* porque se requiere de los aparatos e instrumentos necesarios que nos faciliten la convivencia, la comunicación, el entendimiento y el respeto entre todos y todas. Lo material no está para dominar a la naturaleza, ni para destruirla, sino para que nos ayude a cuidarla y a entendernos los unos y los otros.

En definitiva, el *Sumak Kawsay* propone, en primer lugar, recuperar el sentido y la relación intrínseca entre los seres humanos y la naturaleza que nos rodea. Esa relación parte de reconocer que en el mundo existimos sociedades diversas y que, por tanto, debe existir respeto a las diversas visiones y prácticas. Por ejemplo, debemos reconocer que existimos millones de seres humanos, alejados de las figuras del consumidor, de los mercados libres, competitivos y de la mercancía; seres humanos cuyas coordenadas de vida las establecemos desde la ética; seres humanos que pertenecemos a pueblos diversos con una memoria de relacionamiento atávica, ancestral, diferente a la razón liberal.

El *Sumak Kawsay* propone rescatar la unidad del hombre con su entorno, porque su alejamiento está provocando una de las crisis más graves y profundas que pone en peligro a toda la existencia humana sobre la Tierra. En la perspectiva del mercado no hay posibilidades de frenar el cambio climático y el calentamiento global. Llegará un día en el que la humanidad tenga que optar entre la vigencia de los mercados capitalistas o su propia pervivencia.

Frente a ello creo que, el *Sumak Kawsay* es por el momento la única alternativa al discurso del desarrollo y el crecimiento económico, porque la noción del *Sumak Kawsay* es la posibilidad de vincular al hombre con la naturaleza desde una visión de respeto, porque es la oportunidad de devolverle la ética a la convivencia humana, porque es necesario un nuevo contrato social en el que puedan convivir la unidad en la diversidad.

Los pueblos indígenas ponemos a disposición de la Humanidad los conocimientos y saberes ancestrales como una opción para salvar al planeta de la devastación provocada por el libre mercado.



Humberto Cholango

Manuel Humberto Cholango Tipanluisa

(Cangahua, Pichincha, Ecuador, 1975)

Ecuatoriano. Indígena *kichwa kayambi*. Egresado en Gestión Local y Experto Universitario en Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional. Ha sido Presidente de ECUANUARI y fundador y coordinador de la COICA. En la actualidad es Presidente de la CONAIE. En materia de Buen Vivir destaca su artículo “*Sumak Kawsay y mundo indígena*” publicado en 2010 en la obra colectiva *Pueblos indígenas, derechos y desafíos: homenaje a Monseñor Leónidas Proaño*, así como su tesis de licenciatura en Gestión del Desarrollo Local Sostenible “*Movimiento indígena del Ecuador: su participación en la Asamblea Constituyente de Montecristi y la lucha por el Estado Plurinacional*”, presentada en la Universidad Politécnica Salesiana en 2012.

“Sumak Kawsay y mundo indígena”¹

Humberto Cholango

(2010)

Quiero agradecer a la Fundación Pueblo Indio del Ecuador por la invitación que me hicieron para participar en este panel y felicitarles por los diferentes actos programados para celebrar este primer centenario del nacimiento de monseñor Leónidas Proaño.

Para los pueblos indígenas del Ecuador, para todos los *kichwa*, para la ECUARUNARI², organización de la cual fui su presidente, es una enorme responsabilidad profundizar y difundir la vida y trayectoria de monseñor Proaño porque él fue uno de los actores de nuestro movimiento indígena, ya que él también estuvo en la raíz para crear esta organización y, por consiguiente, la CONAIE³.

Compañeros y compañeras, parece que es una casualidad, una coincidencia feliz, que justamente hoy estemos aquí reflexionando sobre el Bien Vivir, y de la misma forma, en esta misma tarde, en estos precisos momentos, tanto en Lima como en La Paz, compañeros nuestros están realizando este mismo análisis. Me siento feliz porque tanto aquí como allá se está reflexionando profundamente sobre lo que significa para nuestros pueblos la raíz de todos los males que es el modelo capitalista. Pues como todos sabemos, este modelo neoliberal ha fracasado en nuestras sociedades; este modelo de Estado, que construyeron sobre nuestras espaldas y nuestro sufrimiento, ha beneficiado solamente a ciertos grupos, a ciertas castas e, inclusive, sostengo que ha sido un espacio privado que ha favorecido únicamente a unos determinados apellidos prominentes, que aparecen en la historia como los grandes personajes; y, mientras tanto, la gran mayoría de ciudadanos y ciudadanas de América Latina no estamos incluidos, y menos aún los pueblos indígenas, que ni siquiera hemos sido tomados en cuenta como ciudadanos y como culturas milenarias y diversas.

¹ Cholango, Humberto (2010): “Sumak Kawsay y mundo indígena”, en J. J. Tamayo Acosta y N. Arrobo Rodas, *Pueblos indígenas, derechos y desafíos: homenaje a Monseñor Leónidas Proaño*, ADG-N Libros, Valencia. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

² ECUARUNARI (*Ecuador Runakunapak Rikcharimui* - Despertar del Indio Ecuatoriano) es la Confederación de los Pueblos de la Sierra del Ecuador, filial de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

Muchos piensan, y más aún sostienen, que el *Sumak Kawsay* o el Bien Vivir es solamente un tema que tiene que ver con la equidad o la igualdad y nada más. No. Hablar así es reducir el concepto, porque el *Sumak Kawsay* para nosotros, para los pueblos indígenas, es la reconstrucción, o mejor dicho, la construcción de un nuevo modelo de vida, no solamente para los seres humanos, sino para todo el planeta; nuevo modelo de vida que incluye tanto lo político, como lo económico, cultural, social, ecológico y espiritual.

Para nosotros reflexionar y profundizar con todos ustedes el alcance y contenido del *Sumak Kawsay* es fundamental. Voy a exponer algunos hechos ocurridos, por ejemplo, durante las sesiones de la Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador, pues cuando este tema se debatía muchos sectores sociales y partidos políticos neoliberales sostenían que el *Sumak Kawsay* es una reflexión retrógrada, arcaica, que no tiene sentido que se la analice y, menos aún, que se la quiera introducir al interior de la Asamblea Constituyente, porque para ellos el mercado es el único poder que regula todo. Pero nosotros hemos constatado que dejar que el mercado regule todo es totalmente perjudicial para los más pobres, pues, a título de que el mercado regula todo, nos han excluido a millones de millones de personas que vivimos en la miseria.

Por esto es fundamental reflexionar sobre el alcance y contenido del “Bien Vivir”; que tiene que entenderse no solamente como una traducción del “bienestar”, como es concebido en el mundo occidental. El *Sumak Kawsay* no pretende alcanzar el bienestar occidental, no. Con el *Sumak Kawsay*, lo que estamos intentando construir, lo que está emergiendo, es una nueva concepción sobre la vida, la irrupción de un nuevo pensamiento que no tiene cabida dentro del capitalismo y del neoliberalismo; porque los supera y va más allá incluso de las concepciones socialistas; porque, como manifiesta David Choquehuanca, el Canciller de Bolivia, para el capitalismo lo más importante es el capital, para el socialismo lo más importante es el hombre; y, para estos dos sistemas, los bienes existentes en nuestra naturaleza son considerados como una mercancía; no son valorados como un complemento vital para poder construir civilizaciones y sociedades, sino que los miran solamente como un objeto, como mercancías de las que pueden apropiarse y feriarlas a cualquier precio.

Hay otras personas que también reducen el concepto del *Sumak Kawsay* cuando lo reflexionan desde el punto de vista únicamente ambiental, e inclusive sostienen que el *Sumak Kawsay* es una reflexión ecologista; y desde este concepto manifiestan que no hay que contaminar ríos, que no hay que talar árboles, que hay que conservar los ecosistemas. Pero el *Sumak Kawsay* tampoco es sólo eso.

El *Sumak Kawsay* tiene que empezar por equipararnos a todos los seres humanos y por redistribuir todos los bienes de la tierra. Por lo menos aquí, en el

Ecuador, lo estamos concibiendo como esa necesidad de reducir esas asimetrías que existen en estos momentos. Si de verdad en el Ecuador queremos llegar al *Sumak Kawsay*, el Bien Vivir, como decimos los ecuatorianos y los hermanos bolivianos, tenemos que pensar y reflexionar que este Estado, tal como está concebido e implementado, no puede continuar.

Si bien la Constitución Política ya reconoce al Estado ecuatoriano como un Estado Plurinacional, tenemos que estar claros en que “lo plurinacional” no es sólo un complemento cultural; porque estamos ante un nuevo modelo de Estado y en ese nuevo modelo de Estado no pueden mantenerse las desigualdades ni las asimetrías.

¿Qué pasa, señores, en este país? En la educación, por ejemplo, el Estado burgués, que históricamente ha privilegiado únicamente a un determinado sector de la sociedad, en estos momentos invierte 343 dólares al año en los estudiantes del sector urbano, mientras que invierte sólo 141 dólares en los estudiantes indígenas, en los niños indígenas de primaria o de básica. ¿Qué son 141 dólares para el sector rural? ¡141 dólares que no son siquiera sólo para los indígenas, sino para todo el sector rural del país! Y después nos dicen que vamos a enfrentarnos a la competencia.

En lo que respecta al agua, estamos frente a otro caso por el que, en estos momentos, estamos luchando. Ya que el 1% de ecuatorianos son dueños del 64% de los caudales del agua. 219 ríos están concesionados a empresas privadas como Coca Cola, Megamaxi, empresas hidroeléctricas privadas canadienses, americanas. Y cinco productos de agro-exportación ocupan el 78% de tierras agrícolas del país; y quienes cultivan esos cinco productos de agro-exportación no son precisamente las comunidades indígenas, no son los pequeños productores; son un pequeño grupo de poderosos representantes de la agroindustria del país que sólo producen para el exterior.

Si queremos llegar al *Sumak Kawsay*, o al modelo del Buen Vivir, no es importante llegar al bienestar al estilo occidental. Si queremos llegar al *Sumak Kawsay* tenemos que resolver estos temas, que son de enorme importancia para la vida de todos. Porque la construcción del *Sumak Kawsay* no es solamente cuestión de los indígenas, es una cuestión estructural que compete a todos los ecuatorianos y ecuatorianas.

Siempre sostengo que, con los hermanos pastores y con los hermanos sacerdotes, tanto hemos rezado, tanto hemos orado y, sin embargo, seguimos en la injusticia. Por eso hay que toparse con estos temas, que son necesarios para todos nosotros a nivel estructural. Hay que reflexionar estos temas porque, de lo contrario, la situación se va a agravar inclusive mucho más; y tenemos que entender que cuando nos topamos con estos temas fundamentales, no lo hacemos en beneficio únicamente de los indígenas, sino de toda la sociedad

ecuatoriana. Está claro que cuando desprivaticemos las aguas, no nos vamos a beneficiar solamente las comunidades indígenas, vamos a beneficiarnos millones de ecuatorianos. ¿Qué pasa, por ejemplo, con el tema del agua en los barrios populares de nuestras ciudades? En algunos sectores llega el agua a cuenta gotas y en otros ni llega, mientras en las grandes haciendas disfrutan del agua las 24 horas del día y les alcanza incluso para echarlas a los ríos.

Este modelo de injusticia es el que tenemos que terminar, pues conlleva inequidades alimentadas por la ambición humana sin medida que permite que sólo unos cuantos disfruten.

Para nosotros, el Bien Vivir es vivir en armonía con la madre naturaleza, es complementarnos totalmente con ella. ¿Qué va a pasar si un río está contaminado? Hay que verlo de forma global, porque no es solamente el agua la que está contaminada; hay más consecuencias, porque allí viven animales y peces, porque de esas aguas viven más abajo comunidades, pueblos de pesca y muchos ríos son medios de comunicación... Por otra parte, por ejemplo, si se opta por la minería, sobre todo minería a cielo abierto, se arrasan montañas, con lo cual prácticamente se desequilibran los pueblos, las nacionalidades y esto no constituye la felicidad.

Por esto estamos planteando el Bien Vivir. Estamos planteando la construcción de la felicidad para los indígenas y para todos. Y la felicidad no es tener dinero, no es tener carros. La felicidad para nosotros los indígenas es el trabajo. La felicidad para nosotros es la *minga*³; muchos de ustedes, hermanos y hermanas, conocen que cuando estamos en *minga* somos felices, en ella se respira alegría, ya que la *minga* es una fiesta, es un reencuentro que provoca la felicidad de todos quienes integramos la comunidad. Esto es precisamente lo que queremos construir, y no un Ecuador donde haya ambiciones, inequidades, injusticias; donde haya niños empobrecidos y mendigos... No, eso no queremos. Por eso hemos reflexionado y hemos planteado esta propuesta, que no es una propuesta terminada, que es una propuesta en construcción que tenemos que elaborarla entre todos; y en ese proceso estamos y tienen que confluir respetuosamente otros pensamientos, otras ideas, otras reflexiones y aportes, también de muchos teóricos, de muchos intelectuales que realizan estudios específicos y que tienen que ser debatidos.

Nosotros, desde el movimiento indígena, desde los sectores sociales, desde los sectores progresistas, estamos empeñados en darle contenido a todo esto, para evitar que desde los grupos de poder, una vez más, se apropien de nuestra propuesta. Esto lo digo porque recuerdo que el movimiento indígena planteó hace tiempo la necesidad de construir nuestra autodeterminación y

³ *Minga*: voz *kichwa* que significa trabajo compartido.

autonomía como pueblos indígenas; demanda que fue, primero, rechazada y, luego, los sectores oligárquicos y de derecha trataron de deslegitimarla y descalificarla. Pero, luego de un tiempo, ellos mismos le dieron la vuelta a nuestros planteamientos, se apropiaron de nuestra propuesta y... ¡Ahora tenemos al Señor Alcalde de Guayaquil, y a los señores de Santa Cruz en Bolivia, exigiendo autonomía!

Cuidado, no vaya a pasar después también esto con el *Sumak Kawsay*; no podemos permitir que, a título de *Sumak Kawsay*, ellos vayan a defender su riqueza e intereses personales; que, a título de Bien Vivir, ellos vayan a defender su prepotencia; que, a título de Bien Vivir, ellos vayan a defender sus nichos de poder, a los que no renuncian por nada, e impiden que el pueblo llegue a gobernar y administrar los recursos para el bien de todos.



Floresmilo Simbaña

Floresmilo Manuel Simbaña Coyago

(Tumbaco, Pichincha, Ecuador, 1971)

Ecuatoriano. Indígena *kichwa kitu kara*. Licenciado en Derecho por la Universidad Central del Ecuador. Ha sido dirigente de ECUARUNARI y CONAIE, asesor del movimiento indígena e instructor de sus escuelas de formación política, además de Secretario Técnico del Parlamento Indígena de América y miembro de la Fundación de Culturas Indígenas Kawsay. Actualmente es docente de la Escuela de Sociología de la Universidad Central del Ecuador y Presidente de la Comuna Toa Chica de la parroquia de Tumbaco. Entre sus publicaciones sobre Sumak Kawsay destaca su artículo “El *Sumak Kawsay* como proyecto político”, publicado en 2011 en el número 3, volumen 7 de *R, Revista para un Debate Político Socialista*.

“El Sumak Kawsay como proyecto político”¹

Floresmilo Simbaña

(2011)

El *Sumak Kawsay* es uno de los conceptos que provoca amplios debates tanto en ámbitos académicos como políticos. Esta irrupción no se debe únicamente a que forme parte de la estructura normativa de las Constituciones de Bolivia y Ecuador, sino también porque fue uno de los discursos fundamentales que le permitió al movimiento indígena y otras organizaciones sociales enfrentar al neoliberalismo.

Pero si queremos acercarnos a una definición, obligadamente tenemos que remitirnos a la memoria historia de los pueblos originarios, pues de ella viene; por lo que es en la combinación de estos dos procesos o tiempos en donde se deben buscar los elementos que nos posibiliten una mejor comprensión. Es preciso tener presente esto para no caer en el común absurdo de mostrar al *Sumak Kawsay* como una noción más bien cuantitativa, donde se amontonan, como si de una caja vacía se tratase, derechos, políticas, pautas morales y todo lo que se nos ocurra poner para mostrarnos amplios y originales y así asegurar que el *Sumak Kawsay* es “la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la propagación de las culturas humanas y de la biodiversidad” (Ramírez, 2010: 61).

Este debate está determinado por las circunstancias políticas del proceso constituyente del 2008 y el subsecuente proceso postconstitucional, caracterizado por las políticas adoptadas por el Gobierno de la Revolución Ciudadana para la edificación del nuevo marco jurídico e institucional del Estado y su modelo económico. En él, el movimiento indígena y el gobierno nacional enfrentan sus argumentos y propuestas, que en ningún momento se reduce a “una pelea por celo político”, menos aún por “defender espacios y privilegios” como aseguran funcionarios gubernamentales. Lo que está en juego son visiones distintas de propuestas que permitan enfrentar el modelo capitalista y construir un proceso revolucionario.

¹ Simbaña, Floresmilo (2011): “El *Sumak Kawsay* como proyecto político”, *R, Revista para un Debate Político Socialista*, 3(7): 21-26. Existe una versión posterior publicada el mismo año en Miriam Lang y Dunia Mokrani, *Más allá del desarrollo*, Abya Yala, Quito, 2011: 219-26. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

Sumak Kawsay versus neoliberalismo

Desde una perspectiva histórica, el *Sumak Kawsay* subsistió en la memoria histórica de las comunidades indígenas de la región andina como un sentido de vida, una ética que ordenaba la vida de la comunidad. Pero en tiempos de los Estados originarios no solo servía para organizar la comunidad, sino toda la sociedad, incluido el Estado. Ésta última característica, obviamente, no sobrevivió, tras la destrucción de los Estados precolombinos, con la conquista y la colonia. El *Sumak Kawsay* fue rescatado y practicado por las familias, el *ayllu* (la comunidad). Los actuales movimientos indígenas retomaron y reivindicaron este principio como perspectiva ética-civilizatoria.

Y es justamente de aquí de donde se toma para su actual elaboración como proyecto político. Durante los años de ajuste estructural, la resistencia anti neoliberal se concentra en la lucha contra los tratados de libre comercio. La movilización cuestiona el discurso neoliberal, que se presenta como una respuesta definitiva a la crisis permanente de Latinoamérica mediante la entrada incondicional al mercado mundial y la globalización. Para los neoliberales era el único camino posible para el progreso y desarrollo. Este discurso, además de sus referencias y promesas de libertad y democracia, hacía énfasis en un modelo económico de abundancia y de libre acceso a la modernización tecnológica, de flujo de alimentos, etc.

Este discurso es el que el movimiento indígena y campesino tuvo que denunciar y combatir, y alrededor del cual desplegó sus propuestas alternativas; elementos para un modelo de economía opuesto a la ofrecida por el neoliberalismo. En el caso ecuatoriano, las propuestas se movieron desde lo económico a lo agrario y desde aquí hacia la soberanía alimentaria y la reforma agraria, como condición indispensable para un modelo económico contrario al presentado por el capitalismo. Pero la idea de una reforma agraria como base de la soberanía alimentaria no podía repetir las experiencias de las reformas de los años 60 y 70 del siglo pasado, y tampoco las experiencias realizadas por los antiguos procesos socialistas. En esta necesidad de nuevas respuestas es que, el concepto que subyacía en la memoria y en el espíritu de los pueblos indígenas, se transforma en proyecto político; hablamos del *Sumak Kawsay*.

Así es como actualmente el movimiento indígena ecuatoriano promueve su propuesta de construir el Estado Plurinacional, mediante una revolución agraria para el *Sumak Kawsay*.

Estas propuestas, la Plurinacionalidad y el *Sumak Kawsay*, se desarrollaron al calor de la resistencia contra el neoliberalismo; y su fuerza y asimilación social fue tal que, en este nuevo periodo marcado por el gobierno de Rafael Correa, sobre todo en la Asamblea Constituyente, no tuvieron otra alternativa que asumirlos y consagrarlos en la nueva Constitución y en los discursos del gobierno.

Elementos para una conceptualización

El fundamento capital de la filosofía occidental es concebir al ser humano como entidad separada de la naturaleza. Una sociedad es más civilizada mientras más alejada está del mundo natural; tener cualquier percepción o relación con la naturaleza, como vínculo activo, era prueba de su barbarismo. La naturaleza es concebida como contraposición a lo civilizado, a lo humano, a la razón; por lo tanto, hay que controlarla y someterla como mero objeto de dominio y máxima fuente de riqueza.

Fuera de la órbita occidental, e incluso dentro de ella, otros pueblos tuvieron, tienen, otras concepciones. Para ellos, para alcanzar niveles altos de civilización necesariamente tenían que estar ligados a la naturaleza, porque no podían entenderse fuera de ella; sociedad y naturaleza eran, son, una totalidad, por lo tanto, concebirse “parte de” no es sinónimo de barbarie. Este es el caso de los pueblos originarios de América; para estos pueblos, *Abya Yala* no era un continente rico en recursos naturales, sino la “tierra de abundante vida”; de ahí que la naturaleza no era un recurso, sino la *Pachamana*, la “madre” de todo lo existente.

El *Sumak Kawsay* es un concepto construido históricamente por los pueblos indígenas de lo que hoy conocemos como área andina de Sudamérica. Hace referencia a la consecución de una vida plena, un vivir bien; pero, para que esto sea posible, la vida de la naturaleza y de la sociedad deben regirse bajo el principio de la armonía y el equilibrio: “en armonía con los ciclos de la Madre Tierra,... de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia” (CAOI, 2010:34). Esto involucra la dimensión social, cultural, económica, ambiental, epistemológica, política, como un todo interrelacionado e interdependiente, donde cada uno de sus elementos depende de los otros; la vida humana no puede pervivir sin la naturaleza. Por eso, dentro del *Sumak Kawsay* subyace el concepto de *Pachamama*, que hace referencia al universo, como la madre que da y organiza la vida. Por lo tanto, garantizar el Buen Vivir de la sociedad, implica considerar a la naturaleza como “sujeto”.

Bajo esta perspectiva, el Buen Vivir no depende del desarrollo económico, como dicta el capitalismo; mucho menos del crecimiento económico exigido por el neoliberalismo; pero tampoco del extractivismo. Depende de la defensa de la vida en general. Por lo tanto, el *Sumak Kawsay* no es una referencia moral individual o idea abstracta o vacía, como algunos funcionarios gubernamentales intentan imponer: “El *sumak kawsay* implica mejorar la calidad de vida de la población, desarrollar capacidades y potencialidades; contar con un sistema económico que promueva la igualdad a través de la redistribución social y territorial de los beneficios del desarrollo” (Larrea, 2010: 22). Para ellos, el *Sumak Kawsay* se reduciría a “redistribuir los beneficios del desarrollo”, por lo tanto no

sería necesario cambiar de modelo, ni destruir las estructuras reales que lo sostienen. Pero algunos son más audaces, pues intentan convencernos que es una referencia moral individual, pues se sustentaría “no solo en el ‘tener’ sino sobre todo en el ‘ser’, ‘estar’, ‘hacer’ y ‘sentir’: en el vivir bien, en el vivir a plenitud” (Ramírez, 2010: 64).

El *Sumak Kawsay*, como sistema, del brazo de los derechos de la naturaleza, exige una reorganización y nuevos enfoques en el modelo político-económico; lo que transforma a su vez, no sólo a la sociedad, sino, y sobre todo, al Estado.

No se puede pensar en sostener, o lo que es peor en expandir, la explotación petrolera, minera y de otros bienes naturales, bajo la promesa de una redistribución y una mayor participación estatal, y no darse cuenta de que con ello se sigue debilitando la economía social de los pueblos. En el caso ecuatoriano, el modelo aplicado por la Revolución Ciudadana está demostrando que, en último resultado, termina asentándose en la sobreexplotación de la naturaleza, manteniendo el vigor de las economías no productivas (financiera y comercial) y potenciado otras nuevas, como los agronegocios y agroalimentos, que son las economías que más dinámica de crecimiento tuvieron en los cuatro años del gobierno de Rafael Correa, concentrados además en dos grandes monopolios. Como es obvio, esta “nueva realidad” agrava los conflictos sociales.

Lo comunitario en el centro del Sumak Kawsay

Lo comunitario es el elemento capital de la propuesta de la plurinacionalidad, por ende, del *Sumak Kawsay*.

Existen por lo menos dos entendimientos de este concepto (y de esta realidad). Por un lado, es visto únicamente como una forma de organización social de un segmento reducido y marginal de la sociedad, básicamente rural, que se adopta como estrategia para acceder a bienes (tierra) y/o servicios (agua potable, vías de comunicación, etc.), pero que es anacrónico e ineficiente para gestionar, administrar y para la reproducción socioeconómica; así que, en último caso, se le reconoce un valor cultural aún vigente. Dentro de este enfoque, no tiene cabida lo comunitario en tanto sistema político, económico, cultural y jurídico. De ahí que el Estado le reconozca un débil respaldo institucional.

En el Ecuador, ese fue el pecado original de la legislación. Desde la primera Ley de Comunas, de 1937, se afirmaba un extendido entendimiento administrativo, con leves referencias a la propiedad y sin ningún reconocimiento de autogobierno social. Con las Leyes de Reforma Agraria de 1964 y 1973, la lógica fue la misma; se hacía una mención abstracta, meramente administrativa de la propiedad comunitaria. Pero en las políticas públicas concretas se promovía el

cooperativismo, primero; luego, la “libre asociación de productores individuales”, que en épocas neoliberales, sobre todo con la Ley de Desarrollo Agrario, de 1994, dejó en indefensión a las comunas, que se vieron obligadas a adoptar, o “transformarse” en, otras formas organizativas como medida de subsistencia.

Pero esta manera de concebir y “reglamentar” lo comunitario no provocó, a su pesar, el fin de su existencia y de su pertinencia histórica ni de lo comunitario, ni, menos aún, de lo indígena.

Aquí, entonces, surge la otra visión, aquella dada por las propias voces de los pueblos indígenas. Según escribe Luis Macas (2000), uno de sus dirigentes más destacados, la comuna es una de las instituciones vertebradoras “en el proceso de reconstrucción de los pueblos y de las naciones ancestrales [...], que se ha establecido a lo largo de [la] historia y cuya función primordial es la de asegurar y dar continuidad a la reproducción histórica e ideológica de los pueblos indios. Para nosotros”, continúa Macas, “la comuna es la *llacta*, o el *ayllu* o *jatun ayllu*. La comuna es la organización nuclear de la sociedad indígena. Desde nuestra comprensión, la institución de la comuna constituye el eje fundamental que articula y da coherencia a la sociedad indígena”.

Como podemos ver, desde este enfoque, la comuna y/o lo comunitario no se reducen a un instrumento puntal o circunstancial, sino que va mucho más allá: abarca más ámbitos de la vida, va desde lo material hasta lo histórico y subjetivo (lo cultural y lo espiritual), “es la base fundamental de concentración y procesamiento cultural, político social, histórico e ideológico”.

Siguiendo a Luis Macas (2000), en el espacio comunitario se recrea los siguientes principios: la reciprocidad; un sistema de propiedad; la relación y convivencia con la naturaleza; la responsabilidad social; y los consensos

Estos principios son normas éticas y prácticas de convivencia y de relaciones colectivas e individuales: imaginarios, ideología, el “deber ser”; es el “centro articulador de la cosmovisión indígena” y de la identidad; son parámetros cognitivos, pero también son modelos concretos y defendidos en abierta contradicción con el liberalismo capitalista y sus paradigmas de progreso y desarrollo.

Por eso el comunitarismo es uno de los principios organizadores del proyecto político de la organización nacional de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, la CONAIE. En un importante documento, redactado en 1994, y revisado en el 2007, podemos encontrar la siguiente definición:

Las Nacionalidades y los Pueblos indígenas históricamente hemos construido y practicado milenariamente el modo de vida comunitario.

El comunitarismo es el principio de vida de todas las Nacionalidades y los Pueblos indígenas, basados en la reciprocidad, solidaridad, igualdad, equidad y autogestión. Por lo tanto, para

nosotros, el comunitarismo es un régimen de propiedad y sistemas de organización económica y socio-política de carácter colectivo, que promueve la participación activa y el bienestar de todos sus miembros.

Nuestros sistemas comunitarios se han ido adaptando históricamente a los procesos económicos y políticos externos; se han modificado, pero no han desaparecido, viven y se los practica en las Nacionalidades y Pueblos indígenas cotidianamente, dentro de la familia y la comunidad.

El modelo sociopolítico que propugnamos, es una Sociedad Comunitaria e intercultural. En el nuevo Estado Plurinacional se reconocerá y fortalecerá la propiedad familiar, comunitaria, pública y su economía se organizará mediante formas comunitarias, colectivas y familiares.

Como podemos ver, el *Sumak Kawsay* no es un concepto que se puede entender por sí mismo, necesariamente está unido al de Plurinacionalidad, y éstos se encuentran directamente ligados a lo comunitario, que es la base constitutiva de ambos.

Bibliografía

- Ramírez, René (2010): "Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano", en SENPLADES, *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES, Quito, 2010.
- CAOI (2010): *Buen Vivir - Bien Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, CAOI, Lima.
- Larrea, Ana M^a (2010): "La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico", en SENPLADES, *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES, Quito, 2010.
- Macas, Luis (2000): "Instituciones indígenas. La comuna como eje", *Boletín ICCI - ARY Rimay*, 17.



Pablo Dávalos

Pablo Dávalos Aguilar

(Quito, Pichincha, Ecuador, 1963)

Ecuatoriano. Mestizo indigenizado. Economista. Ha sido miembro del Consejo Editorial del *Boletín ICCI – ARY Rimay*, Viceministro de Economía, asesor de la CONAIE y de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos y Indígenas *Amawtay Wasi*. Actualmente es miembro de CLACSO y profesor de Economía en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Prolífico autor de publicaciones sobre economía, política y asuntos indígenas. En materia de Buen Vivir destacan dos artículos de 2008 publicados en los números 110, 111 y 113 del *Boletín ICCI - ARY Rimay*, “El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo” y “Reflexiones sobre el *Sumak Kawsay* (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, elaborados en pleno proceso de redacción de la Constitución del Ecuador; y más recientemente, en 2011, ha publicado también “*Sumak Kawsay* (La Vida en Plenitud)”, un capítulo del libro coordinado por Santiago Álvarez Cantalapiedra, *Convivir para perdurar: conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*, y publicado en ICARIA, además de dos artículos en los números 6 y 7 de *la Revista Polémika*, denominados “El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y la crítica a la teoría económica como ideología” y “La necesidad de un nuevo paradigma en la economía: ¿Puede la noción de *Sumak Kawsay* ser alternativa?”.

“Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)”¹

Pablo Dávalos

(2011)

Sumak Kawsay y Estado Plurinacional

La noción de *Sumak Kawsay* (o *Suma Qamaña*, en aymara), forma parte del discurso político de los movimientos indígenas del continente, en especial del movimiento indígena de Ecuador y de Bolivia, y, en tal virtud, forma parte de su proyecto político e histórico. Esta noción que ha sido traducida como “Buen Vivir”, pero cuya acepción más pertinente sería “Vida en plenitud”, ha sido retomada y recreada desde la confirmación de las vivencias ancestrales de los pueblos indígenas y de su forma de construir tanto su socialidad como su relación con la naturaleza. En la recuperación de sus formas ancestrales de convivencia, los pueblos indígenas han encontrado, de una parte, las formas políticas de resistencia al capitalismo y a la modernidad y, de otra, las alternativas a ese mismo sistema capitalista.

El concepto de *Sumak Kawsay* también permite una mirada diferente a los pueblos indígenas que han sido inscritos en la mirada de occidente como “movimientos sociales”, y a su praxis política como “acción colectiva”. En efecto, los movimientos indígenas han sido considerados desde la academia occidental y moderna, como parte de los nuevos movimientos sociales con una agenda novedosa y susceptible de ampliar el horizonte de los derechos humanos hacia los derechos de tercera generación; sin embargo, esta definición de movimientos sociales oculta el sentido histórico de sus demandas y los convierte en un momento más del liberalismo. No solo eso, sino que desde el discurso liberal también se ha generado la noción del multiculturalismo para procesar las demandas indígenas como propuestas particulares que, a la larga, legitiman al sistema capitalista y al proyecto de la modernidad occidental. Para desmarcarse de la etnofagia del multiculturalismo, los movimientos indígenas han propuesto una forma diferente de contractualidad y de socialidad. Esta demanda de abrir la contractualidad liberal para que pueda albergar en su interior las diferencias radicales que atraviesan y constituyen a las sociedades, se expresa en su proyecto de Estado Plurinacional y su demanda de construir una forma diferente de

¹ Dávalos, Pablo (2011): “*Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)*”, en S. Álvarez Cantalapiedra (coord.), *Convivir para perdurar. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*, Icaria, Madrid, 201-14. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

relacionarse con la naturaleza y con la sociedad, de manera convivial y respetuosa, se expresa en su noción del *Sumak Kawsay* (la Vida Plena).

En el Estado Plurinacional las demandas de los derechos colectivos cambian de perspectiva porque el Estado debe reconstruirse de manera tal que la contractualidad que lo constituye jurídicamente ahora pueda incorporar las diferencias radicales que lo conforman. En ese sentido, en el Estado plurinacional los derechos colectivos pierden el sentido y la consistencia que tienen en el discurso del liberalismo, porque abren el discurso del derecho hacia horizontes que no habían sido considerados por la modernidad. En otros términos, los derechos colectivos no expresa el avance del proyecto político de los movimientos indígenas sino más bien la necesidad que tiene el liberalismo de disciplinarlos e integrarlos al proyecto capitalista, liberal y moderno.

El *Sumak Kawsay*, de su parte, es la crítica más fuerte y radical que se ha realizado a los paradigmas de crecimiento económico por la vía de los mercados, y a la noción teleológica del desarrollo como posibilidad histórica. Ambas demandas: plurinacionalidad y *Sumak Kawsay*, van de la mano, y expresan las demandas y utopías de un sujeto histórico, que amplían el horizonte de posibles humanos a la emancipación.

Es desde esa perspectiva política e histórica que debe ser visualizada la noción del *Sumak Kawsay*. Esta noción solamente puede tener sentido al interior de esa demanda de Estado Plurinacional, es decir, como una contractualidad que incorpore las alteridades radicales, y como parte de las propuestas de interculturalidad, en la perspectiva de abrir la sociedad al reconocimiento y diálogo de las diferencias radicales que la atraviesan y la conforman. Desde un Estado plurinacional y una sociedad intercultural, puede comprenderse y construirse una forma diferente de relación entre la sociedad y la naturaleza y la sociedad y sus diferencias. Esta forma de relacionamiento, que nada tiene que ver con los comportamientos de individuos egoístas que maximizan sus preferencias, puede ser adscrita a la noción del *Sumak Kawsay*.

De la misma manera que el Estado Plurinacional es la alternativa a la contractualidad liberal del Estado moderno, y la interculturalidad es la condición de posibilidad para que la sociedad pueda reconocerse a sí misma en las diferencias que la constituyen, el *Sumak Kawsay* es la alternativa al modo capitalista de producción, distribución y consumo. Es también una alternativa al mecanismo de regulación social por la vía de los mercados autorregulados, y es una forma de devolverle a la sociedad el control sobre la producción. El *Sumak Kawsay* plantea, además, una forma de relacionamiento diferente entre seres humanos en la que la individualidad egoísta debe someterse a un principio de responsabilidad social y compromiso ético, y un relacionamiento con la naturaleza en la cual ésta es reconocida como parte fundamental de la socialidad humana.

Hasta el momento, es el único discurso y práctica coherente que puede detener las derivas predatorias e inhumanas de la acumulación capitalista, que al ritmo que avanzan se convierten en una amenaza para la vida humana sobre el planeta.

El Sumak Kawsay en los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia

La presión política de los movimientos indígenas, sobre todo del área andina, ha logrado posicionar nuevos discursos que, lamentablemente, aún no han sido recogidos por la academia oficial, como son los casos de la plurinacionalidad del Estado y el *Sumak Kawsay*. Así por ejemplo, en las facultades de economía de las universidades de Ecuador y de Bolivia, y en términos generales, el *pensum* vigente no ha recogido las nociones del *Sumak Kawsay* para incorporarlos como parte de la currícula y formación académica de la economía nacional. Todavía se sigue enseñando la macroeconomía oficial en la que los precios tienen un carácter taumatúrgico de la realidad, los mercados una realidad trascendente, y los equilibrios económicos una visión teleológica. Incluso centros universitarios como FLACSO y la Universidad Andina, por ejemplo, se han convertido más en espacios que replican el colonialismo epistemológico del Norte, que en centros que puedan ayudar a los procesos políticos de emancipación de sus propios países. Sin embargo, en el debate político la plurinacionalidad del Estado y el *Sumak Kawsay*, ahora forman parte de la nueva contractualidad tanto de Bolivia como de Ecuador. No solo eso, sino que en Ecuador también se ha reconocido a la naturaleza como sujeto portador de derechos, y se menciona en la Constitución política a la naturaleza como *Pacha Mama*.

La presión política de los movimientos indígenas, tanto de Ecuador como de Bolivia, lograron, en consecuencia, la adopción en el texto Constitucional del *Sumak Kawsay*. En consecuencia, se trata de un concepto que ahora forma parte ya del debate contractual y de las posibilidades que tendrían, por lo pronto, Ecuador y Bolivia, de construir una forma diferente de producción, distribución y consumo, alejada de los parámetros y de los paradigmas del pensamiento económico vigente, que ha hecho de las nociones de desarrollo, crecimiento económico, mercado, precios relativos, entre otras, no conceptos ni hipótesis de trabajo, sino realidades trascendentes a la misma realidad.

Ahora bien, el hecho de que conste en el texto Constitucional, tanto de Ecuador como de Bolivia, la apelación al *Sumak Kawsay* y la plurinacionalidad del Estado, no significa que la sociedad boliviana o ecuatoriana, hayan cambiado los patrones de la acumulación capitalista, ni hayan transformado las relaciones de poder que los atraviesan. Significa que se ha posicionado un discurso que debe ser sustentado desde la praxis política de los movimientos indígenas y que ahora esta praxis política tiene un horizonte más plausible en el cual inscribir sus demandas.

Empero, América Latina (nombre que surge desde la visión colonial de la geografía dominante, *Abya Yala* desde la visión de los pueblos indígenas), está siendo sometida a procesos de profundización del extractivismo en todas sus formas y que van desde el extractivismo petrolero, minero o maderero, hasta la industria de los servicios ambientales. También está siendo sometida a la intervención y control de las organizaciones sociales por la vía de las transferencias monetarias condicionadas y los proyectos de la cooperación al desarrollo. Hay una presión sobre los territorios del *Abya Yala* por parte de las corporaciones transnacionales, y hay un proyecto de integrar estos territorios en corredores multimodales por la vía de la Iniciativa de Integración de la Infraestructura de la Región Sudamericana (IIRSA). El despojo de territorios ancestrales a los pueblos indígenas forma parte de la continuación de la conquista y saqueo, y se evidencian en los casos de los pueblos mapuches en Chile y Argentina, en las concesiones mineras y petroleras en el caso del Perú, de Brasil, en la extensión de la soja y del monocultivo en Paraguay, etc. Los pueblos que resisten esta avanzada del capitalismo han sido perseguidos y criminalizados, como fue el caso de la población de Dayuma, en Ecuador, en donde el gobierno de Rafael Correa, encarceló a casi todo el poblado y lo acusó de terrorismo, o el caso de la persecución y criminalización a los pueblos mapuches por parte del gobierno socialista de Bachelet, en Chile.

El *Sumak Kawsay*, por tanto, forma parte del discurso de las resistencias y de las movilizaciones. Empero de ello, el Banco Mundial y la cooperación internacional al desarrollo, intentan convertir a esta noción del *Sumak Kawsay*, en una nueva variante del “etnodesarrollo”, mientras que los gobiernos de la región no dudan en adscribir el texto siempre y cuando no interfiera con el contexto de la acumulación del capital. Esto puede verse en la reciente Estrategia Asistencia País entre el Banco Mundial y el gobierno de Bolivia, para el periodo 2010-2011, en donde el Banco Mundial intenta pasar su agenda posneoliberal de privatizaciones territoriales y construcción del Estado de derecho, como parte del proceso del Buen Vivir. Es fundamental, entonces, demarcar territorios con el Banco Mundial y con la cooperación internacional del desarrollo, que pueden convertir a la propuesta del *Sumak Kawsay*, en un dispositivo ideológico que pueda reforzar sus mecanismos de colonización y acumulación de capital.

El Sumak Kawsay y la visión estratégica de la modernidad

El discurso del liberalismo se conformó en los siglos XVII y XVIII en pleno proceso de desarrollo del capitalismo. Los procesos históricos que lo conformaron fueron el despojo y saqueo de tierras (las leyes de enclosures, o cercados), y la conformación de mercados de trabajo (las leyes de pobres), en la Inglaterra de ese periodo. Detrás de esos procesos de acumulación originaria subyacía la idea

cartesiana de que el hombre era el amo y señor de la naturaleza, y que la historia humana tenía que construirse a partir de una cesura radical con la naturaleza.

Desde entonces, el capitalismo se ha constituido sobre una relación estratégica fundamentada en el interés egoísta de los individuos, y en una ruptura radical con la naturaleza. La moral y la ética que tenían premisas teológicas se desacralizan y se fundamentan, precisamente, en la acción estratégica de los individuos, en donde el imperativo categórico se convierte en la condición de posibilidad de fundamentar una relación social basada en estos intereses egoístas.

En esa trama civilizatoria, los seres humanos se convierten en objetos de sí mismos, y la sociedad se fractura a sí misma. La construcción de individualidades egoístas se la hace con el costo de fragmentar a la sociedad en una multiplicidad de particularismos que pueden ser disciplinados, controlados y manipulados desde una estructura de poder que administra la vida y la muerte como prerrogativa propia. En esa construcción social y de poder, los mercados autorregulados y el formato mercantil que asumen las relaciones sociales, excluyen cualquier consideración ética e instauran un principio de eficiencia que, por definición, nada tiene que ver con la ética, menos aún con su propia sociedad. Los mercados son eficientes porque no son éticos. La eficiencia está en función de la lógica costo/beneficio de recursos escasos, y en esa lógica no entra la sociedad ni consideraciones con respecto a lo humano y a la naturaleza. El mecanismo que sanciona la eficiencia y que distribuye los recursos escasos se llama “precios relativos”.

Los precios relativos, por definición, no incorporan a su lógica nada que tenga que ver con la ética, la moral, la sociedad ni la naturaleza. Es desde esta lógica que el capitalismo es depredador por definición y que no tiene ninguna visión de respeto ni humano, ni social, ni a la naturaleza. La noción de Sumak Kawsay quiere hacer responsable a la sociedad por la forma por la cual produce y reproduce sus condiciones de existencia, desde una lógica marcada por la ética en la cual las situaciones particulares forman el interés general, y el bienestar de una persona no se construye sobre los demás, sino basado en el respeto a los otros, es decir, mi bienestar personal depende del bienestar de los demás.

El momento en el que la sociedad pueda recuperar para sí misma las condiciones de su propia re-producción, y pueda instaurar una lógica de relacionamiento social basada en el respeto, incluido el respeto a la naturaleza, entonces la sociedad puede recrear las condiciones de su historia y recuperarla, en el sentido de que la historia es hecha por los seres humanos y, en consecuencia, ellos pueden transformarla.

Cuando las sociedades son dueñas de las condiciones que garantizan su reproducción social, los seres humanos pueden tejer una forma de relacionamiento entre sí basada en el respeto mutuo, y alejada de toda

consideración estratégica. El Sumak Kawsay permite devolver a la sociedad esa posibilidad de reconstruir el humanismo basado en el respeto a las diferencias fundamentales.

El Sumak Kawsay como alternativa al neoliberalismo

El neoliberalismo se impuso en *Abya Yala*, literalmente, por la violencia. Empezó con las dictaduras del Cono Sur de la década de los años setenta, que llevaron adelante verdaderos genocidios para imponer la lógica de los mercados. En la década de los ochenta se impuso el neoliberalismo por la vía del shock macrofiscal del FMI. La CEPAL ha denominado a la década de los ochenta como la “década perdida”. En los noventa, el neoliberalismo presionó por la privatización del Estado, la desregulación a favor de los mercados, la descentralización del Estado, la flexibilización laboral y el aperturismo, por una serie de recomendaciones conocidas como “reformas de segunda generación”. Para legitimar la violencia neoliberal se posicionó, con la complicidad de los medios de comunicación, la idea de que el crecimiento económico puede resolver la pobreza, y que el crecimiento económico solamente puede ser llevado adelante por el sector privado y por la inversión extranjera directa.

Esta ideología se vio acompañada de la violencia del Estado neoliberal y por la presión del capital financiero internacional por la apertura de los mercados y por la reprimarización de las economías de la región. Desde entonces, se considera casi como un tópico que la inversión extranjera es casi como una bendición para cualquier país, y que solamente el crecimiento económico, de la mano del sector privado y de los mercados autorregulados, puede resolver los problemas de la regulación social, de la asignación de recursos y de la distribución de la riqueza. Estas ideas fetichistas de los mercados, de los inversionistas y de la pobreza como un fenómeno estrictamente económico (el famoso dólar diario del Banco Mundial), han cerrado el espacio de posibles humanos a toda consideración que rebase la visión mercantil de la historia.

Sin embargo, la idea neoliberal del crecimiento económico se ha visto contrastada por las evidencias que muestran una concentración del ingreso como pocas veces en la historia del capitalismo, una reprimarización de la producción que ha llevado a las economías de la región al siglo XVIII, por una destrucción de la naturaleza con consecuencias dramáticas, por una fragmentación y violencia social que se expresan en patologías importantes como los femicidios, las pandillas (maras), la securitización de la vida privada, etc. Es desde esta constatación que es necesaria una deconstrucción a las ideas dominantes sobre la economía, el crecimiento económico, la pobreza, entre otras. En primer lugar, es necesario demarcar posiciones con el Banco Mundial y no utilizar el concepto del dólar diario, porque la pobreza no es un fenómeno económico sino un fenómeno

político y que expresa la necesidad del capitalismo por establecer relaciones de poder y dominación desde el control estratégico de la escasez. En segundo lugar, es necesario abandonar la idea del crecimiento económico porque strictu sensu no existe. Es decir, si se contabiliza todos los insumos que se necesitan para el crecimiento económico, incluidos los costos externos negativos, y los costos de oportunidad, el crecimiento económico siempre será negativo. La producción de un bien o servicio cualquiera que incorpore los costos externos y los costos de oportunidad (para hablar en la misma lógica neoclásica ahora imperante) harían imposible los mecanismos de mercado, porque los precios serían exorbitantes. Tercero, habría que abandonar la idea de “desarrollo” porque es implica violencia, imposición, subordinación. No se puede “desarrollar” a nadie, porque cada sociedad tiene su propia cosmovisión que hay que respetar, y si en esa cosmovisión no existe el desarrollo ni el tiempo lineal, entonces no se la puede desarrollar, pensando en que se le está haciendo un bien a esa sociedad, cuando en realidad se la está violentando de manera radical.

La visión moderna de la naturaleza y el Sumak Kawsay

La naturaleza ni es rica ni abundante, a no ser que se piense en términos monetarios y estratégicos. Si se abandona la visión mercantil, monetaria y estratégica, la naturaleza deja de tener “valor”. Entonces, el valor que se pueda adscribir a la naturaleza está en función del modelo de sociedad que se quiera construir. La naturaleza es la condición de posibilidad para la vida humana, y en tal virtud su relacionamiento con las sociedades humanas depende de la forma que éstas se visualicen y se proyecten a futuro. Una sociedad mercantil dará siempre valor a la naturaleza y la convertirá en parte de sus “rentas”. Al mismo tiempo la naturaleza será el receptáculo de todos sus desperdicios porque no existe ninguna consideración respecto a ésta que no esté implícita en la noción de valor. En sociedades diferentes, en las que la noción de valor no existe, la naturaleza se convierte en un parte de la vida de esa sociedad. La naturaleza se imbrica de tal manera que está presente en cada acción que esa sociedad genere. No existe una separación entre sociedad/naturaleza. No significa esto un regreso a las nociones de “buen salvaje” de la Ilustración europea del siglo XVIII, sino una consideración diferente con respecto a la naturaleza. Una sociedad puede llegar a ser altamente tecnológica y productiva, integrando a la naturaleza a su propia dinámica interna.

El concepto del *Sumak Kawsay* permite precisamente esto: una nueva visión de la naturaleza, sin desconocer los avances tecnológicos ni los avances en productividad, sino más bien proyectándolos al interior de un nuevo contrato con la naturaleza, en la que la sociedad no se separe de ésta, ni la considere como algo externo, o como una amenaza, o como el Otro radical, sino como parte de su

propia dinámica, como fundamento y condición de posibilidad de su existencia a futuro.

La noción de individualidad en la modernidad y el Sumak Kawsay

La noción de individuo es una construcción política de la burguesía. Los individuos siempre han estado condicionados por relaciones de familia, de comunidad, de sociedad. Su sentido de individualidad siempre estuvo en la perspectiva de pertenencia a una comunidad determinada. Los individuos siempre buscan referentes de su identidad en los demás. El individuo solo y atomizado, del discurso liberal, no ha existido nunca en la historia. El individuo separado de su comunidad es una creación de la burguesía. Las relaciones de poder que la burguesía genera actúan justamente sobre los individuos para fragmentar cualquier solidaridad que éstos puedan generar con su comunidad y su sociedad. La burguesía creó el mito de Robinson Crusoe en el siglo XIX para fundamentar y legitimar las relaciones de poder que estaba creando.

La noción que da cuenta de esa imposición del poder sobre los individuos y de su fragmentación, consta en la teoría económica moderna como *homo economicus* (hombre económico), que es el concepto de base para la moderna teoría económica del consumidor y que sirve de marco analítico para comprender la economía capitalista en su conjunto; y la noción de ciudadano como un individuo que ha suscrito un “contrato social” para crear al Estado-moderno.

Se tratan de metáforas fundantes que solo tienen relación y explicación al interior del proyecto burgués de sociedad y de Estado. En ese proyecto, las alteridades como tales no existen. No tienen consistencia ontológica. Al no existir, las alteridades radicales, son invisibles. Para ser visibles tienen que dejar de ser alteridades. Los pueblos indígenas que están lejos tanto de las nociones de consumidor cuanto de aquellas de ciudadano, para formar parte del debate actual tienen que ser visualizados y adscritos justamente como aquello que los violenta y los agrede, es decir, como consumidores y como ciudadanos.

El Estado plurinacional es la propuesta que los pueblos indígenas han generado para abrir el espacio de posibles humanos para que pueda caber la alteridad radical en la conformación de los Estados modernos, mientras que el *Sumak Kawsay* es la propuesta para que la sociedad pueda recuperar las condiciones de su propia producción y reproducción material y espiritual.

El concepto de tiempo: modernidad versus Sumak Kawsay

El tiempo lineal es una creación de la modernidad occidental y capitalista. Todas las sociedades han construido el tiempo de forma cultural y en esa forma el

tiempo tiende puentes con su pasado y con su futuro, de tal manera que es “circular”. Los eventos de ahora explicarán y contextualizarán al futuro, porque estos eventos de ahora fueron ya construidos, de cierta manera, en el pasado.

En la modernidad capitalista se ha fracturado esa relación en la que el presente tiende vasos comunicantes con su propio pasado y con la forma de construir su futuro. Esa fragmentación es clave para la valorización del capital. Solamente en el tiempo lineal tiene sentido y coherencia las tasas de interés y la acumulación financiera. Las tasas de interés anticipan en el tiempo una producción futura. La especulación financiera anticipa la producción en el tiempo a un nivel en el que fractura esa misma producción, de ahí la necesidad de las crisis como eventos de autorregulación del capitalismo. El tiempo lineal es también el tiempo de la valorización del capital. La producción mercantil se hace en un tiempo que se ha monetizado y que forma parte del “valor” (en cualquiera de las versiones económicas que se asuma a este valor).

La introducción del tiempo en la producción y circulación mercantil, ha sido uno de los aspectos más desarrollados por el discurso de la economía, sobre todo desde la reflexión de las tasas de interés y el capital financiero. Esta introducción del tiempo a lógica de la acumulación del capital, ha significado la racionalización de éste y, en consecuencia, la disciplinarización de las sociedades en función de esta racionalización. Los procesos de taylorismo y aquellos de producción de “justo a tiempo” del toyotismo, expresan, precisamente, la forma por la cual se racionaliza al tiempo como un recurso productivo. También dan cuenta de ello, la disciplina social de la puntualidad, de las agendas, y de los cronómetros. Si el tiempo es un recurso con un valor determinado, entonces el capitalismo lo optimizará dentro de una función costo/beneficio, y en esta racionalización los seres humanos deberán ser funcionales y disciplinados.

El *Sumak Kawsay* pretende devolver a la sociedad la forma por la cual se pueda construir un tiempo social por fuera de la lógica de la acumulación del capital, es decir, devolverle a los seres humanos su tiempo personal e histórico, para que puedan vivir sus vidas plenamente. En la lógica del capitalismo y de la modernidad esto es imposible. El tiempo no les pertenece a los seres humanos, el tiempo forma parte de la acumulación del capital. Los seres humanos se resignan al tiempo del capital y sacrifican sus opciones personales y su tiempo porque éste no les pertenece. De hecho, la moderna teoría del empleo considera que aquello que los seres humanos venden en el mercado de trabajo no es su capacidad de trabajar sino el uso óptimo de su tiempo, por ello se denomina, precisamente “empleo” (por empleo de tiempo).

Desde el *Sumak Kawsay* es posible problematizar el tiempo del capitalismo y proponer una alternativa plausible y posible. Un tiempo que

pertenezca a la sociedad y en donde ésta pueda construirse a sí misma sin tener que hipotecar su futuro en la lógica de la acumulación capitalista.

El Sumak Kawsay como alternativa

La pobreza es un fenómeno político que se expresa y manifiesta como un fenómeno económico. La pobreza evidencia la forma por la cual la burguesía administra políticamente la escasez. La pobreza es un fenómeno creado artificialmente por el orden burgués existente. La humanidad dispone actualmente de todos los instrumentos, las tecnologías e incluso las instituciones para resolver el problema de la pobreza. Pero esa resolución pasa por disputar a la burguesía el control de la escasez y por cambiar los parámetros que califican la pobreza.

Si se considera a la pobreza como un fenómeno económico, como lo hace el Banco Mundial y la cooperación al desarrollo, solamente se perpetuarán las condiciones históricas que la hacen posible y se consolidará el poder de la burguesía, sobre todo de la burguesía financiera transnacional. Por ello es fundamental abandonar y disputar esa noción de sentido que quiere hacer de la pobreza un fenómeno estrictamente económico, en especial el baremo del Banco Mundial del dólar diario.

La noción del *Sumak Kawsay* pone a la pobreza en coordenadas diferentes a las económicas: las sitúa en un contexto político, en donde la pobreza económica es la expresión del control político de la escasez. Desde el *Sumak Kawsay* la pobreza se resuelve cambiando las coordenadas sociales y económicas de la sociedad. No se puede resolver desde la lógica del homo economicus (hombre económico), porque a medida que se incrementa el ingreso económico se incrementa su deseo de consumir sin consideraciones con la naturaleza, con la ética y con la sociedad. No se trata, por tanto, de resolver la pobreza con los mismos instrumentos del capitalismo sino con lógicas diferentes y que sean respetuosas hacia la propia sociedad y su entorno natural.

En ese sentido, el *Sumak Kawsay* plantea la discusión y el debate a niveles diferenciados, no como una tautología del sistema, sino como una apertura hacia la incorporación de las alteridades radicales que lo atraviesan. La pobreza, por ejemplo, no se resuelve con más crecimiento económico, sino cambiando de sistema económico. El capitalismo siempre generará pobreza, está en su mismo formato, en su misma episteme. Para controlar políticamente la pobreza, el capitalismo tendrá que asumir un control estratégico de la escasez. Por ello, mientras haya capitalismo, habrá pobreza. Lo mismo con las desigualdades sociales. El capitalismo y la modernidad, crean esas desigualdades porque ello les

permite crear un locus social en el cual inscribir sus relaciones de poder y dominación.

Hasta ahora el *Sumak Kawsay* ha sido visto como una originalidad de los procesos políticos de Ecuador y Bolivia, e incluso el pensamiento crítico, se resiste a incorporarlo en su bagaje como posibilidad de ampliar los campos de posibles humanos hacia horizontes no previstos. Por ello es fundamental empezar un diálogo de saberes con los discursos críticos al sistema y a la modernidad occidental. El *Sumak Kawsay*, conjuntamente con la Plurinacionalidad del Estado, permite ese diálogo. Hacen que se incorporen nuevas epistememes en este diálogo de saberes emancipatorios, críticos y alternativos.



Atawallpa Oviedo

Atawallpa Makarios Oviedo Freire

(Chambo, Chimborazo, Ecuador, 1961)

Ecuatoriano. Indígena blanco. Doctor en Jurisprudencia, Filósofo Andino (*wakakue*) y Terapeuta Vitalista. Ha sido profesor de Medicina Andina en la Universidad Central del Ecuador y co-fundador de la *Multiversidad Yachay Wasi* y del Movimiento Vitalista, ambos espacios de difusión de los conocimientos ancestrales de los pueblos originarios andinos. En la actualidad se dedica a dar cursos, talleres y conferencias por diferentes países del mundo sobre vitalismo y prácticas ancestrales de sanación. En materia de desarrollo y *Sumak Kawsay*, en 2011 publicó su libro *Qué es el Sumakawsay. Más allá del socialismo y el capitalismo*, reeditado en 2012 bajo el título *Qué es el Sumakawsay. 3ra. Vía: Vitalismo, alternativa al capitalismo y el socialismo* y en 2013 bajo el título *Vitalismo–Sumakawsay. Revolución alter-nativa al capitalismo, la civilización y el patriarcalismo*.

“El posmoderno Buen Vivir y el ancestral *Sumakawsay*”¹*Atawallpa Oviedo*

(2011)

Cuando llegaron los invasores españoles a *Amaruka*, contaron a sus reyes sus versiones de lo que ellos creían haber visto de los pueblos ancestrales. Las versiones eran tan disímiles, en algunos casos, que se acusaban mutuamente de mentirosos o de fantasiosos. Así, por ejemplo, los curas Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, cuando fueron invitados a dar clases en la Universidad de Salamanca, mutuamente se acusaban de fabuladores. Ginés de Sepúlveda en su célebre libro *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, se dio el lujo de escribir toda una serie de justificaciones y razones para perseguirlos y matarlos, después de “haber descubierto a un indio salvaje, sin ley ni régimen político, errante por la selva y más próximo a las bestias y a los monos que a los hombres”. Esto dio pie para que Bartolomé de las Casas le acusara de escribir “inmensas mentiras”, en su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

Y ese ha sido el proceso repetitivo en estos 500 años y lo sigue siendo actualmente, aunque más sutilmente. En el fondo no ha habido ningún cambio entre los antiguos colonizadores y extirpadores de idolatrías y los modernos políticos y teóricos de hoy. Los antropólogos, historiadores, economistas de la “sociedad civilizada, moderna y desarrollada” siguen interpretando y contando la cultura de *Amaruka* desde sus antojos ideológicos y sus visiones egocéntricas. “Desde las palabras de Ginés de Sepúlveda hasta el día de hoy, el discurso principal no ha cambiado de fondo, sino solo gradualmente” (Estermann, 1998).

Actualmente, ciertos ideólogos e intelectuales comienzan a hablar y escribir sobre el antiguo sistema de vida de los pueblos andinos (*Sumakawsay*), siempre desde sus preceptos individuales y sus teorías interpretativas logocráticas. Todos ellos partiendo de códigos y variables civilizatorias en las cuales han sido educados y formados social y paradigmáticamente. Esto se llama anatopismo, el interpolar maniqueamente una realidad sobre otra. Nuestros intelectuales, políticos, empresarios... a lo único que se han dedicado es a reproducir los esquemas científicos y las leyes del mercado que dictan las

¹ Oviedo, Atawallpa (2011a): “El Buen Vivir postmoderno y el *Sumakawsay* ancestral”, en A. Oviedo, *Qué es el Sumakawsay. Más allá del socialismo y el capitalismo*, Sumak Ediciones, Quito, pp. 174-205 (Versión actualizada por el autor en 2013). En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

“Academias y las Universidades del *Wall Street*”. Raigambre epistemológica que no es evaluada ni analizada y solo se la introduce como una verdad universal.

Cuando lo mínimo y adecuado para un investigador responsable y serio es tratar de internarse en la cosmoconciencia de un pueblo, para desde ahí atreverse a crear teorías. Si no se entiende una cosmoconciencia y más que todo no se la vive, se vuelve manipulable, tal cual taumaturgo e ilusionista. Así, por más buenas intenciones que animen a algunos, incluso pudiendo ser algunos descendientes de los pueblos originarios, sus posiciones pueden terminar siendo parte del endoctrinamiento y catequización civilizatoria perenne.

“El común denominador de las investigaciones y diagnósticos, incluso los que se sostienen en metodologías participativas, ha sido ‘hablar por’ o ‘hablar sobre’ (...) (*diferente al*) ‘hablar desde y con’ los propios actores sociales (...). Otra diferencia importante con relación a trabajos realizados ‘sobre’ las y los sabios indígenas andinos es que, generalmente, son los investigadores los que hacen escuchar su palabra y, a través de este acto colonial, silencian la palabra de los actores culturales y perspectivas vitales (...). No se trata de evidenciar la mirada del antropólogo que habla desde su conocimiento académico, que reduce a los actores sociales a simples informantes, sino de insertarse con humildad en la sabiduría de las y los *yachaks* (sabios), en calidad de interlocutores, dialogando y mutuamente aprendiendo.” (Herrero y Guerrero, 2011).

En este sentido, muchos -consciente o inconscientemente- se han convertido en reforzadores de los antiguos colonizadores de antaño, deviniendo en continuadores y consolidadores de los atropellos que se han sucedido desde hace más de 500 años en *Amaruka* y desde hace más de cuatro mil años en el mundo entero. “Parece que los representantes filosóficos de América Latina y África se han vuelto más ‘papistas que el Papa’ y que hayan interiorizado como buenos alumnos la concepción monocultural europea de ‘filosofía’ de tal manera que ni se dan cuenta de su profunda alienación e inautenticidad cultural.” (Acosta, 2010).

Dentro de este contexto y en primer lugar, no estamos de acuerdo con la palabra “cosmovisión” en referencia a lo andino, por cuanto “visión” entraña una posición básicamente intelectual, racional, lógica, analítica, interpretativa (pensamiento), que se desliga de lo sensitivo, perceptivo, emocional, ritual, artístico, mágico, vivencial (sentimiento), que es el otro componente básico y complementario de la vida. En otras palabras, el conocimiento objetivo superponiéndose y anulando al conocimiento subjetivo, para autoconsiderarse científico y, por ende, único y válido.

El alemán Wilhem Dilthey fue el primero que utilizó el término cosmovisión, en su obra *Teoría de las concepciones del mundo*. Término que ha tenido cierta valía, pero consideramos que debemos reajustar o reactualizar las

palabras para que guarden coherencia y claridad con su etimología. En este sentido se podría hablar de “cosmovisión occidental”, respondiendo en concordancia con la expresión única del logos en “Occidente”, y por su parte, de “cosmoconciencia andina”, que hace referencia a la integración y complementariedad del pensamiento-sentimiento, que son la conjunción de expresión de la paridad del mundo andino.

Conciencia, asimilada como forma de sabiduría, cosmocimiento, entendimiento, comprensión y asimilación desde lo intelectual-perceptivo-espiritual-vivencial, en el cual no hay separación ni preeminencia de una sobre otra. Así mismo, la palabra cosmos no nos convence totalmente pues está concebida en la idea de un universo mecánico, pero en español no hemos encontrado otra más precisa. Hay el vocablo: “campo unificado”, pero la palabra “unificado” es ambigua, preferimos hablar de “campo interrelacionado” para ser más precisos y contundentes, pero en última instancia nos quedamos con la palabra cosmos, pero desde ésta otra perspectiva. En *kichwa* sería *Pacha*.

Tampoco creemos en hacer adaptaciones (sincretismos) y cambiar los significados de los significantes originales para hacer acomodados intelectualistas. Planteamos en lo posible ajustar las palabras dentro la naturaleza etimológica en que surgieron. En todo caso podríamos crear neologismos, sin que tengamos que pedir permiso a la Academia, o que nos afecte si ella nos sentencia. Tampoco debemos caer en el purismo, pero si hacer un esfuerzo por expresarnos lo más precisos. En ese mismo sentido, proponemos la palabra “cosmocimiento” para el arquetipo culto-conciencial y el de conocimiento para el paradigma civilizatorio. Igual con: “cosmuniión”-unión, “cosmuniidades”-comunidades, etc.

En este entendimiento, “corazonamos” (pensamos y sentimos) que en las falencias y tergiversaciones sobre lo que se ha dicho hasta ahora sobre el *Sumakawsay*, hay cuestiones de forma y de fondo. Por un lado, se ha dicho que *Sumak Kawsay* quiere decir Buen Vivir (en Ecuador) o Vivir Bien (en Bolivia); y por otro lado, se dice que Buen Vivir o Vivir Bien es Vivir en Armonía o Vivir en Equilibrio. Consideramos que esto se debe a que hay una confusión entre *Alli Kawsay* y *Sumak Kawsay*, que no son necesariamente lo mismo. *Alli Kawsay* es Buen Vivir y *Sumak Kawsay* es Convivir en Armonía y Límpido, como cabalmente lo han definido los *kichwas* de la Amazonía ecuatoriana. Y Buen Vivir tampoco es sinónimo de Convivir en Armonía y Equilibrio, pues es solo una parte de ella, como vamos a demostrarlo.

Anteriormente hemos señalado que el principio fundamental de la tradición andina es la paridad o polaridad complementaria. La cual parte de la comprensión de que todo en la vida se desenvuelve rítmicamente entre dos fuerzas de cuya interrelación se reproduce la vida. Siempre se manifiesta la oposición complementaria y la vida continúa a partir de ese encuentro (papá-

mamá, frío-calor, día-noche, tangible-intangible). Esta paridad se conjuga y se transmuta al momento de encontrar el equilibrio y la armonía entre ellas; caso contrario se sigue imponiendo una sobre otra y no se logra encontrar una estabilidad dinámica. Y cuando no hay estabilidad en movimiento, que es el propósito de la vida, se genera o degenera en crisis: desarticulación, estancamiento, enfermedad...

Solo cuando hay el cruce simbiótico se reproduce la vida y su continuidad recreativa y su dinámica estabilización. Y cuando la vida encuentra resistencia a ella, -dentro de su propia ley- hará todo lo necesario para re-armonizarse y re-equilibrarse, y así reproducirse y prolongar la existencia. Para ello es importante comprender que “la estabilidad, más que el cambio, es el rasgo esencial del mundo vivo y de las sociedades amerindias... Así, pues, los sistemas naturales no tienden hacia el cambio sino a evitar el cambio. El cambio acontece no porque sea deseable por sí mismo, sino porque, en ciertas condiciones, se le juzga necesario como medio de preservación de alteraciones probablemente mayores y más destructivas.” (Medina, 2001).

Si en la vida humana se establece un lado y no se determina su opuesto complementario para ubicar su punto de inflexión y reproducción armónica y equilibrada, se cae en el extremo, que lleva al desbalance, la perspectiva, el extremismo, el fundamentalismo, el dogma. Para evitar aquello, los abuelos andinos -y en general todos los pueblos solares y lunares de toda la *Allpamama*- entendieron que la ley fundamental de la vida es la “armonización de los complementarios” (*tinkuntin*). En ese propósito, su desenvolvimiento de vida fue conjugado a partir de referentes solares y lunares, entre arriba (*hanan/janaj*) y abajo (*urin*), entre el exterior (*hawa*) y el interior (*chawpi*), entre masculino (*cari*) y femenino (*warmi*).

Los abuelos andinos dicen que una persona está completa cuando recrea su vida en pareja, caso contrario está incompleto. El *runa* o *jaqi* existe realmente en la medida que se expresa complementariamente. Por eso, llaman la atención las personas solteras, pues se entiende que algo está pasando en ellos para que no puedan convivir en complemento. “Ningún ‘ente’ y ninguna acción existe ‘monódicamente’ sino siempre en co-existencia con su complemento específico. Este ‘complemento’ (*con + plenus*) es el elemento que recién ‘hace pleno’ o ‘completo’ al elemento correspondiente.” (Estermann, 1998). Y dentro de esa conjunción es posible encontrar el consenso, el acuerdo, la sinergia, la empatía, el respeto, y lograr recrear un sistema homeostático de convivencia orgánica con todos los elementos de la vida: *Sumakawsay*.

Para entender mejor el rompimiento entre Buen Vivir/Vivir Bien y Convivir en Armonía/Cultura de la Vida, tomemos como ejemplo lo que dice el diccionario de la lengua española de “Armonía: conveniente proporción y correspondencia de

unas cosas con otras". Esto quiere decir que la armonía solo es posible entre dos o más elementos o situaciones. Entonces al hablar de Vivir Bien tenemos que establecer su recíproco, de cuya relación proporcional surge la armonía. En la tradición andina la complementariedad del *Alli Kawsay* (Buen Vivir) es el *Mana Alli Kawsay* (Vivir Menos Bien).

La cosmoconciencia andina siempre juega en la paridad integrativa complementaria, que es diferente a la dialéctica hegeliana, cartesiana, marxista, que juega con la lucha de dos fuerzas (clases sociales, competencia, evolución, desarrollo), y de la cual una tiene que resultar ganadora sobre la otra. En este sentido, para el sistema de vida civilizatorio platónico-cristiano, la antinomia del bien es el mal, de cuya contradicción uno de ellos debe sobreponerse sobre el otro. Otra gran diferencia de rupturabilidad entre el arquetipo cultural (bien - menos bien) y el paradigma civilizatorio (bien - mal).

En este sentido, la definición de armonía para la cosmoconciencia andina resultaría diferente a lo que dice el diccionario de la Real Academia Española: "relación equitativa en la proporción complementaria de unos seres con otros". Por otro lado, también hay que aclarar que en la tradición andina no existe la idea de cosas, ni objetos, ni elementos, ni seres inanimados, pues considera que todo tiene vida; como lo ha venido a demostrar para el mundo moderno la física cuántica al señalar que todo es energía viva en distinta manifestación. De ahí que para los andinos, todo cuanto existe son seres vivos y no son cosas u objetos; lo que marca otra radical incompatibilidad de visiones entre la cultura de conciencias y la concepción civilizatoria. Por lo tanto, Vivir Bien no es igual que Convivir en Armonía.

Algo parecido sucede con la palabra equilibrio, el diccionario de la Real Academia Española señala lo siguiente: "estado de un cuerpo cuando fuerzas encontradas que obran en él se compensan destruyéndose mutuamente". De igual manera, el equilibrio implica una relación entre "fuerzas encontradas", dos o más fuerzas que hagan contrapeso la una a la otra. En este mismo sentido, también variaría la definición andina respecto de la de la academia española de corte civilizatorio. Para la cosmoconciencia andina el concepto de equilibrio, podría ser: estado de un ser cuando dos fuerzas complementarias que obran en él, se compensan proporcionalmente y se acompañan mutuamente.

Entonces, si se habla de Vivir Bien se debe establecer su contrapeso para encontrar el equilibrio. Por lo tanto, no es lo mismo Vivir Bien y Convivir en Equilibrio, pues con el Vivir Bien estamos en una sola perspectiva, de la cual surge un extremismo y, por ende, el desequilibrio. "El *estar* ocurre en el mundo, en la naturaleza; el *ser* se distancia, objetiva el mundo, para mejor manipularlo, calcular. En el *estar* todo lo que ocurre en la naturaleza, le ocurre al hombre. En el *ser* todo ocurre afuera, separado del hombre. Si todo le ocurre al hombre,

entonces éste deseará mantener el equilibrio y buscará el balance: no destruirá ni manipulará para sacar ventaja personal. Su conducta es ética ya que desea el equilibrio de la dualidad. No hay aquí dicotomía es decir, separación. La dualidad del pensamiento del indígena prehispánico busca el equilibrio, no la eliminación de uno de los términos, como si ocurre en las dicotomías que fundan el pensamiento europeo. Positivo y negativo son necesarios. No se trata de destruir el mal, sino de mantener el equilibrio.” (Esposto, 2008).

La tradición andina no concibe la dicotomía maniqueísta entre “bien y mal” (justicia-injusticia, paz-guerra), primero porque no acepta la existencia del mal y después porque no valora a los elementos por buenos o malos, sino porque todo cuanto existe: existe no más, está siendo y conviviendo, nada más. No le interesa la valoración de bueno-malo, positivo-negativo, pues no hay experiencias buenas ni malas, o positivas y negativas, solo experiencias, sin ninguna calificación y peor sentencia. Por tanto, el *Alli Kawsay* o Buen Vivir es algo superfluo y mínimo para el mundo andino, en relación a otras paridades que le son más importantes. De allí, que confundir Buen Vivir-Vivir Bien con *Alli Kawsay* es “peligroso”, y peor con *Sumakawsay*, pues resulta grosero y prepotente, como la posición de los invasores que confundían y calificaban a todos los saberes andinos como bárbaros e idolátricos. Y los actuales herederos del paradigma civilizatorio prácticamente siguen haciendo lo mismo, aunque en la teoría quieran decir lo opuesto.

Esto es importante de comprender, si no, todo lo demás sigue la misma deformación. La armonía y el equilibrio para los pueblos andinos son siempre el punto de encuentro (*tinku*) entre dos oposiciones recíprocas o polaridades proporcionales. Es necesario siempre establecer y configurar la paridad, para jugar en la “dualidad de pares”, principio básico de la vida que permite establecer los dos andariveles en que se desenvuelve este multiverso y que permite encontrar la armonía y el equilibrio entre ellos. Caso contrario, seguiríamos en una posición dualista-unicista y, por tanto, mal interpretando lo que es el *Sumakawsay* y su ejercicio en la economía, la salud, la educación...

Así, lo único que conseguiríamos es seguir viviendo las mismas deformaciones de aquellas sociedades del Vivir Mejor–Buen Vivir en sus versiones de “derecha” (capitalismo) y de “izquierda” (socialismo) en oposición a las teorías del Vivir Mal o Mal Desarrollo. Tal cual han sido los experimentos sociales de estas dos tendencias en varios países del mundo con sus consecuencias ambientales, sociales, sanitarias, alimentarias..., que amenazan con la existencia misma de la vida humana (cambio climático). “Esta ‘violencia epistemológica’ que se plasma en el monopolio tecnocrático de la ciencia en manos de Occidente, amenaza destruir las bases de la vida en este planeta y la vida misma. La filosofía andina, por su parte, insiste en una epistemología integral que trasciende el género humano como sujeto cognoscitivo.” (Estermann, 1998).

Del Buen Vivir griego al Buen Vivir posmoderno

Ante el fracaso capitalista, de Estado Republicano y de Estado Socialista, es que algunos izquierdistas comienzan a hablar del Buen Vivir-Vivir Bien, pero que a la postre es la misma posición del Vivir Mejor Capitalista. Algunos podrán decir, que no es lo mismo el Vivir Mejor Capitalista y el Buen Vivir Socialista. Pero para nosotros las diferencias sólo son formales, pues la raíz es la misma. En todo caso, lo que si podemos señalar con claridad y contundencia es que el *Sumakawsay* no es el Buen Vivir de los “biosocialistas” del siglo XXI, sino el Convivir en Armonía Consciente de los pueblos ancestrales andinos.

En el fondo, este Buen Vivir posmoderno es el Buen Vivir de los griegos clásicos, de la Buena Vida de los romanos, del Vivir para el Bien de los cristianos, de la tesis liberal del *Public Welfare* o Bienestar Común, etc., pero nada de la esencia del *Sumakawsay*. “La tradición occidental de la Buena Vida bebe de dos fuentes: una el mítico bíblico del Jardín del Edén y, la otra, la visión aristotélica que liga la Buena Vida a la vida en la ciudad. En ambos casos hay una coincidencia: la separación respecto de la naturaleza.” (Medina, 2001).

Es decir, este Buen Vivir como *Sumakawsay* es tan solo una usurpación del nombre y del concepto general de la Cultura de la Vida de los pueblos andinos, para manipularlo y adaptarlo por las izquierdas a sus intereses de poder, ante la decadencia, desgaste y pérdida de solidez del discurso del ilustrismo de la modernidad y del marxismo. Lo cierto es que, “Nacionalistas, izquierda nacional, izquierda colonial y lumpen-burguesía comparten el imaginario desarrollista, todos son modernistas, todos creen en la evolución al estilo de Herbert Spencer, en la linealidad de la historia y en la fatalidad del capitalismo.” (Prada, 2011).

Los “biosocialistas (igualitarios) republicanos” no han despertado al *Sumakawsay* Andino sino al Buen Vivir de los constructores y padres del paradigma civilizatorio y de la posfilosofía, Sócrates, Platón, Aristóteles, y de las escuelas post-aristotélicas. El tema del Buen Vivir aparece desde el siglo V a.C.; en ellos constan las primeras formulaciones de una “teoría” del Buen Vivir. El tema aparece decididamente en el primer corpus completo, no fragmentario, de los *Diálogos* de Platón. En cambio, este tema no estaba entre las preocupaciones mayores de los presocráticos (filosofía endémica u originaria), ocupados, más bien, en dilucidar la naturaleza de la naturaleza, de la materia y del espíritu, de su estabilidad y sus cambios.

El vocablo griego favorito de Aristóteles para el Buen Vivir es *eudaimonía*: “*eu*” “*daimon*”, buena suerte, buen destino y *numen tutelar*, buen ángel, pero también buen hacer. Aristóteles revela las opiniones de sus contemporáneos -al respecto- y anota que todos parecen estar de acuerdo en que el objetivo supremo del hombre es Vivir Bien y ser feliz, aunque hay muchos desacuerdos respecto de en qué consiste la felicidad y el Buen Vivir. Para Aristóteles la vida feliz es la que

permite realizar la actividad superior (contemplación), con una suficiente autonomía (bienes materiales, salud) y en compañía de un número suficiente de amigos. Es un Buen Vivir o Vivir Bien donde la dicha no sólo dimana de la virtud (¡ojo con la palabra “virtud”, “vir” viene de “viril”!) y la ética, sino que consiste en ella, se confunde con ella.

Y para el biosocialista neo-aristotélico René Ramírez (ideólogo de la “revolución ciudadana” del Ecuador) es similar. Así, cuando da su concepto de que es el “Buen Vivir o *Sumak Kawsay*: la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad. El Buen Vivir o *Sumak Kawsay* supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno -visto como un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez- valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a un otro). Nuestro concepto de Buen Vivir nos obliga a reconstruir lo público y lo común para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros -y a la naturaleza-, entre *diversos pero iguales* (las cursivas son nuestras), a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con ello viabilizar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido.” (Ramírez, 2010).

Por eso decimos, que el Buen Vivir posmoderno de los socialistas del siglo XXI es solo una variación del Buen Vivir aristotélico, pero que no tiene casi nada del *Sumakawsay* ancestral andino. Y como este caso, la mayoría de lo que hemos leído hasta ahora sobre *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*, como Buen Vivir-Vivir Bien, tiene muy poco o casi nada de los principios y postulados ancestrales andinos (cosmoconciencia), que es desde la única fuente que se puede entender a este sistema de vida y de conciencia, y no solamente político o económico.

El Buen Vivir en la Constitución Política del Ecuador y el Vivir Bien en la Constitución Política de Bolivia son una mezcla o un “champús” como la que gusta actualmente a la posmodernidad para hacer un “menjunje” de todo un poco. Es una combinación del Buen Vivir platónico, con ciertos postulados cristianos y humanistas, ciertos conceptos de los paradigmas ecologistas, socialistas, y finalmente añadiendo ciertos principios generales del *Sumakawsay*, a todo lo cual le llaman el “Buen Vivir Andino”, consumando su irrespeto y desvalorización a la sabia y milenaria tradición andina.

La teorización por el Buen Vivir después de los post-aristotélicos fue paulatinamente quedando relegada en el discurso oficial por unos 2000 años, hasta que los modernos aristotélicos (socialistas posmodernos), presos de “amor platónico”, lo han sacado nuevamente a la palestra, pero haciéndolo aparecer con el término andino de *Sumak Kawsay*, para intentar presentarlo como novedoso, pero en su contenido es en esencia platónico-cristiano.

En todo caso, podemos precisar que, si bien el *Sumakawsay* no es el Buen Vivir post-socrático, se asemeja a la “Sabiduría del Amor” (Filosofía) de los pre-socráticos e incluso de los pre-milesios, con la cual hay similitud en sus preceptos y manifestaciones profundas. “La definición etimológica revela dos aspectos que en la concepción moderna (postrenacentista) casi desaparecieron totalmente: ‘filosofía’ tiene que ver con ‘amor’ y ‘sabiduría’. El primer aspecto enfatiza una pasión, un compromiso, un sentimiento profundo, una conmoción existencial o, hasta podríamos decir, una fe (aunque no en sentido religioso común). Y el segundo aspecto subraya el nexo necesario con la experiencia vivencial (*erlebnis*), la madurez personal, la riqueza experimental, la meditación profunda e incondicional.” (Estermann, 1998).

Pero actualmente todo se ha convertido en una mercancía de poder, donde todo es válido en la “bolsa de valores política”. “Hoy día, ingresan culturas y ‘filosofías’ cada vez más exóticas al mercado espiritual de Occidente, para ser devoradas sin ser digeridas, para ser incorporadas como trofeos de una caza interminable.” (Estermann, 1998).

Otra cosa hubiera sido decir “presentamos el paradigma del Buen Vivir como un sincretismo de varias tradiciones y de ciertas corrientes del pensamiento moderno”. Pero no presentarlo como “Buen Vivir Andino”. Claro que ahí nos hubiéramos topado con el problema de la mixtura entre parámetros del sistema ancestral natural de culturas y el sistema civilizatorio reduccionista, lo cual resulta incongruente y absurdo, como querer mezclar “el agua con el aceite”. Pero hubiera sido más honesto y adecuado, y desde ahí comenzar a debatir (en el sentido de contraponer posiciones y no de imponer) diferentes visiones y concepciones para establecer acuerdos y para respetar diversidades. Y así, aprender a convivir en las diferencias complementarias, tomando al equilibrio y la armonía como eje modular de vida.

Por ejemplo, en el *Sumakawsay* no existe la noción de libertad-autonomía-soberanía sino de interdependencia-interrelación-simbiosis. Sin embargo, como para algunas visiones es importante la idea de libertad, para ello, aplicando el principio de inclusividad andina, respetamos esa creencia y su manifestación propia, dentro de una convivencia de opuestos excluyentes. Lo que no significa que se pueda aceptar la creación de un “*Sumak Kawsay* libre o *Sumak Kawsay* socialista” y, utilizando la inclusividad civilizatoria -que niega la diferencia-

, proceder a absorber al *Sumak Kawsay* a su proyecto y, por ende, terminar desnaturalizándolo. De esta manera lo que se lograría es sucumbir al *Sumakawsay*, dejándolo como un Buen Vivir *new age* o *ligh*t, como sucede por el momento.

El estado actual de las cosas, como dice Masanobu Fukuoka, es como un farol giratorio, donde “todas las cosas son dinero, y el dinero es la luz. Los miembros del mundo del gobierno, la academia y la industria corren alrededor de este farol en una carrera de adquisición. Mientras corren, la derecha y la izquierda desaparecen. La gente ya no puede distinguir entre Oriente y Occidente, desaparece el problema norte-sur (...). Quienes están pensando el destino de la economía burbuja son los parias sociales de esta época”.

Entonces, lo que posiblemente vamos a ver con toda esta mezcla, es que la mercadología va a convertirlo en nueva mercancía intelectual para consumo de los ilustrados de la excelencia política y la meritocracia académica. Siendo ese el camino que se podría vislumbrar para este Buen Vivir posmodernista, como todo lo que ha sucedido en estos dos mil años de civilización, donde la civilización termina cautivándolo todo para sus intereses hegemónicos y adaptándolo a sus intenciones de perpetuidad. De ahí la urgencia y la necesidad de establecer distancia y ruptura entre el Buen Vivir posmoderno y el ancestral *Sumakawsay* (Cultura de la Vida).

Este ha sido y es el gran dilema de la humanidad, en la que en muchos casos solo han cambiado los nombres y las situaciones, pero éstos han sido los dos modos de vida básicos que han existido, sintetizados en las expresiones Vivir Mejor - Buen Vivir - Vivir Bien - Buena Vida - Vivir para el Bien; que están totalmente en ruptura con el Convivir en Armonía Consciente - Cultura de la Vida - Cosmocimiento de la Vida - Sabiduría del Amor - Filosofía del Estar - Sabiduría del No-Hacer.

De estos dos modos o “visiones del mundo”, la humanidad en la mayor parte de su proceso histórico se ha dejado guiar por el Convivir en Conciencia Total, como ley fundamental de la naturaleza y, por ende, de los seres humanos, hasta cuando ha entrado a experimentar con el Tener Más - Ser Más - Hacer Más - Ser Mejor - Ser Alguien - Vivir Mejor - Vivir Bien, que condujera a la desaparición o enajenación de muchas culturas como cuenta la historia de muchas regiones del mundo entero (incluso en *Amaruka*, en el clímax y decadencia de grandes culturas, como los *Mayas*, *Aztecas*, *Tiwanakus*, *Incas*). Esto nos clarifica qué es fundamental en la vida humana, el tipo y nivel de conciencia y su relación con el tener, el ser, el estar, el hacer, el sentir. Ahí el gran “misterio” de la vida humana.

Resumiendo, para el paradigma civilizatorio y la “intelectualidad”, desde Abraham hace unos cinco mil años hasta nuestros días, la vida es la delimitación, posición y actitud entre “el bien y el mal”. Y a partir de ello, todo lo demás se

desenvuelve dentro de esta dicotomía, que termina siendo moralista y prejuiciosa: bueno-malo, mejor-peor, civilizado-incivilizado, inteligente-atrasado, culto-salvaje, desarrollado-subdesarrollado, etc. Es decir, en una serie de calificativos que tienen precio, importe, valía.

Para el arquetipo de las conciencias culturales estos valores tienen una mínima importancia y sus parámetros de marcación son muy diferentes. Al mundo andino, le interesa la oposición entre arriba (*hanan-alax*) y abajo (*urin-manqha*), entre derecha (masculino) e izquierda (femenino), sintetizados en la oposición del sol y la luna (ésta última relación ha sido encontrada en todos los pueblos ancestrales del mundo entero). A la cosmoconciencia andina, no le interesa calificar o juzgar, y peor sentenciar, en favor de uno u otro, como bueno o malo. La cultura andina no se maneja por paradigmas valorativistas, discriminatorios, sancionalistas (que por el contrario son los *arjés* del mundo civilizatorio), sino por arquetipos pragmáticos, concretos, sensibles, respetuosos de la diversidad complementaria.

Señalemos para más claridad, un ejemplo sencillo y cotidiano: En el mundo civilizado o del Tener Más o Vivir Mejor, cuando hay lluvia, dicen: “está haciendo mal tiempo”, pues siempre tienden a calificar entre mejor y peor, entre superior e inferior, entre Vivir Bien y Vivir Mal. En cambio para las culturas del Estar Armónico, la lluvia es una bendición y un regalo precioso, y no es sinónimo de mal tiempo ni de buen tiempo, solo es tiempo, hermoso y sagrado. En este sentido, honran y respetan a cada época con sus diferentes variantes: sol-lluvia, calor-frío, verano-invierno... Todo esto, marca otro gran quiebre entre el paradigma civilizatorio y el arquetipo de conciencia cultural, que contrasta dos sistemas de vida totalmente diferentes.

En el mundo del Vivir Mejor - Buen Vivir se practica el estereotipo de la censura (reproche, condena, desaprobación, estigmatización, veto), y en el mundo del Convivir en Armonía se interioriza la cultura del respeto (atención, cautela, prudencia, recato, aceptación). Mientras para el paradigma civilizatorio es importante y trascendental para su existencia la “lucha del bien contra el mal” (avanzados-atrasados, ricos-pobres, primermundistas-tercermundistas), que se expresa en su forma de vida familiar, educativa, literaria, religiosa, política..., para el arquetipo de conciencia cultural, su sello de funcionamiento es la “complementariedad entre lo masculino y lo femenino”, que se expresa en cada posición y actitud frente a cualquier situación de la vida, no solo como categoría humana sino para todos los sistemas de la vida: naturaleza, cosmos, divinidades, cosmidades (campo interrelacionado).

En síntesis, en el *Sumakawsay* las categorías de acercamiento a la vida se juegan en las variables: arriba (los que viven en las montañas) - abajo (los que viven en los valles-mar), grande (los que tiene mayor presencia física) -pequeño

(los que tienen una consistencia delicada), derecha (los que tienen carga masculina) - izquierda (los que tienen carga femenina), ligero (energías sutiles) - pesado (energías densas). Es decir, básicamente entre apreciaciones físicas y energéticas, más no morales o éticas o religiosas o conceptuales.

Es muy raro -hasta la actualidad- que en comunidades que mantienen su cultura ancestral se expresen y asuman posiciones de “bien o mal” en sus formas de vida cotidiana, eso es muy poco casual, casi inexistente. Los padres no educan a sus hijos entre si algo está bien o mal, sino en buscar el acuerdo, la conciliación, la convergencia entre diferentes verdades, posiciones, creencias, a tomar una posición entre el amor-miedo, respeto-inflexibilidad, cuidado-destrucción, responsabilidad-descoordinación, etc., que son dualidades de la vida y no dicotomías del intelecto del hombre. He ahí la gran rupturidad.

Rupturidades primordiales

Las teorías posmodernas del Vivir Mejor ponen como centro al mercado y al capital (neoliberalismo) y la teoría del Buen Vivir “reconoce al ser humano como sujeto y fin” (Art. 283, *Constitución del Ecuador*); y a su vez, las teorías del *Sumakawsay* tienen como centro y periferia a toda la vida en su conjunto (ser humano, naturaleza, economía, etc.). Para la Cultura de la Vida no es ni el capital, ni el ser humano el eje, sino el todo ordenado e interrelacionado, fundamentado en el equilibrio y la armonía entre todos los ingredientes de la vida, en la cual ninguno es el principal o superior, sino que todos juegan un rol diferente, pero cada uno necesario e imprescindible para el reciclaje, encadenamiento y estabilidad de la vida.

Por lo tanto, para el mundo andino el asunto central tampoco es la política y la economía, sino que es la conciencia. En este sentido, es importante tener claro que cuando en el mundo andino se habla de economía, ésta “no es ni antropocéntrica, ni mercadocéntrica, sino biocéntrica, es decir: centrada en la vida y su conservación. Como en la cosmovisión andina no hay sector o nivel que esté totalmente inerte (no-vivo), la economía indígena es a la vez cosmocéntrica (*o pachacéntrica*).” (Estermann, 1998).

El *Sumakawsay* no permite que la economía política genere dependencia o dirección de unos sobre otros, como promueve la ley de la competencia del capitalismo, o de la clase más avanzada, como suscita el socialismo. Dicha dependencia se vislumbra claramente en la experiencia entre los denominados países desarrollados y subdesarrollados, quienes son frutos del sistema reduccionista y de la ley del dios mercado, a la que en última instancia juegan tanto socialistas y capitalistas (naturaleza: medio de producción y valor agregado, respectivamente).

Desde la ley de la proporcionalidad complementaria la vida se desenvuelve entre fuerzas o polaridades, femeninas y masculinas, las cuales son el germen de reproducción de la vida para una permanencia en movimiento. Es decir, de la cosmuni3n de dos fuerzas surge un tercer elemento fruto de esa oposici3n complementaria, que es el tercero incluido, opuesto a los progenitores pero complementario. A diferencia de la ley civilizatoria que ve siempre la contradicci3n, como la ganancia o la superioridad del mercado o de una posici3n sobre otra, de ah3 que siempre hablen de 3xito, excelencia, triunfo, rentabilidad, lucro, eficacia, prestigio..., que son sus parangones m3ximos econ3micos y, consecuentemente, sus mandamientos divinos de vida en su conjunto.

Tambi3n es claro definir que el *Sumakawsay* es la compaginaci3n en el centro de dos fuerzas primarias y co-creadoras de un tercero incluido. Pero cuando hablamos de centro no estamos hablando del punto medio, o justo medio, o de igualdad, sino que estamos hablando del punto proporcional y dinámico, conocido en algunas culturas como la proporci3n sagrada, que, en f3rmula matemática, se expresa en la denominada proporci3n natural, la cual ha sido encontrada en los elementos de la naturaleza y cuya relaci3n *equitable* y mutua (o proporcional), seg3n Milla Villena, es de 58-42 3 62-38 desde otras tradiciones -que anteriormente hemos explicado m3s en detalle-.

Esto significa que en el *Sumakawsay* tampoco existe el concepto de la igualdad de la Revoluci3n francesa (1789) ni la "igualdad ante la ley" (capitalismo), o "la igualdad entre las clases sociales" (socialismo), ni de los "Consejos por la Igualdad" (Art. 156, *Constituci3n Pol3tica del Ecuador*) como modelos de vida; sino que m3s bien promueve el principio -algo as3-: "a cada cual seg3n sus potencialidades y necesidades, y en procura de la armonizaci3n cosmunitaria". Es decir, el *Sumakawsay* siempre est3 fomentando la b3squeda del equilibrio y la armon3a, y no la ventaja o la caridad de quienes tienen m3s. Es opuesto a toda forma de dependencia, llámese solidaridad o sobreexplotaci3n del trabajo por el "creador de las fuentes de trabajo y subsistencia", porque al final todas ellas generan paternalismo, es decir, esclavismo.

El Convivir en Conciencia Arm3nica es establecer un sistema en el que los puntos en com3n, los acuerdos, las sinergias, los acoplamientos, las empat3as, son los que vayan articulando la vida social (cosmuni3n) con la natural, y lo natural con lo humano (individuo). Siendo el prop3sito fundamental del *Sumakawsay* el de profundizar o afinar cada vez m3s la armon3a en movimiento y el equilibrio dinámico, al interior humano-social y en relaci3n con la naturaleza. Especialmente a nivel espiritual-conciencial, para que se manifieste en forma material y econ3mica, y no al rev3s. Ese es el gran desaf3o para el *Sumakawsay* y no el de irlo mejorando o desarrollando y, a su vez, principalizando lo econ3mico y material, tal como es en la concepci3n del Vivir Mejor y del Vivir Bien.

Entonces, la misión de la Cultura de la Vida es la de acentuar: la cosmuni6n, la aproximaci6n, la coparticipaci6n, el emparejamiento; y no la separaci6n, la exclusi6n, la divisi6n, la competencia, el 6xito, tal cual dice la m6xima romana civilizatoria que ha gobernado desde hace m6s de dos mil a6os: “divide y vencer6s”. Desde ah6 nos dividen deliberadamente para que seamos menos conscientes, nos dividen y nos mantienen en la ignorancia y, a cambio, nos ofrecen otros alicientes: el espect6culo, el f6tbol, para que nos desahogemos por ese lado.

Lo contrario significar6a que no hemos aprendido, como Humanidad, que no existen quienes tienen la “verdad” (bien-mejor) y quienes est6n en la “oscuridad” (atraso-subdesarrollo). Y seguir6amos en la lucha entre esas dos posiciones dicot6micas, en un momento superponi6ndose la una y en otro tiempo la otra. As6 nos hemos pasado todo este tiempo civilizatorio, buscando sistemas y formas de c6mo establecer m6s separaci6n, autonom6a, independencia, libertad, soberan6a, democracia, justicia, paz, donde al final son unos los que imponen sus reglas y valores a los dem6s, pretendiendo que ese sea el modelo de funcionamiento normal y natural para todos. M6s bien, lo que se ha logrado es instaurar un sistema confrontacional, triunfalista y discriminatorio, que es el que hemos padecido la mayor6a de la Humanidad desde el surgimiento del patriarcalismo y su sistema civilizado-racional-justo.

En otras palabras, para el paradigma civilizatorio el papel del hombre es “desarrollar y progresar” en la vida en general, para el arquetipo cultural o de conciencias, la misi6n del ser humano es “proteger y mantener” la vida en estabilidad din6mica. Mientras los unos quieren “crecer y mejorarla”, y en ese prop6sito han obtenido lo inverso, pues solo unos son los que mejoran y progresan econ6micamente, los otros son utilizados a diferentes niveles para que sigan desarrollando mucho m6s, a los que han crecido y progresado en poder pol6tico y social.

En cambio, para el arquetipo de conciencia cultural su “visi6n” es laborar para “conservar y guardar” la vida para las futuras generaciones y asegurar la secuencia y estabilidad de la especie humana; y su “misi6n” es reaprender a convivir con todas las formas de vida en respeto y responsabilidad total (*Sumakawsay*). Parad6jicamente, actualmente est6 en juego la sobrevivencia de la raza humana, o la libertad de las centrales nucleares y de las bolsas de valores. Como dice Heinar Kipphardt: “Hay gente dispuesta a defender la libertad hasta que no quede de ella el menor vestigio.”

Por otro lado, es tan relativo determinar “qu6 es el bien”; pues algo puede estar bien para unos, pero eso mismo para otros puede ser no tan bueno o malo, en una concepci6n ortodoxa de la vida. Y en esa discusi6n se llega en un momento dado al absolutismo mon6rquico, o a la dictadura, o a la democracia, donde se

impone una verdad por la fuerza de los reyes o de los dictadores, o por el poder de las mayorías contra las minorías. En consecuencia, en el *Sumakawsay* tampoco hay democracia sino una suerte de sinergia consensual. Seguir en la democracia (capitalista o socialista) nos llevaría al mismo problema que hemos vivido entre “el bien y el mal”, ahora entre el Vivir Bien y el Vivir Mejor con el Vivir Mal o Mal Vivir, entre quienes defienden y matan a nombre de lo que consideran bien o su verdad (su Dios) en contra del mal o la oscuridad del otro (el Diablo).

Mirar desde el bien y el mal a la vida es una actitud adjetivista y sancionadora, que únicamente nos ha conducido a la disgregación: machismo, fundamentalismo, etnocidio, genocidio, ginocidio (asesinato de mujeres), ecocidio (asesinato de la naturaleza), deicidio (asesinato de dioses, religiones y espiritualidades)... Es decir, a todas las formas de eliminación y subyugación de lo opuesto y lo diferente. Pongamos un ejemplo reciente. En agosto del 2011 hubo un gran estallido social en Londres, con varios edificios quemados, según el presidente Cameron, “los actos de violencia fueron de pura criminalidad, no tienen nada que ver con el racismo... Estos disturbios no tienen nada que ver con las medidas de ahorro del Gobierno... El vandalismo no estalló debido a la pobreza en la que viven determinados sectores sociales, sino por la ‘pura indiferencia hacia lo correcto y lo incorrecto’. Quienes participaron en esos actos tienen normas morales distorsionadas. Hay que actuar en contra de ello con resolución.” Tomado de *El Comercio*.

Así mismo, para el *Sumakawsay* tampoco existe lo justo o la “justicia cósmica”. En la justicia, ésta es para uno de ellos y, por ende, el otro se siente perjudicado, pues generalmente cada uno tiene su verdad, consecuentemente no hay equilibrio sino la imposición del juez que de acuerdo a las habilidades de los abogados determina una justicia, que en muchos casos puede resultar injusta. Como decía el escritor romano Cicerón: “No hay nada más injusto que buscar premio en la justicia”.

Para evitar aquello, el *Sumakawsay* promueve la reconciliación armónica entre dos posiciones en conflicto. A través de la mediación, las partes tienen que llegar a un acuerdo, siendo necesario el buscar el consenso hasta que las partes en aprieto alcancen algún compromiso en común y relativamente satisfactorio para ambas partes. De ahí que el *Qhapaq Ñan* no es el “camino de los justos, correctos, nobles” como señala Javier Lajo, sino el camino motivador o que lleva al equilibrio y la armonía total (*qhapa* en *aymara* es alentador y *apa, k-apa-k*, en *kichwa* es llevar).

En el sistema “del bien y el mal” es imposible practicar el consenso, el acuerdo, la reconciliación... Aquella posición de establecer qué es el bien y qué es el mal es lo que justamente ha determinado esa confrontación anulatoria. Como tampoco es suficiente, ni clara, aquella posición sostenida por ciertos socialistas

andinos de que la tesis del “Vivir Bien Andino” es diferente al concepto del “Vivir para el Bien” (tesis religiosa), pues consideramos que ambas de alguna manera se entrecruzan en algún punto y llevan a los extremos y las perspectivas. “Pero no hay que pensar en el modelo de la virtud aristotélica como el ‘medio’ (*mesotes*) entre dos extremos (*akhrotes*), sino más bien en la figura heraclitana de la entidad (unidad) como ‘unión dinámica de los opuestos’.” (Estermann, 1998).

De ahí la importancia de no establecer ni delimitar qué es el bien ni lo justo, etc., sino simplemente, como dicen los abuelos y maestros andinos, el establecer el punto de encuentro o centro (*chaupi* o *taypi*) entre dos elementos, fuerzas, poderes, o posiciones complementarias. Siendo ese el desafío de la actual humanidad para retornar al camino luminoso o brillante, que en el caso andino también se lo conoce como *Kapak Ñan* o *Qhapaq Ñan* (Camino de los Seres Espirituales o de Amor Cósmico) y su complementario opuesto que es el *Yachak Ñan* (Camino de los Seres Sabios). Literalmente *Kapak Ñan* suele ser traducido como Gran Vía, Camino Poderoso, Rico Camino. Pero lo rico no hay que entenderlo en sentido económico, sino en riqueza espiritual: muchos amigos, mucho amor entre los suyos y con la existencia en su conjunto.

El *Kapak Ñan* y el *Yachak Ñan* son las enseñanzas que nos dejaron las abuelas y abuelos andinos para las nuevas generaciones, para que seamos capaces de enrumbar el camino y podamos seguir caminando en el sendero sagrado hacia el gran océano de la conciencia total (cosmoconciencia). Siendo ese el sentido de la vida, la capacidad que tiene un ser humano y una sociedad en redescubrir los secretos y misterios de las leyes de la vida para poder transitar en todos sus poderes, talentos y destrezas. Es la conciencia de estar lúcidos para despertarse o reactivarse en armonía y equilibrio, en cada uno de los elementos y manifestaciones de la vida en su conjunto.

Y este es el mismo caso con los otros postulados civilizatorios como la paz, la autonomía, la soberanía, la independencia, la autodeterminación, la política... Nunca se llegaría a un acuerdo porque siempre habría alguien que se creería estar en la verdad y otro que se sentiría perjudicado, pues cada cual tiene su concepto de justicia, libertad, paz, democracia... y nunca se acabarían las peleas y guerras. Siendo justamente esa la experiencia vivida en estos cuatro mil años, la discusión de quién o cuál pueblo “elegido” tiene la razón, y en ese debate lo que se ha conseguido es justamente lo inverso, injusticia, opresión, guerra, dictadura, que ha sido más bien la constante.

Incluso en muchos casos, en el endiosamiento de la guerra del bien contra el mal, como expresión necesaria de vida. “Una de las líneas fundamentales del pensamiento de la filosofía de la historia, que se extiende desde Heráclito hasta O. Splenger y C. Smith, ve en la guerra el estado natural del hombre e incluso un factor de progreso moral, cívico y técnico. Para esta corriente de pensamiento la

guerra posee una significación y valor supremos en la historia de la humanidad. Tal es la actitud mantenida, desde diversos supuestos y con diverso alcance y significación, por Heráclito, por Maquiavelo, y por Hegel, entre otros. Para Heráclito, la guerra es el origen de todas las cosas, constituyendo la esencia y la manifestación suprema de la justicia. Para Maquiavelo la guerra es el norte, el principio supremo de la política. Para Hegel la guerra constituye una especie de 'juicio' de Dios." (Montoro, 1985).

En cambio, cuando todos toman una posición relativa y nadie se adscribe al bien, lo bueno, lo mejor, lo desarrollado, lo adelantado, lo científico, ahí está abierto y dispuesto a encontrar el consenso, la mediación, la reciprocidad, la flexibilidad, la coordinación, para llegar a coparticipaciones mutuas, cual es el fundamento básico del accionar del *Sumakawsay*. Para W. E. H. Stanner, *The dreaming*: "las características del pueblo aborígen parecen ser la continuidad, la constancia, el equilibrio, la simetría, la regularidad. No hay grandes conflictos de poder. No compiten por la tierra. No esclavizan a otros... El valor dado a la continuidad es tan elevado que no se les puede considerar un pueblo sin historia, sino un pueblo que en cierto sentido ha logrado vencer la historia, para convertirse en vitalmente ahistórico." (Tomado de Medina, 2011).

A manera de resumen, cuando el hombre se salió de las leyes de la naturaleza para entrar en las leyes del ego del hombre, comenzó a experimentar una serie de modelos sociales totalmente contradictorios y devastadores de la naturaleza y de los seres humanos (que son lo mismo). Los modelos llamados aristocracia, monarquía, esclavismo, feudalismo, mercantilismo, capitalismo, fascismo, socialismo, han sido los diferentes experimentos sociales antinaturales que han ido sucumbiendo a la naturaleza y al ser humano o, dicho de otra manera, han sido el camino por el que hemos ido progresando y desarrollando hasta llegar al clímax del esclavismo del dinero y la tecnología.

Sistemas todos estos iguales en su esencia, donde hoy al esclavismo moderno se le llama libertad, pero que es lo mismo, pues el hombre libre es esclavo de sí mismo, de la ilusión de la realidad y de la fantasía del consumismo, lo cual es mucho más grave de quién es esclavo físico. Esta "es una 'colonización de las almas' (Fernando Mires) mucho más sutil y perduradera de la que inventó la evangelización colonial. En su 'complejo de inferioridad' y su afán de pensar y actuar 'como europeo', el poblador tercermundista reafirma y consolida el 'complejo de superioridad' occidental, como el 'esclavo' reafirma y consolida el 'complejo de superioridad' occidental, como el 'esclavo' reafirma por su identificación la propia naturaleza de su 'amo' (Hegel)." (Estermann, 1998).

El hombre libre es esclavo de su libertad, la cual es infinita por lo que nunca se siente realmente libre. Y ello es así, principalmente, porque su libertad individual no se sintoniza con la de los demás, lo que hace que se vuelva esclavo

de la soledad, del aislamiento, del individualismo, de la incomunicación. “La civilización moderna trata de individualizarnos y decirnos: usted es un individuo, usted es el rey de la creación, usted elija, usted tiene derecho, usted tiene libertad.” (José Luis Sampedro).

La libertad es el mito más grande de la sociedad civilizatoria posmoderna. Cómo decía alguien: “Nuestra libertad consiste en escoger de quien ser esclavo.” El esclavismo del individualismo, del egoísmo, del miedo, de la soledad, del *stress*, de la ambición, es el que más muertes viene cobrándose con sus innumerables enfermedades modernas. Incluso esta idea de la libertad absoluta empieza a adquirir rasgos patológicos, pues cualquier freno o control es interpretado como un atentado contra la libertad y cualquier reglamentación es “liberticida”. Cualquier control para los individuos es una forma de represión y autoritarismo, excepto para el mercado, que, como Dios Supremo, hay que guardarle temor y obediencia ciega a su divina ley mercantil. Es impensable e imponderable el osar un mínimo de control, eso sería suicida: el querer -al menos- regular al Dios Mercado, ante quien solo hay que guardar una fe divina. Así, el individuo libre, del mercado libre, ha pasado a comportarse como “el león libre del corral libre”.

De igual manera siguen subsistiendo los reyes (monarquía), hoy se los conoce con el nombre de presidentes de la república, pero que en última instancia sigue siendo el sistema en el cual una sola persona (monorepública) juega con la vida de millones de seres humanos y de seres de la naturaleza, a quienes dice representar y gobernar. Todos estos experimentos sociales de estos cuatro mil años han sido promovidos por diferentes reyes, pensadores, elegidos, líderes -todos ellos hombres- que han creído encontrar cada cual el modelo perfecto.

Sistemas y medios nacidos de su delirio mental egocéntrico, y no de la comprensión y compaginación con la vida misma; es decir, con las leyes de funcionamiento natural creados por el mismo Convivir, infinito y cíclico. Como dice la Ética de Kant “el hombre no es medio sino fin de todas nuestras acciones, pero todo lo demás (tierra, aire, animales, en suma, la naturaleza) es medio para la acción del hombre”. En otras palabras, el dominio de la naturaleza implicó el dominio del hombre, al término de ser reducido a objeto, objeto de producción y de consumo, en la ilimitada dimensión del hacer. Heidegger lo explica en la relación de sujeto-objeto, que es lo que determinó el nacimiento de la Modernidad cuando se configuró el vínculo de dominación sobre las cosas. De esta manera, “la Tierra ha sido dominada, como pidió el mito fundador del Génesis.” (Medina, 2001).

El convivir sagrado

La debacle del ser humano se dio principalmente en el acto de desacralización de la naturaleza, de separar a dios de la naturaleza y de la vida corriente y normal, por considerarlo idolatría y fetichismo. Es decir, la desacralización de la naturaleza, por la cosificación de la vida, ha sido la mayor hecatombe en toda la historia humana al desprender a dios de la vida cotidiana y de su entorno, haciéndolo sobrenatural y trascendente, llevándolo a otro mundo y a otra dimensión.

Y se ahondó aún más, cuando se le dio solamente características humanas “masculinas”, con lo cual le abandonaron en un claustro y le condenaron a un aislamiento en un cielo castrado. Convirtieron a dios en un ermitaño que vigila desde lo alto los actos del “vivir bien y el vivir mal”, y actuando como un portero que abre la puerta del cielo o del infierno, a los santos y a los pecadores, respectivamente.

Y desde esa arrogancia y patriarcalismo divino se dedicaron a adorar exclusivamente a los hombres (androlatría) y desde hace 50 años a las mujeres también (“La mujer, reconózcamelos es un ser inepto y estúpido, pero es un adorno gracioso y necesario” Erasmo de Rotterdam). Esa vanidad del hombre le ha llevado a rendirse culto exclusivamente a sí mismo, desde los profetas, hijos “enviados” de dios (Jesús-Mahoma-Krishna...), pasando por los representantes de dios en la tierra (reyes), hasta los papas y sacerdotes de las iglesias de Abraham (religión).

Desde la religión semita y la griega, las mujeres han tenido un papel secundario. Religiones que reflejaban una plétora de deidades, con el mismo pensamiento patriarcal y androcéntrico. La religión de los griegos está muy presente en el paradigma civilizatorio y en nuestra *psique* (palabra que en griego significa “alma”). La religión cristiana, basada en la religión del Dios único de los judíos, se basa de hecho en textos escritos en griego y son los que se leen cuando se consultan los Evangelios. De modo que la civilización, que deriva de los griegos, judíos y primeros cristianos, se ha mantenido vigente y potente con las ideas que proceden de ese momento de declinación de la humanidad.

“Cabe mencionar que (...) la mayoría de las grandes religiones a nivel mundial son ‘sincréticas’; el Islam es una síntesis de elementos arábigos, judíos y cristianos; el cristianismo una simbiosis (más o menos consistente) de judaísmo, filosofía griega, ideología romana y elementos indígenas europeos. Ni hablar de las religiones orientales del hinduismo y budismo; hasta el judaísmo considerado como una religión de ‘alta pureza’, contiene elementos ‘exógenos’ de las culturas antiguas del Medio Oriente.” (Estermann, 1998).

Así ha sido el debate hasta el día de hoy, entre las distintas religiones patriarcales y, por otro lado, entre la ciencia objetiva y la espiritualidad sobrenatural. Recientemente (año 2010) el físico inglés Stephen Hawkins señalaba que Dios no existía, y que la creación se explicaba por las leyes propias de funcionamiento de la naturaleza. Es decir, tanto para los unos como para los otros, el problema es de creación: Los creacionistas dicen que Dios creó al mundo y los evolucionistas que la creación y todo es evolución de la materia.

Pero si la vida es creación: ¿quién creó a Dios? Y si la materia evoluciona por sí misma, ¿quién creó esa inteligencia evolucionadora? Pues nadie afuera ni separado de sí mismo y, peor, la Nada. La vida no necesita de un creador omnipotente, autárquico, suelto y abstracto sino de un criador y recreador adentro (inter-transconciencial). “Los *rishis* (sabios) creían que el conocimiento no era externo a quién conoce, sino que estaba tejido en el interior de la conciencia. Por lo tanto, ellos no tenían necesidad de un Dios exterior para resolver el acertijo de la vida y la muerte. Los *rishis* se tenían a sí mismos, lo cual resulta muy afortunado porque lo mismo ocurre con nosotros. Cada persona es consciente.” (Chopra, 2007).

Por eso para los pueblos naturales sagrados de toda la Madre Tierra no hay creador, ni materia absoluta, solo el eterno infinito (Dios-Cosmos-Vida: Campo Interrelacionado) que se cría y se recrea a sí mismo. Pensar que un Dios Absoluto creó la vida es creer que existe la Nada y que de la Nada salió todo. Cuando hoy nos dice la física cuántica que no existe la Nada sino la “Vacuidad Caótica” que es la vibración dónde está el punto de arranque de todo cuánto existe. Por lo tanto, no hay creador sino vida continua en movimiento y dinámicamente estable, que cada cierto tiempo se transforma completamente cuando viene el Gran Cambio (Big Bang o Cataclismo Cósmico).

De ahí que para los positivistas o materialistas su pensamiento y accionar social sea el de “crear” y que concomitantemente también es: hacer, crecer, avanzar, desarrollar, progresar, evolucionar a la sociedad, al hombre, a la naturaleza... En cambio, en la conciencia de las culturas primordiales naturales, ni la vida ni ser alguno, necesitan de creadores en el más allá sobrenatural, sino inter-transcreadores para recrear la vida y, consecuentemente, su accionar de vida es un acto y proceso de crianza, de engendrar, de cultivar, de labrar, de parir, de concienciar. El ser humano es un criador, un mediador, un guardián de la vida, de la *Pachamama* y al mismo tiempo es criado, cuidado, sanado por ella.

Es decir, mientras unos quieren crear todo (Vivir Mejor-Buen Vivir) creyéndose dioses omnipotentes, otros quieren criar y recrear lo que ya está creado (Convivir en Sinergia Holística). Por eso, cuando se habla de vivir no se trata solamente de habitar un espacio físico, sino del conjunto de relaciones que se dan dentro de un espacio y, por lo tanto, ya no solo es vivir, sino aprender a

convivir (vivir en compañía de otros), que significa el acto de cuidar y criar a la vida, como algo que se hace juntos, en familia, con toda la familia cósmica. En *aymara*, ésta diferencia es muy clara: el verbo *jakaña* hace referencia a los sentidos más básicos del vivir y el verbo *qamaña* se usa para formas más complejas, lo que implica el convivir.

La ciencia materialista y la religión patriarcal-provinciana no pueden comprender, que Dios es todas esas leyes, energías, poderes, conciencias de la naturaleza y del cosmos. Hawkins y demás, no pueden comprender que Dios es todo ello, que está vivo en cada acto y elemento de la creación. Que Dios es la vida misma, la existencia en su conjunto o, como decía Tales, uno de los últimos filósofos o “sabios del amor”, “todo está lleno de dioses”. Es decir, que Dios está en todo el cosmos como fuente relacional de vida y no como “persona” o “substancia” especial o trascendente, sino como presencia energética en cada una de las expresiones de relacionalidad del orden cósmico, a través de cada una de las relaciones particulares.

Sólo podría ser “substancia” o “sujeto supremo” en cuanto es “todo en el todo” y, por eso, el “todo” es sagrado y no existe la idea de profano. Es decir, no es aquella idea de que Dios es “el bien” y el Diablo es “el mal”, sino que es la armonía y equilibrio entre fuerzas diferentes que se complementan y que se necesitan la una con la otra (relacionalidad divina). “La primordialidad ontológica y temporal de la sustancialidad con respecto a la relacionalidad forma parte de los axiomas inconscientes de la filosofía occidental: primero ‘existe algo’ que después se relaciona con ‘algo igualmente existente’ con anterioridad. Muy distinto del axioma fundante de la filosofía andina.” (Estermann, 2008).

El gran físico Albert Einstein fue uno de los pocos que también lo entendió así, cuando dijo: “creo en un Dios que se revela en la armonía de todo lo que existe”, y cuando señaló que “Dios no juega a los dados”, indicando que en el multiverso todo tiene sus reglas y ninguno está librado al azar o al capricho de alguien (libertad) llamado Dios omnipotente, autárquico y soberano, o cualquier otro nombre que se le quiera dar a esa fuerza exterior y suelta en el más allá. “En Occidente, el más allá ha sido considerado como un lugar similar al mundo material. El Paraíso, el Infierno y el Purgatorio, se encuentran en alguna región distante, más allá del cielo, o bajo la tierra. En la India de mi infancia, el más allá no era un lugar, sino un estado de conciencia.” (Chopra, 2007). E igual para los pueblos andinos y, en general, para todos los pueblos de conciencia de la Gran Matria.

Por tanto, el *Kawsay* (Convivir) no es un vivir superfluo, banal, trivial, sino que implica una dimensión sagrada y holística. El *Kawsay* no es un acto mundano y desarticulado, sino un convivir integral-integrativo y sagrado de la vida. La

Cultura de la Vida no es un vivir vacío, sino un Convivir Sagrado con la materia y el espíritu en comunión, en complementación y totalidad del uno con el otro.

Este *Kawsay* también hace referencia e incluye a ese estado sutil de la energía viva, que ha sido categorizado en muchas culturas del mundo como la fuerza sustancial de la vida y que es definido con un nombre específico: *prana* (hindúes), *éter* (europeos), *chi* (chinos), *ki* (japoneses), *ushai* (*kichwas* ecuatoriales), *sama* (*aymaras*). “Para nosotros (...) los sacerdotes andinos, el mundo está formado por una variedad de energías vivas, a las que le damos el nombre colectivo de *kawsay*.” (Jenkins, 1998).

En lengua *aymara* se explica claramente a través del verbo *Qama-ña* que significa Convivir; *Qama* es la Fuerza Espiritual. De ahí viene también la definición de Dios en su lado masculino, *Pachaqamaq*, la Fuerza Espiritual del Multiverso; y de su lado femenino, *Pachamama*, la Fuerza Material del Cosmos. (La palabra materia viene del latín *Mater*, madre). Siempre la paridad entre masculino y femenino, espíritu y materia, visible e invisible, donde todo es sagrado.

El dualismo entre sagrado y profano no existe para el mundo de las conciencias, sino la paridad complementaria del espíritu sagrado y de la materia sagrada. En este sentido, “la cosmovisión andina no es animista en sentido estricto, más bien se podría hablar de un ‘sacralismo’, una omnipresencia de lo numinoso y divino... En sentido amplio, todo el universo es sagrado porque representa en cada una de sus partes el orden divino a través de un sistema de relaciones.” (Estermann, 2008).

El *Sumakawsay* más precisamente es el Convivir Sagrado y Holístico en la Armonía y el Equilibrio. Este *Kawsay* que es la Energía Viva que difumina y reproduce la vida, es el Convivir en el Espíritu Total (Gran Espíritu) que se manifiesta materialmente generando la vida. Es por eso que no existe diferencia entre Vida y Espíritu, entre Vida y Dios, entre Vida y Naturaleza, entre Vida y Materia, todas ellas son diferentes palabras para expresar lo mismo pero en diferentes estados o formas. Y a su vez, cada ser de la vida es dios, fuerza, energía, poder, inteligencia, conciencia de toda la existencia en su conjunto. Es decir, todas las leyes de la vida o de la naturaleza se encuentran en el Campo Interrelacionado y el *Kawsay* es la energía sagrada que impregna e inunda a toda la existencia.

Este *Kawsay* que tiene una dimensión Sagrada y Cósmica, implica la capacidad de los seres humanos por recrear una sociedad, un sistema, una cultura que reproduce al multiverso a escala humana, en todas sus creaciones y manifestaciones sociales. Un acto de bajar el cielo a la tierra o de descender la energía masculina del cosmos al suelo y, paralelamente, de atraer del vientre de la tierra el poder femenino hacia la superficie, donde habitan los humanos para interrelacionar en complementariedad, reciprocidad y correspondencia. Es el

talento de cómo responder a la vida como hijos respetuosos del cosmos y de la tierra, ajustándose a sus leyes propias de existencia.

Entonces, *Sumakawsay* es el Cosmocimiento (conocimiento del pensamiento-sentimiento) de la Vida o más precisamente es la Vida Consciente o Convivir Consciente o Conciencia de la Vida o Cultura de la Vida (amor y sabiduría). Siendo está última definición la que nos parece la más precisa entre las varias que hemos señalado de *Sumak Kawsay*. Y la escribimos en una sola palabra: *Sumakawsay*, para expresar también que nada está separado y porque en el *kichwa* ancestral las palabras son aglutinantes, especialmente para expresar conceptos de vida. Y lo mismo con *Sumaqamaña* en *aymara*.

De lo que acabamos de anotar se desprende que la palabra *Sumak* es muy especial, pues entraña varios significados: armonía, equilibrio, plenitud, pleno, consciente, cultura, calidad, hermoso, sano, límpido, equidad, sabiduría, amor, totalidad, sublime, sagrado, recíproco, complementario, correspondiente, integral, holístico, simbiótico, sinérgico, homeostasis... De todo esto también queda claro que Vivir Bien/Buen Vivir es el paradigma de la lucha de contrarios y el Convivir en Armonía o Cultura de la Vida es el arquetipo de la oposición complementaria. Esa la gran exclusión y rupturidad.

Todo esto los abuelos andinos lo sintetizaron en dos elementos fundamentales, el pensamiento y el sentimiento, de cuya cosmunió se manifiestan actividades o se expresan labores (*llankay*) de sabiduría (*yachay*) y de amor (*kuyay/munay*). Es decir, para Convivir recreando Armonía y Equilibrio en cada manifestación de la vida es necesario Convivir Amorosamente (*Kuyay Kawsay*) y Convivir Sabiamente (*Yachay Kawsay*). De ahí que *Sumakawsay* más precisamente hablando es Saber Convivir y Apoyarse los Unos a los Otros, como bien señalaba un líder *aymara* cuando criticaba que *Suma Qamaña* no es Vivir Bien. Visión similar a la de los filósofos primordiales o endémicos griegos, que lo definían de la misma manera con la palabra Filosofía, Sabiduría del Amor o Amor a la Sabiduría (*Philos*, Amor; *Sophos*, Sabiduría). Y desde esta óptica sí podemos hablar de Filosofía Andina.

Estos son los dos principios o “mandamientos” andinos que fueron deformados y tergiversados por los conquistadores, especialmente por el Inca Garcilaso de la Vega, en su trinidad del “*ama shua, ama quella, ama llulla*”. Sus diez mandamientos de no robarás, no matarás, no desearás a la mujer del prójimo, etc., los sintetizaron en tres mandamientos (trinidad) para que sean repetidos por los pueblos andinos: no me robarás, no me serás ocioso, no me mentirás.

Hábilmente tergiversaron el Convivir Amorosamente con su visión pecaminosa, de no me robarás y no desearás a mi mujer, ni mis cosas. El Convivir Sabiamente con su creencia dogmática, de no me mentirás y no pensarás más que

en mi Dios, y en mi civilización. Y el Convivir Laboriosamente con su actitud explotadora, de no serás vago ni perezoso para que trabajes bien mis campos y me hagas rico. Ese fue su afán domesticador, evangelizador, civilizador con el que nos siguen instruyendo hasta nuestros días, pues no ha cambiado nada en esencia en estos 500 años.

E incluso ya han logrado incorporarlos a las constituciones de Ecuador y de Bolivia, lamentablemente, bajo el argumento de que son principios andinos. En este sentido, también se hace necesario el retomar los ancestrales principios andinos y reemplazarlos por los impuestos por los colonizadores de *ama shua*, *ama llulla* y *ama quilla*. Los dos principios andinos de cuya intercomunicación surge el tercero incluido son en el mismo amor (*shuklla kuyay*), en la misma sabiduría (*shuklla yachay*) y en la misma labor (*shuklla llankay*). O también expresado, con el mismo pensamiento (*shuk yuyaylla*), con el mismo corazón (*shuk shunkulla*) y con las mismas manos (*shuk makilla*).

El convivir armónico “alter-mundial”

El sistema del *Sumakawsay* o del Cosmocimiento de la Vida tiene muchos siglos de experiencia; ya fue conocido y vivido desde antes de la invasión por los pueblos andinos y, en general, de toda *Amaruka* y en el mundo entero. Aunque no fue perfecto ni ideal, pues hubo muchas insuficiencias y, en algunos casos, trágicas, sin embargo, su aspiración de cosmuni3n intensa con la naturaleza era insoslayable y determinante. Se les puede criticar o se1alalar sus deficiencias, pero si hacemos una comparaci3n con la 3poca civilizatoria, no hay parang3n entre una y otra. En todo caso, sus principios son plausibles y eso es lo que m3s importa a este momento de la vida y de re-aprender de los dos procesos (cultural y civilizatorio) en sus falencias y en sus fortalezas. Pero es obvio, que solo un pueblo compenetrado con la conciencia puede despertar principios conci3nciales-naturales-culturales, y al rev3s.

La 3poca del matrilineaje es m3s rescatable y alentadora que la patriarcal vigente hasta nuestros d3as. 3ste se practic3 en las relaciones de pareja, donde no era el hombre el bien (Ad3n) y la mujer el mal (Eva) y no hab3a la dictadura patriarcal de los padres sobre los hijos, o la democracia de unas cosmuni3dades sobre otras en desacuerdo. Tanto es as3 que, actualmente, se sigue practicando en ciertas cosmuni3dades y familias andinas. A trav3s del encuentro (*tinkuy*) entre personas o cosmuni3dades en conflicto se busca resolverlos en base al com3n acuerdo, hasta que todos acepten y queden satisfechas sus aspiraciones.

Los propios cronistas espa1oles tambi3n contaron de este sistema social andino, el caso m3s interesante es el que relata Pedro Cieza de Le3n, qui3n en su obra *Cr3nicas del Per3 y el Se1or3o de los Incas* detalla el alto nivel de organizaci3n

social y económica logrado en casi todos sus ámbitos de vida. Ahí cuenta de un sistema muy elaborado de vida, el cual admiró a los europeos que leyeron este libro y que sirvió de inspiración a otros intelectuales para proponer un sistema parecido para Europa, como sostiene el francés Louis Baouidin en su libro *el Imperio Socialista de los Incas*. Los socialistas utópicos, como Owen y otros, posiblemente se inspiraron en los Incas para lanzar sus teorías socialistas y, seguramente, también Carlos Marx con sus teorías comunistas, pues en sus escritos hace referencias a estas sociedades ancestrales en todo el mundo.

En este sentido, consideramos que el Convivir en Armonía o Cultura de la Vida tampoco fue desconocido por los europeos antiguos, pues las culturas ancestrales originarias de Europa también funcionaron en sistemas “cosmunitarios” holísticos, especialmente en la época del matri-patrilinaje de las sociedades solares y lunares (también llamado por Marx el comunismo primitivo) hasta su descomposición en el matriarcalismo, que a su vez conllevó a la aparición del patriarcalismo (excedente en la producción). Dice Marija Gimbutas en referencia a Europa: “Todavía vivimos bajo la influencia de esa agresiva invasión masculina, y sólo estamos iniciando el descubrimiento de la larga alineación de nuestra auténtica Herencia Europea -la cultura gylánica, no violenta y centrada en la tierra-.” Gimbutas, 1989).

En ese mismo sentido, hay una serie de libros que relatan sobre los saberes de estos mundos antiguos y de cómo proponían retomarlos y recuperarlos: En la *Biblia Cristiana* se habla de la concepción del paraíso perdido, hasta la Edad de Oro, en la mitología griega y romana. Se señala a *La República* de Platón, como el primer planteamiento literario-filosófico de una comunidad ideal. Ya hacia el Renacimiento, Tomás Moro escribe su famosa novela *Utopía* (1516), en la que inventa el término con el que más tarde se nombraría a la corriente del socialismo utópico. Otras utopías literarias son *La ciudad del sol* (1602) de Tommaso Campanella, *Código de la naturaleza* (1755) de Morelly, Juan Jacobo Rousseau y el *Contrato Social* (1762), *Foción* (1763) de Gabriel Bonnot de Mably, Chateaubriand y su libro *Átala* (1803).

Después de todos estos experimentos de la arrogancia patriarcal separatista se hace necesario volver a la sencillez y simplicidad humana para retornar a ser seres respetuosos y responsables con nuestra existencia y con la vida en su totalidad. Es el momento de terminar con los experimentos sociales y de retomar el Sistema Armónico Natural y Orgánico de la Vida, vivido y comprobado por los abuelos en todos los rincones de la *Allpamama* por mínimo ocho mil años, desde el surgimiento de la agricultura. “Es habitual describir a nuestros ancestros remotos (que vivieron de esa riqueza sin saquearla, como hoy hacemos) como pobres y desdichados. Se los describe sufriendo malnutrición crónica, viviendo al borde del hambre. Nada más lejos a la realidad. Al respecto,

ahora, la literatura científica es abundante y contundente. M. Sahlins, *La economía de la edad de piedra*, ha llegado a hablar de la edad de piedra como una era de abundancia y afluencia.” (Medina, 2001).

Entonces nos “interesa aquí comprender que las filosofías del ser, impuestas por las instituciones de Occidente a lo largo y ancho del planeta en que vivimos, han cumplido con su tiempo y que ya es hora de repensar los nichos culturales, emocionales y racionales desde los cuales nos levantamos. Las Américas han traído a la mano muchas racionalidades, muchas lógicas, muchas maneras de vivir, de sentir y de emocionarnos.” (Esposto, 2008).

En este sentido, es primordial e imprescindible el comprender qué es la cosmoconciencia andina para poder intentar definir qué es el *Sumakawsay*. Acercarse desde las corrientes civilizatorias occidentales modernas de derecha o de izquierda, mercantilistas o socialistas, es caer nuevamente en el mismo error de siempre, de pretender adaptar o categorizar ideas de otro mundo dentro de otro. “Por eso resulta inadecuado y hasta absurdo tratar de acercarse a la cultura y filosofía andina desde la ideología de una ‘ciencia materialista’; el reduccionismo occidental no es capaz de ‘entender’ la riqueza sapiencial y ‘científica’ del hombre andino”. (Estermann, 1998).

Siendo eso lo que hemos vivido en estos 500 años, los conquistadores, antiguos y modernos, analizando e interpretando a sus antojos, y los indianistas e indigenistas puntualizando desde sus “buenas intenciones”. “Aunque las consecuencias... ya no llevan a la extinción física, la esclavitud forzada o la exclusión formal de los derechos humanos, las estrategias de la filosofía académica contra la irrupción de lo indígena en el área del pensamiento filosófico no difieren principalmente de las argumentaciones de los primeros conquistadores.” (Estermann, 2008).

Pretender hablar del *Sumakawsay* sin conocer la cosmoconciencia andina, es la práctica arribista, enajenante y estereotipada de siempre. Es simplemente continuar con el atropello y el abuso de los “extirpadores de idolatrías” del pensamiento y sentimiento ancestral andino. Es la prepotencia intelectual de quienes desconocen la tradición andina y, más que todo, de quienes no la han vivido para interiorizarla en su vientre y enraizarla en su corazón. ¿Cuántos de los que hoy hablan del *Sumak Kawsay* conocen, sienten y viven dentro de la cosmoconciencia andina? Incluso “podríamos ir más lejos aún: Uno no puede conocer realmente el pensamiento filosófico de un pueblo si nunca se ha sentado a su mesa, si no ha bailado sus danzas, si no ha sufrido con él.” (Estermann, 2008).

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2010): “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi”, *Policy Papers* 6, Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS, Quito. Disponible en línea en: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf>.
- Chopra, Deepak (2007): *Jamás moriremos*, Alama, México.
- Esposito, Roberto H. y Holas, Sergio (2008): “Rodolfo Kusch: hacia una condición postcolonial pensada desde categorías epistemológicas situadas”, *Dissidences. Hispanic Journal of Theory and Criticism*, 4/5.
- Estermann, Joseph (1998): *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito.
- Estermann, Joseph (2008): *Si el Sur Fuera el Norte: Chakanas Interculturales Entre Andes y Occidente*, Abya-Yala, Quito.
- Gimbutas, Marija (1989): *El lenguaje de la Diosa*, Gea, Madrid, 2007.
- Herrera, Luis y Guerrero, Patricio (2011): *Por los senderos del Yachak. Espiritualidad y sabiduría de la medicina andina*, Abya-Yala, Quito.
- Jenkins, Elizabeth (2008): *Iniciación en el corazón de los Andes*, Ediciones B, Barcelona.
- Medina, Javier (ed.) (2001): *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*, PADEP/GTZ, La Paz, 2008. Disponible en línea en: <http://saludpublica.bvsp.org.bo/textocompleto/bvsp/boxp68/vida-buena.pdf>.
- Montoro, Alberto (1985): “Reflexiones sobre el problema de la guerra y la paz internacional”, *Anales de Derecho*, 7. Disponible en línea en: <http://revistas.um.es/analesderecho/article/view/82771>.
- Prada, Raúl (2011): “La guerra de la Madre Tierra”, *Horizontes Nómadas*. Disponible en línea en: <http://horizontesnomadas.blogspot.com.es/2012/01/la-guerra-de-la-madre-tierra.html?sref=bl>.
- Ramírez, René (2010): *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*, Documento de Trabajo nº 2, SENPLADES, Quito. Disponible en línea en: <http://www.senplades.gob.ec/web/senplades-portal/publicaciones>.



Atawallpa Oviedo

Atawallpa Makarios Oviedo Freire

(Chambo, Chimborazo, Ecuador, 1961)

Ecuatoriano. Indígena blanco. Doctor en Jurisprudencia, Filósofo Andino (*wakakue*) y Terapeuta Vitalista. Ha sido profesor de Medicina Andina en la Universidad Central del Ecuador y co-fundador de la *Multiversidad Yachay Wasi* y del Movimiento Vitalista, ambos espacios de difusión de los conocimientos ancestrales de los pueblos originarios andinos. En la actualidad se dedica a dar cursos, talleres y conferencias por diferentes países del mundo sobre vitalismo y prácticas ancestrales de sanación. En materia de desarrollo y *Sumak Kawsay* en 2011 publicó su libro *Qué es el Sumakawsay. Más allá del socialismo y el capitalismo*, reeditado en 2012 bajo el título *Qué es el Sumakawsay. 3ra. Vía: Vitalismo, alternativa al capitalismo y el socialismo* y en 2013 bajo el título *Vitalismo–Sumakawsay. Revolución alter-nativa al capitalismo, la civilización y el patriarcalismo*.

“Capitalismo-Socialismo y Armonicidad”¹

Atawallpa Oviedo

(2011)

Nos han vendido la idea posmoderna de que sólo existe la posibilidad de elegir entre dos sistemas sociales: el capitalismo y el socialismo, con sus diferentes variantes o ramificaciones. Nos han hecho creer que sólo existe la derecha y la izquierda, y sus diferentes presentaciones desde la extrema derecha a la extrema izquierda. Nos han dicho que la civilización, la democracia, la justicia, la autonomía individual, la libertad, el desarrollo, la universalidad de los Derechos Humanos liberales, los valores occidentales, el dominio sobre la naturaleza, la razón instrumental, el perdón incondicional, son los únicos modelos posibles y viables para la humanidad. Es claro, que “Los Derechos Humanos (en la Declaración Universal de 1948) de las Naciones Unidas, tienen una ‘partida de nacimiento’ occidental (Revolución Francesa; valores cristianos; Ilustración) y reflejan presupuestos culturales no universalizables: El valor de la individualidad y autonomía; la propiedad privada, la libertad personal; etc. La predominancia de los derechos individuales sobre los sociales refleja este hecho monocultural” (Estermann, 1998).

Pero, ante el fracaso de esas concepciones y posiciones, han comenzado a buscar otros modelos sociales y en esa búsqueda han llegado también a los *Pueblos de Tradición*. Lo cual, es muy plausible y reconfortante, pues nunca antes habían echado la mirada hacia las culturas ancestrales, a las cuales las minimizaban y descalificaban (modernización). Se da actualmente un fenómeno mundial, en que muchos -poco o bastante- están regresando a las fuentes, a los orígenes, a las matrices, a las raíces primordiales. Y lo principal a entender es que todos venimos del mismo gen, sea una bacteria, una piedra o una persona, todos venimos del mismo padre gen y madre gen; eso lo ha venido a confirmar la ciencia moderna.

De la misma manera, que los científicos actuales andan buscando información y retomar ciertos cosmocimientos de los pueblos ancestrales, para ajustarlos a sus ciencias modernas y a sus intereses geopolíticos y económicos; los políticos de izquierda han despertado su interés en el modelo social de la Cultura de la Vida de los pueblos originarios andinos: *Sumakawsay* (*kichwa*), o

¹ Oviedo, Atawallpa (2011b): “Capitalismo-Socialismo y Armonicidad”, en A. Oviedo, *Qué es el Sumakawsay. Más allá del socialismo y el capitalismo*, Sumak Ediciones, Quito, pp. 206-59. En este documento los editores han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

Sumaqamaña (aymara), o Kymemogen en mapudungun (mapuche), o Tekokavi en guaraní...

Y quienes lo han despertado política y constitucionalmente han sido los socialistas del MAS en Bolivia y los socialistas del siglo XXI del Movimiento PAÍS en Ecuador. Pero esto puede resultar peligroso o ambiguo y, al menos, es necesario ser prudentes con estas posiciones que pueden terminar convirtiéndose en actitudes maniqueas o novelescas; así, como cuando asumen actitudes de ser los auténticos “defensores del pueblo”, lo que les empuja a los extremos a través de acciones desesperadas (guerrilla), o cuando combaten más a sus adversarios de andarivel que a los del otro pretil (revisionismo).

O como sucede actualmente entre los “izquierdistas revolucionarios” y los “socialistas del siglo XXI”, que se acusan mutuamente de derechistas. Algo que ha sido histórico y mundial dentro de la izquierda, el de acusarse de haberse “derechizado” o de ser una “izquierda disfrazada”. Y evidentemente, cada uno de ellos reivindica ser los “verdaderos socialistas y los auténticos revolucionarios”. En todo caso, nosotros pensamos que todos ellos tienen la razón: son derechistas, es decir, izquierdistas y derechistas son los dos lados de la misma moneda.

Son los extremos que se atraen y se anulan mutuamente. Tal como: el derechista Pinochet y el izquierdista Gadafi, o el derechista Hosni Mubarak y el izquierdista Fidel Castro, o el derechista Sarkozy y el izquierdista Chávez, o el derechista Berlusconi y el izquierdista Daniel Ortega, o el “negro” derechista Barack Obama y el “indio” izquierdista Morales, o entre el cristiano Busch y el islamita Bin Laden, etc. Pues, en última instancia, ambas visiones se asientan en la misma “patriz” que les ha dado nacimiento. En su ley de contrarios, ellos son los opositores de los derechistas pero que terminan simplemente siendo el otro extremo de lo mismo. Como viven en la “lucha de antagónicos”, su accionar es cómo ganar al otro, cómo sobreponerse a su adversario, y en esa aparente contradicción terminan creando un capitalismo privado o un capitalismo de Estado, como ha sido la práctica experimentada.

El *Sumakawsay*, si bien se preocupa del ser humano, tampoco éste es su único ni mayor interés. Primero, antepone la vida en su totalidad y, luego, a los demás seres de la vida en particular. Su relación con la naturaleza en su conjunto es primaria y fundamental, pues entiende que el destino del ser humano depende de la Madre Naturaleza y no al revés, como plantean las corrientes antinaturales. “La naturaleza es la curandera del hombre porque ella es el hombre. La naturaleza confeccionó los cuerpos que habitamos bañándonos en la luna, el sol y el mar. Estos ingredientes nos han dado a cada uno de nosotros nuestra porción de naturaleza; un albergue, un sistema para mantener la vida, un compañero íntimo y un hogar que habrá que durar siete décadas o más” (Chopra, 2007).

Por otro lado, su dimensión espiritual con la naturaleza, con un carácter sagrado y una relación energética consciente, le establece otra actitud frente al ser humano, la *cosmunidad* y la vida en su conjunto. Es una relación de hermanos y hermanas de la vida, una interrelación entre seres inteligentes y con una conciencia holística. Todo lo cual está muy lejos de los postulados de los socialistas de cualquiera de las múltiples vertientes y tendencias.

Aunque el *Sumakawsay* (Cultura de la Vida) sí se aproxima, de alguna manera, a los primeros socialistas, en particular a los socialistas utópicos y sus postulados centrales, que se basan en las sociedades ancestrales solares y lunares del mundo entero, incluida la misma Europa. Y también, guarda cierta congruencia con las anotaciones que hiciera Marx del comunismo primitivo, como el referente de aquellas sociedades ancestrales comunitarias y colectivistas en todo el planeta tierra. Marx parte de estas sociedades primigenias para pronunciar y consolidar su teoría comunista, principalmente cuando hace referencia a la parte final del sistema comunista como tal, cuando plantea la desaparición del Estado, de la democracia, y del partido comunista. Pero en relación al socialismo histórico, desde Lenin hasta los modernos y posmodernos socialistas, sus concepciones en su gran mayoría son contrapuestas y de rupturidad con el *Sumakawsay*.

La izquierda posmoderna

La gente de izquierda en la llamada “América Latina” ha pasado en estos últimos 80 años por las líneas soviética, china, albanesa, cubana, etc. y ahora aterriza en los Andes. En todo caso, es importante valorar el hecho de que ya comienzan a mirar hacia dentro; antes sólo miraban hacia afuera. Ahora ya intentan mirar, por sí mismos y para sí mismos; aunque siguen pensando desde los conceptos y parámetros de afuera: el paradigma civilizatorio racionalista y desarrollista de izquierda.

Pero esta mirada cultural andina con pensamiento civilizatorio occidental, puede llevar a deformar y tergiversar la esencia del *Sumakawsay*. De hecho ya ha sucedido, de acuerdo a lo que señalan los artículos referentes al *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* en las Constituciones Políticas de Ecuador y Bolivia, respectivamente. Y también por una serie de artículos y textos que comienzan a circular, escritos principalmente por diferentes pensadores que se alinean o se identifican con tendencias de izquierda, o posiciones ecologistas e indigenistas, entre los que se encuentran la mayoría de los denominados “movimientos ecologistas y movimientos indígenas”.

Todos los cuales, momentáneamente, aparecen como los auto-abanderados del *Sumak Kawsay* y queriendo apropiarse de este *cosmocimiento*

milenario de los pueblos ancestrales. Aunque de lo que se han apropiado es de la palabra *kichwa* y de los conceptos generales del *Sumakawsay*, pero desconocen los principios y leyes que la sustentan, que es lo básico y fundamental para entender al Sistema de Convivencia Armónica Equilibrada. Si no, todo se queda en bellos postulados, pero su esencia se desnaturaliza, llegando al punto de atentar e ir en contra de su real condición y cualidad.

La prueba más clara es que la mayoría de quienes hablan de *Sumakawsay* no aplican los principios y leyes andinas, lo que hacen es hablar de *Sumakawsay* como Buen Vivir, pero con categorías y parámetros civilizatorios (soberanía, autodeterminación, democracia, libertad, desarrollo, excelencia, emprendimiento), que se asemejan más al Buen Vivir de la Grecia logocrática que al *Sumakawsay* andino (interdependencia, consenso, reciprocidad, complementariedad, estabilidad).

Los discursos de Rafael Correa y Evo Morales hablan del Buen Vivir como de raigambre andina, pero lo único que tiene de andino es el membrete, pues cuando desovillan y materializan sus “políticas”, su práctica es totalmente civilizatoria desarrollista. El Buen Vivir de Correa y el Vivir Bien de Morales no es andino, sino el Buen Vivir griego clásico, y el Vivir para el Bien cristiano (buen vivir platónico-cristiano), con tintes de ilustración y posmodernidad izquierdista. Es decir, todavía desconectados de una actitud de interrelacionalidad holística y sagrada con la naturaleza (ilustrismo europeo), que, primordialmente, sigue siendo vista como sustancialidad económica, productiva y distributiva para el esencial progreso y desarrollo del hombre.

Sin embargo, valoramos las intenciones y las creemos de “buen corazón”, pero puede resultar que el “tiro salga por la culata”, como casi siempre le ha sucedido a la ingenuidad de la izquierda marxista (idealismo, romanticismo, mesianismo, paternalismo). Tal cual es su origen, pues “es un secreto abierto la fuerte injerencia del mesianismo judío en el pensamiento marxista y neo-marxista.” (Estermann, 2008).

Así, por ejemplo, las denominadas políticas de inclusión o participación o integración social, que a primera vista parece solidario y aperturista, en el fondo son otra trampa para que los pobres y marginados se incluyan (léase: se diluyan) en el proyecto civilizatorio y el sistema desarrollista. So pretexto de inclusión y participación económica, educativa, política, racial, sexual, de género, etc., terminan absorbidos por el sistema existente y convirtiéndose en nuevos actores del capital, del crecimiento económico, del desarrollo social, que termina siendo siempre para beneficio de unos pocos: capital privado o capitalismo de Estado. Esto se llama neo-colonialismo y neo-civilizamiento, siendo eso básicamente el Buen Vivir o Vivir Bien que pregonan los socialistas posmodernos.

Los izquierdistas, socialistas, ecologistas, teólogos de la liberación e indigenistas (en todas sus variantes), a través de las diferentes y variadas fundaciones para el desarrollo y sus políticas de crecimiento económico, inclusión política e integración social, se han convertido en los mejores ejecutores inconscientes del capital y del capitalismo. So pretexto de una *mejor vida* para el pueblo, han traído y abierto las puertas a los recursos económicos de las fundaciones de desarrollo e instituciones financieras de los países desarrollados, es decir, a las teorías y creencias de progreso y crecimiento civilizatorio. De esta manera, han terminado sacando a las *cosmunitades* y pueblos ancestrales de sus formas naturales y tradicionales de vida, so pretexto del desarrollo para los pueblos oprimidos a través de la integración a los beneficios de la modernidad.

Así, en ingenuidad (idealismo utópico) y connivencia con las políticas de desarrollo e integración, han desarticulado a los pueblos ancestrales de sus mecanismos milenarios de economía equitativa y mutualista o *cosmunitaria*, de relaciones comunitarias recíprocas, de consistencia familiar ampliada, de cultura natural, de epistemología holística, de conciencia macro-cósmica, etc. En su idea de que el problema es económico han caído en la trampa del desarrollo y del mercado. Así no hay mayor diferencia en la concepción de la economía como tal: “la economía se reduce a una visión muy particular, que tiene que ver con una herencia de la construcción de la sociedad de mercado de la tradición liberal -lamentablemente asumida en una forma relativamente acrítica también por la tradición marxista socialista en varios sentidos” (Acosta y Martínez, 2009).

Entonces el asunto no es incluir a los excluidos dentro del modelo impuesto, sino de construir un mundo nuevo donde los excluidos sean reconocidos por los excluidores en sus formas propias. Que sean capaces de respetar (no tolerar) y reconocer las diferencias y diversidades para reaprender a convivir entre opuestos y diversos, y así recrear un mundo armónico y equilibrado (*Sumakawsay*). “No se trata ya de “incluir” a las y los indígenas en un proyecto político moderno o posmoderno, sino al revés: la inclusión de lo moderno y posmoderno, de las minorías no-indígenas (negras, blancas, asiáticas, criollas, etc.) y sus cosmovisiones en un proyecto indígena incluyente” (Estermann, 2008). Esa la gran rupturidad con los socialistas. Por lo tanto, la inclusión sólo es real en la diferencia y diversidad; la inclusión en la igualdad al final es exclusión.

Incluso, si somos más precisos, los socialistas son los que han consolidado y solidificado al sistema capitalista en algunas ocasiones. Los llamados capitalistas salvajes, o los especuladores financieros y bursátiles, han puesto muchas veces en vilo al sistema, provocando crisis traumáticas, y la concomitante debacle y desaparición del sistema, pero las políticas de fortalecimiento del Estado -que son tesis socialistas- han evitado su caída y, a la postre, han terminado reavivando al sistema capitalista, siendo posteriormente recuperada la dirección por la derecha,

en su beneficio exclusivo. Tal cual es la experiencia de los izquierdistas en distintos gobiernos democráticos o de los partidos comunistas de dictadura del proletariado.

Bajo el argumento de que para construir el socialismo hay que fortalecer el Estado, lo único que han conseguido crear es un “capitalismo de Estado”, como fueron y son las experiencias “proletarias” en todo el mundo, con múltiples deformaciones y aberraciones (dictadura, burocracia, corrupción, explotación de la naturaleza). Es decir, los extremistas de derecha en sus afanes desahogados por poder (dictadores) y riqueza (empresarios) han puesto en aprietos a todo el sistema en su conjunto, y las políticas socialistas de fortalecimiento del Estado corporativo y vertical han salvado la caída estrepitosa del capitalismo, como han sido las políticas de los socialistas democráticos de Europa con sus políticas “humanistas” y “subsidiarias”, más de corte estatista que privatizador; por ejemplo, Mitterrand en Francia, González en España, Olaf Palme en Suecia.

Otro ejemplo más claro, es el famoso “Consenso de Washington”, ejecutado por las políticas derechistas o neoliberales del FMI, el cual fue concebido a comienzos de los años 90 como el nuevo paradigma y el mejor recetario para resolver los problemas de los países subdesarrollados. Este consistía básicamente en privatizarlo todo, es decir, en dismantelar al Estado como la mejor fórmula para salir de la pobreza y del tercermundismo. Esto trajo como consecuencia, en la llamada “América Latina”, mayor desigualdad, menor distribución de la riqueza, la apropiación de los mercados internacionales desordenados y desregulados, llevando a una crisis que colocó a la economía capitalista en un punto de enorme gravedad sin precedentes en los últimos sesenta años.

Ante ello, la izquierda ha reaccionado y hoy se encuentra restableciendo al Estado; en otras palabras, salvando al sistema capitalista que se encontraba en terapia intensiva. Eso es lo que han hecho (y están haciendo) los socialistas sudamericanos actualmente en el poder (Lula, Tabares, Bachelet) y los que están en pleno ejercicio (Fernández, Lugo, Chávez, Mujica, Correa, Morales, etc.). Y siendo lo más probable que luego retome la derecha el timón del sistema que les cobija a ambos. Es decir, ese es el juego: unos dismantelan al Estado y otros lo asientan nuevamente, y así se turnan en el poder.

En todo caso, para algunos socialistas hay que pasar por un tipo de capitalismo (de estado o popular) para llegar al socialismo. Al menos así lo anota el estratega de la “revolución ciudadana” de Rafael Correa, el economista René Ramírez: “En el caso ecuatoriano, si pensamos en momentos históricos, podríamos especular que primero es necesario construir una sociedad post-neoliberal —primera etapa que están intentando vivir algunos países de América Latina—, luego un capitalismo popular o socialismo de mercado y finalmente un

biosocialismo republicano” (Ramírez, 2010). Y la presidenta de Argentina, la socialista del siglo XXI Cristina Fernández, lo ha dicho claramente en la última cumbre del G-20 (noviembre 2011): “Lo que propongo es regresar a un capitalismo en serio, porque lo que estamos viviendo, señores, no es capitalismo. Esto es un anarco capitalismo financiero total, donde nadie controla nada”.

En ese mismo sentido, se anota cómo el gran logro del presidente Lula de Brasil el de haber sacado de la pobreza a 21 millones de pobres, y de haber convertido a Brasil en una nueva potencia con el 7% de crecimiento del PIB. Es decir, 21 millones de nuevos consumidores. Y la nueva presidenta Dilma Russelff quizás saque a 20 millones más de la pobreza, y así los demás presidentes socialistas. Imaginemos que 1.000 millones salen de la pobreza en todo el mundo, pero, ¿será que ese es el problema y la salida de la humanidad? ¿Es que el asunto es que necesitamos tener más para consumir más? ¿Es que con más economía, más medios de producción, más bienes y servicios, más utilidades, más explotación de la naturaleza (biocombustibles), más abundancia, vamos a resolver el problema humano? Pues, si fuera así, los países más ricos e industrializados ya hubieran resuelto sus problemas humanos. Pero no es así, y más bien hoy comienzan a pagar las consecuencias de su desarrollo con la crisis ecológica, social, económica y financiera que les aqueja.

Es decir, el problema no es de economía, ni estrictamente político, sino de conciencia, de una conciencia sistémica y relacional que maneja la economía, y no de una economía (endiosamiento del mercado y la tecnología) que maneja al ser humano. Entonces, necesitamos reactivar una conciencia verde, una conciencia sagrada, una conciencia cultural, una conciencia que maneje la complementariedad, y todo lo que estamos explicando en este libro.

En este sentido, ¿hay que pasar por la economía para llegar a la conciencia?, ¿hay que ser ricos para que se solucionen nuestros problemas?, ¿hay que producir más para que seamos más felices?, ¿hay que tener más cada vez más para ser mejores seres humanos? O ¿es que no tenemos que ser más ricos, sino estar más conscientes? Tener menos bienes materiales y más *cosmoconciencia*. Tener una vida más natural y menos artificial; en síntesis: una vida más sana y no una vida que enferma más. Y, por lo tanto, los ricos deben ser menos ricos, y los industrializados menos industrializados, y los desarrollados menos desarrollados, y el mercado menos influyente, y el hombre menos dependiente de la tecnología, y el ser humano menos esclavo de sí mismo y de otros, etc. Y no, que todo el mundo sea rico, industrializado, desarrollado, computarizado, comerciable, sino, que se conviva en equilibrio dinámico y armonía estable entre todos los seres de la vida.

En otras palabras y en cifras: actualmente el 25% de la población del planeta consume el 80% de las fuentes de vida. Lo que necesitamos es que este

80% sea “consumido” por el 100% de la población, y no que se aumente al doble o al triple el consumo de las fuentes de vida, para que todos consuman igual como lo hace el 25% de los países desarrollados que se comen casi todo. Incluso el 80% del consumo de las fuentes ya es exagerado y el cambio climático está sobre nosotros, ¿cómo sería con el doble de consumo? Pero, así no asechaba el cambio climático, ¿es que las fuentes de vida van a resistir por siempre? Y por otro lado, ¿es que ese 25% que se acaba con casi todas las fuentes de vida: son un ejemplo de vida, son sociedades que han resuelto sus problemas humanos, son pueblos más realizados humanamente que aquellas comunidades que están casi o totalmente alejadas de la civilización, son países con una consciencia más holística, integral, sistémica?

Entonces lo que debe primar no es la economía, sino la calidad y calidez de vida ecológica, ética, espiritual, emocional, saludable, festiva, celebrativa, deportiva, familiar, amorosa, consciente, etc. ¿Quién ahora pone énfasis en todo esto y vive de esa manera? ¿Cuál país? ¿O es que casi todos están preocupados en hacer dinero y más dinero? Somos un mundo que adora el dinero ante todo, el dinero es el dios que mueve este mundo. Vivimos la enfermedad de la avaricia y sufrimos la paranoia del Rey Midas. Y los países que más aman el dinero son los países desarrollados, su vida es trabajar y trabajar, no tienen tiempo para otra cosa. Los conocemos muy bien.

El problema no está en la pobreza ni en el subdesarrollo; todo lo contrario, está en la riqueza y el desarrollo, que es la genera la pobreza y el subdesarrollo. O como decía uno de los carteles de los indignados de España: “No falta el dinero. Sobran ladrones”. La acción debe estar dirigida a la cabeza, y no a los pies de este sistema, a los creadores y generadores del modelo que beneficia sólo a ellos. El desorden está en los países desarrollados y en la riqueza económica -que genera concentración y especulación para unos pocos-, ahí es dónde debe dirigirse toda la atención. Hacia allá hay que dirigir el cambio para que cambie todo lo demás, no al revés como han hecho hasta ahora. Es decir, a los principios, conceptos y valores en los cuales se sostiene la civilización, el capital, el modernismo y el desarrollo.

Otra noción de la pobreza

El Secretario General de la ONU, Ban Ki-moon, decía que el día que marca la existencia de 7.000 millones de seres humanos en el planeta Tierra (octubre 2011) no es motivo para alegrarse. Los recién nacidos llegarán a un mundo contradictorio, en el que hay a la vez “mucho comida y 1.000 millones de personas que se van a dormir hambrientas”. “Mucha gente goza de lujosos estilos de vida mientras muchos otros viven en la pobreza”, decía Ban en una entrevista

con la revista estadounidense *Time*. Y la ONU subrayaba la necesidad de redistribuir la riqueza para combatir las crecientes desigualdades.

Y nosotros estamos de acuerdo en la propuesta de redistribuir la riqueza, como etapa de transición; es decir, la riqueza ya creada, y no en crear más riqueza como quieren los capitalistas y los socialistas, especialmente en los países emergentes, en vías de desarrollo y subdesarrollados. Así, por ejemplo, señalaba la ex Presidenta socialista de Chile: “Si se asegura que la gente prospere se construye un país más pacífico y estable”, decía Bachelet en la presentación del informe, titulado “Protección Social para una Globalización Justa e Inclusiva”, en la que los presidentes de Brasil y Francia saludaban el informe. Aunque es interesante que el ex Presidente de Chile y Presidente de la OEA, Ricardo Lagos, también habla de que el primer ciclo “tuvo como eje central la superación de la pobreza. Este segundo ciclo debe centrarse en la distribución del ingreso” (Agencia ANSA).

Esto implica también cambiar las nociones de pobreza y riqueza. La pobreza antes que económica es espiritual (ecológica, ética, simbólica, ritual, concienical) y, por lo tanto, lo que se necesita no es más cantidad materialista de vida sino *calidad y calidez de vida*, que no viene de la cantidad sino de la conciencia armónica. Y la calidad está en referencia a lo psicológico, biológico, espiritual, natural; lo cual no tiene que ver con una economía rica, raza, geografía, educación académica, ciencia objetiva, sino, con conciencia holística. Una vez más demostramos que el problema humano no es económico, sino de conciencia, aunque pasa por lo político.

“Si no nos zafamos a la dictadura del ‘paradigma de la pobreza’ que nos han colocado, como un sambenito, el pensamiento único de la cooperación internacional y que nuestras élites políticas e intelectuales siguen a pie juntilla, no encontraremos soluciones reales a la debacle de la Primera República que estamos sufriendo ahora mismo. El rollo del ‘alivio a la pobreza’ de finales de los ochenta y el refrito actual ‘reducción de la pobreza’, son, para nosotros, una verdadera cárcel de palabras, de la cual es menester salir si queremos vivir con abundancia, dignidad y sabiduría: un derecho al que no debiera renunciar ningún ser humano y, *a fortiori*, ningún pueblo. Más he aquí que los bolivianos estamos a punto de claudicar. Nos creemos pobres y, por consiguiente, nos comportamos como tales. Todo el mundo, en efecto, mendiga, empezando por la Iglesia y terminando por el Gobierno” (Medina, 2001).

Esto tampoco lo entienden los socialistas, desde Marx hasta los de la actualidad, pues para ellos el problema está simplemente en el trabajo y en la propiedad de los medios de producción. “La relación predominante del espíritu occidental con la naturaleza es una relación instrumental y tecno-mórfica. El trabajo según Marx es el medio o instrumento para ‘humanizar’ la naturaleza,

para transformarla de tal manera que esté a nuestro servicio. La naturaleza, en sí, no tiene ningún valor; es el trabajo que 'crea' valor mediante el producto que se extrae de la naturaleza" (Estermann, 2008).

Los socialistas dicen que el fortalecimiento del Estado y el desarrollo social, están conducidos para salir del capitalismo y construir el socialismo. Pero, lo que se conseguirá es simplemente pasar el problema al otro lado de la balanza, como nos hemos pasado en los últimos 100 años con el cuento de la "Guerra Fría" desde la ex URSS hasta ahora. O en el otro caso, con el bipartidismo conservador-neoconservadurismo y liberal-neoliberalismo, en un período manda el uno y a la inversa en un otro momento histórico.

Por ejemplo: "si en la segunda posguerra del siglo XX los estadounidenses fueron liberales, luego del *New Deal* y con las promesas de la *Great Society* de Johnson, hoy son conservadores, incultos, adictos al espectáculo y presos de fanatismos religiosos." Y después de esta crisis actual pasarán al otro lado de la balanza, si es que no entienden cuál es el meollo de todo, que no es la economía, ni la política, sino la conciencia cultural holística, y salen de todo el sistema civilizatorio-patriarcal-reduccionista en su conjunto.

Según Marx y Engels, el primer paso hacia el comunismo y la desaparición del Estado era un período de transición con un Estado fuerte que asume la conducción de la economía para socializarla, pero las experiencias leninistas y estalinistas, maoístas, fidelistas... han sido todo lo contrario. Ya el anarquista Bakunin, que era contemporáneo de Marx, preveía que el Estado de la dictadura del proletariado terminaría siendo un ente de represión y dominio, y anotaba que para construir el comunismo más bien había primero que destruir al Estado.

Y, por otro lado, cuando se prioriza el lado económico, lo que se obtiene es un Estado oligopólico, explotador y con gran corrupción, como han sido el caso de los países con partidos comunistas en el poder. Y en última instancia todo sigue siendo igual que antes, sin que la izquierda sea realmente una opción alternativa real y efectiva de ruptura con el capitalismo. No existe ni un solo país que compruebe lo contrario.

Entonces, ninguna de las teorías económicas izquierdistas (marxista-leninista) ni las de derecha (keynesiana-friedmaniana) han funcionado en ninguna parte. Después de la crisis y desaparición de la Europa comunista, ahora nos encontramos en la crisis de la Europa capitalista, pero preguntándonos si será también su desaparición. Y eso, en mucho, depende de lo que haya aprendido la izquierda y de lo que rebase al Estado en cualquiera de sus manifestaciones experimentadas, para, en la etapa de transición, dejarlo como un Estado débil en su presencia económica, aunque fuerte en su accionar controlador del mercado. Y más bien, dedicarse a estimular el fortalecimiento del sistema de comunidades, cooperativas, asociaciones, colectivos, a través de la economía mutualista o

cosmunitaria que es la economía básica de un sistema estable y cuidante (como el jardinero) para todos los “agentes económicos” (58%-42%).

Es decir, necesitamos un “mundo-sistema” diverso y complementario, al menos en la etapa de transición, con una economía de micro mercado y de cooperativas (comunitarias, públicas y privadas -en ese orden- con alta responsabilidad social) que evite la concentración y monopolización. Una producción de “bienes, servicios y equipamientos” básicos y mínimos, para que se controle especialmente la explotación y contaminación de la naturaleza. Y con un Estado que delimite lo privado-público y amplíe lo comunitario, especialmente de la “propiedad” (*guardianía*) sobre las fuentes de vida de uso colectivo: agua, energía, educación, cultura, transportes. Y así, se genere otra conciencia, es decir, otra forma de mirar y de estar en el mundo, radicalmente contraria a la actual (desarrollismo), con el propósito de armonizar y equilibrar la vida social en su conjunto.

Esa la gran rupturidad; mientras los capitalistas hablan de fortalecer al mercado, los socialistas al Estado, los armónicos (*sumak*) a las formas colectivistas ancestrales. Para el *Sumakawsay*, no hay que salvar al mercado y hacer un cambio liberal-conservador, ni estatizar a la sociedad y hacer una “revolución ciudadana” y proletaria; sino el dar el salto a una conciencia comunitaria holística.

Así mismo, los Socialistas del Buen Vivir hablan de economía popular y solidaria, pero en un sistema armónico y equilibrado (*Sumakawsay*) no es necesaria la solidaridad, ni la ayuda social, ni la seguridad social, ni la misericordia, ni la caridad con los “pobrecitos pobres” (popular). La idea de la armonía integral y del equilibrio relacional en todos los niveles y aspectos impide todo tipo de exclusión socio-política, económica, pero también cultural y religiosa.

Así desaparece toda forma de subprotección, paternalismo y clientelismo, pues se fundamenta en principios diferentes, como son la cooperación, reciprocidad, correspondencia, consenso, estabilidad, etc. El sistema es integral e integrado y no permite la existencia de clases o grupos separados o elitistas. Además el *Sumakawsay* no concibe la idea de clases sociales, ni de castas políticas o élites económicas, sino de comunidades orgánicas de vida: armonizadoras o desarmonizadoras, complementarias o excluyentes, integrales o divisorias, conscientes o inconscientes.

Entonces, los principios cristianos de solidaridad del Buen Vivir y de los samaritanos del Vivir Mejor (iglesia apostólica romana) no cuajan dentro del *Sumakawsay*, pues éste no mira a los seres humanos como pobres y ricos económicamente, ni como desarrollados y subdesarrollados, ni como válidos y desvalidos, sino básicamente con diferente conciencia: conciencia pesada o densa y conciencia ligera o refinada.

El *Sumakawsay* no intenta ayudarlos, sino apoyarlos para que aprendan “a pescar por sí mismos” (despertar la conciencia y no primero la economía), que era lo que seguramente enseñaba Jesús y que ha sido mal entendido y deformado por los cristianos, como ahora por los socialistas del Buen Vivir con el *Sumak Kawsay*. Es decir, hay otra perspectiva y, por ende, cambian los medios y fines, entre unos y otros. En todo caso, si se plantea esto como propuesta para el período de transición, sería más aceptable, de alguna manera.

Todo lo señalado se da así porque se concibe que la trama y trauma humano es económico-político-evolutivo, cuando el asunto es de raíz, de la estructura fundamental del ser humano, es decir, del nivel de la conciencia (parcial-reduccionista u holística-sagrada). Esto implica, por ejemplo, otra percepción de la economía, así: “Para el *jaqi* o *runa* en los Andes, lo que se viene llamando ‘economía’ es, ante todo, un acto de establecer y restablecer el equilibrio y la armonía cósmicos” (Estermann, 2008). Otra gran discordia entre el Buen Vivir Platónico-Cristiano y el *Sumakawsay* Sistémico y Orgánico.

Esto nos hace ver claramente, que el asunto no está en el mercado (capitalismo), ni en el Estado fuerte (socialismo), sino en los pilares y fundamentos del paradigma civilizatorio, sistematizados en el concepto de “lucha de antagonicos”: la competencia (capitalismo) y lucha de clases (socialismo). La clave está, en la “armonía de los complementarios”, es decir, en la construcción de una sociedad y un mundo que busca armonizar y equilibrar (*Sumakawsay*) a las distintas fuerzas sociales y económicas: Estado, comunidad, individuo, economía, mercado. El componente comunitario, cooperativo, asociativo, mutualista, debe ser la base mayor (58 %), y el Estado y el individuo deben tener un rol menor (42%), hasta que retomemos, en un nuevo nivel consciente, el sistema cultural del *matri-patrilinaje* lunar y solar.

Esto implica necesariamente el replanteamiento de los paradigmas civilizatorios establecidos. Y debemos comenzar por lo más mínimo, con ciertos cambios urgentes ante el cambio climático, y dentro de la etapa de transición, o salto cuántico al sistema cultural de conciencias. Y este mínimo “remite a un cambio de hábitos, valores e imaginarios. Es decir, iríamos a un modelo político-económico que articule criterios sociales y ecológicos; que “reencante” el mundo en peligro, desencantado por los criterios “racionales” y productivistas del capitalismo colonial; que no quede cautivo de la fiebre desarrollista de aumentar el PIB a toda costa, ni de la enfermedad que produce la “riqueza”; en el que la sensatez de incorporar las variables del costo ambiental del “desarrollo y progreso” de la economía haga medir las reales consecuencias de los costos globales y a largo plazo” (Hugo Bosso, articulista en temas de ecología política y medio ambiente).

En síntesis, nosotros consideramos que, para que haya un real cambio social armónico que nos conduzca a una estabilidad dinámica, lo que necesitamos no es más riqueza económica, sino riqueza concienical y cultural. Sólo con más conciencia integrativa y sagrada que emule a las leyes naturales, será posible un mundo en armonía y equilibrio. Ninguna revolución o acción social, por más original y nueva, logrará un gran cambio social que nos lleve a una larga estabilidad, si ésta sigue tejida con los mismos hilos del programa de la lucha de contrarios y con todos los presupuestos y planteamientos civilizatorios. Lo demás son buenas y bellas intenciones, como han sido todos los intentos independentistas, emancipatorios, reformistas, revolucionaristas, liberacionistas, guerrilleros, progresistas, en los diferentes órdenes (clasista, social, sexual, ecológico, artístico, étnico, género, etc.) en el mundo entero.

Siendo esa la verdad histórica de lo que hemos vivido en estos más de dos mil años y, particularmente, en los 500 años de *Amaruka*, y no hay un efectivo cambio armonizador. Sin con ello desconocer y desvalorizar la honestidad y la firmeza de las creencias de muchos izquierdistas, en la que muchos de ellos dieron sus vidas por sus ideales, y eso es plausible y merece nuestro respeto. “*Corazonamos*” a los izquierdistas, ecologistas, indigenistas, más como amigos que como detractores nuestros, y aspiramos a que los actuales “revolucionarios” hayan aprendido de todo ello, si no las muertes de tantos “camaradas” han servido para muy poco.

Conquista de Amaruka

Así mismo, es importante tener claro que la *invasión* de *Amaruka* se produjo hace 500 años y, ahora, se está produciendo su *conquista*. Durante esos 500 años los pueblos ancestrales estaban explotados, económica y políticamente, pero guardaban sus formas y expresiones culturales, sus estructuras de producción y convivencia tradicional, sus relaciones armónicas entre sí y con la naturaleza. Ahora ya muchos están incluidos, integrados, desarrollados y modernizados; es decir, son nuevos integrantes del mercado consumista, nuevos destructores de la naturaleza, nuevos integrantes y difusores de la civilización moderna, nuevos creyentes de las leyes de la libertad individual, nuevos feligreses de los dogmas religiosos del pecado y de la culpa.

La prueba más clara es que los idiomas ancestrales ya están desapareciendo; según el censo de 1990 de Ecuador son mucho menos los que hablan idiomas originarios, pues se avergüenzan o prefieren “modernizarse” y aprender inglés que es más “útil y provechoso”, especialmente para el bolsillo. Y según el censo del 2010 ya son casi todos “mestizos” (mejoramiento racial), habiendo apenas 7% que se reconocen como “indios”, incluso hay un poquito más de “negros” y “montubios”, y casi igual porcentaje de “blancos”.

“El individualismo hedonista, que se predica mediante la campaña neoliberal de abrir nuevos mercados, viene debilitando cada vez más el orden tradicional de solidaridad transgeneracional y comunitaria. En muchas familias, los hijos se resisten a hablar en su idioma nativo, *quechua* o *aimara*, porque lo consideran como atrasado y nocivo al progreso de tipo occidental” (Estermann, 2008).

“México, Chile, Argentina y Brasil son algunos de los países con mayor riesgo en América Latina de desaparición de sus lenguas indígenas, revelaron especialistas en un seminario celebrado en la capital azteca. En el IV Encuentro de Lenguas en Peligro, los expertos dijeron que la marginación, la migración, la falta de transferencia a las nuevas generaciones y la imposición de idiomas dominantes son las causas.” Esta información tomada de la Agencia de Noticias ANSA (25-09-11) confirma lo que estamos señalando.

Vale acotar el eufemismo o civilizamiento de los participantes al mencionado encuentro, que no son capaces de identificar que todo eso obedece al proceso de neo-colonialismo: modernización y desarrollo; en una sola palabra al proceso de neo-civilizamiento (no aculturización o inculturación) de los pueblos ancestrales. La prueba es clara: los países más desarrollados de la “América Latina”, que se enumeran en el Encuentro de Lenguas en Peligro, son los que están extinguiendo las lenguas nativas; es decir, los más subdesarrollados (Bolivia, Perú y Ecuador) son los que todavía logran mantenerlos. ¿A alguien le queda más duda de lo que significa el desarrollo de derecha o de izquierda?

Las familias ampliadas también están en proceso de desestructuración; muchos de sus miembros viven en EEUU o Europa y, como consecuencia, las comunidades están desarticuladas, soñando con el desarrollo y el progreso americano y europeo que les traen las películas y las telenovelas civilizadoras. Algunos ya cuentan con internet, escuela y otros servicios, pero para aprender y vivir dentro del mundo del mercado epifánico, no para fortalecer su cultura, sino para ir olvidando, para ir botando sus casas de adobe llenas de vida y sustituirlas por casas de cemento llenas de enfermedad, para ir cambiando su música tradicional por la tecnocumbia y otras músicas posmodernas, etc., etc. ¡Viva la modernización y el desarrollo, comienzan a desaparecer los “buenos salvajes”!

Entonces, “El reto de la modernización sería el de lograr que los países de historia y cultura diferentes dejen de ser diferentes, tanto por imposición como por decisión de las propias élites o clases gobernantes. Todo aquello que les es particular, específico, propio, diferente, tiene que ser negado, rechazado, reemplazado por ser un impedimento a la modernización, sea esto religión, cosmología, concepción y utilización del tiempo y el espacio, ética del trabajo o relaciones entre individuo y comunidad” (Acosta y Martínez, 2009).

Ni las propias transnacionales, ni las iglesias, ni las centrales de inteligencia, ni los gobiernos imperiales, ni el Fondo Monetario Internacional, ni los propios socialistas, pudieron imaginarse cómo la izquierda socialista, ecologista, de la teología de la liberación, e indígena, les abrió más fácilmente las puertas de los pueblos ancestrales al “dios mercado” y a los ideales de modernización e integración al desarrollo. Ahora ya no se conquistan territorios, ni se toma algo a la fuerza, simplemente se entra con proyectos de desarrollo y, fácilmente, son integrados al mundo en “vías de desarrollo”.

Se les hace creer a través del marketing de que un día serán igual de “desarrollados”, como pomposamente les venden esas teorías salvadoras. “La occidentalización del mundo entero ahora ya no se realiza mediante la exportación de ideas filosóficas y la evangelización cristiana, sino por la mercadería industrializada e informática que transporta a la vez ciertos valores, determinadas expresiones culturales y en general: un cierto *way of life* (modo de vivir)... ya no necesitan ningún tipo de legitimación ‘trascendente’, sino que se autofundamentan por la ‘justicia’ ciega de la ‘mano invisible’ del mercado ilimitado” (Estermann, 2998).

En un mundo globalizado, ésta es la colonización del siglo XXI. Es una conquista que no impone religión, que no busca necesariamente nuevas tierras para migrar y que no toma lo que no es suyo; simplemente lo compra a través de proyectos de desarrollo e integración. “En esta lógica cabe perfectamente la dicotomía desarrollo-subdesarrollo, pues quienes utilizan estas estrategias se autodefinen como desarrollados e imponen ese modo de sociedad a sociedades que operan bajo otras dinámicas a las que denominan subdesarrolladas, es decir, por debajo de aquellas sociedades también caracterizadas como modernas.” (Acosta y Martínez, 2009).

Todos estos organismos deben estar muy agradecidos con la izquierda socialista e indigenista, cómplice del famoso cuento del desarrollo, de la integración, del progreso, de la inclusión, de la modernidad, que surgió con las tendencias neoliberales del crecimiento económico, pero que fue fácilmente adoptado también por la izquierda, solo cambiándole cada vez más de apellidos, pero siendo al final lo mismo: desarrollo sustentable, desarrollo sostenible, desarrollo limpio, desarrollo comunitario, desarrollo con identidad... No necesitaron nuevas conquistas, nuevas formas de colonialismo beligerante, simplemente necesitaron de una izquierda idealista y de una dirigencia indígena civilizada y desarrollada, para que el sistema económico capitalista penetre y se consolide fácilmente en los pueblos y las comunidades.

Las palabras mágicas hoy en día son integración, participación, desarrollo, progreso, ciencia; quién hable diferente es atrasado, romántico, infantil, idealista... Y el desarrollo sólo está pensando en la rentabilidad, en la que lo

importante son esas palabras “divinas” que ahora todo lo mandan: productividad, competitividad, eficiencia, eficacia, emprendimiento e innovación.

“Se pueden cuestionar las asimétricas relaciones de poder que genera el desarrollo, e incluso las derivas antiecológicas del crecimiento económico, pero no está permitido cuestionar los supuestos civilizatorios del desarrollo. Se pueden proponer visiones culturalistas del desarrollo, como aquellas que hacen referencia al carácter, al ethos, o a las anacrónicas tradiciones de una cultura determinada, pero no se permite el debate y el cuestionamiento al marco que estructura esa forma de ver al mundo y a las sociedades desde el desarrollo, la modernización y el progreso” (Dávalos, 2008).

Y la excelencia para el desarrollo y el progreso se la obtienen en las universidades norteamericanas y europeas, en dónde se han educado nuestros economistas de mercado, socialdemócratas, socialistas republicanos, etc. Generaciones enteras de estudiantes, provenientes de todos los lugares del mundo, se han formado (léase endoctrinado) en las universidades civilizatorias y hoy dirigen muchos gabinetes ministeriales, proyectos de desarrollo, planes de integración, especialmente en los países subdesarrollados.

Como dice el Dr. Rodrigo Borja, ex Presidente socialdemócrata del Ecuador: “el imperialismo de hoy es, sobre todo, dominio de la ciencia y la tecnología. En la era digital el imperialismo es mucho más que cañones, tanques y aviones: es innovación científica y conocimiento tecnológico, o sea patentes de invención, descubrimientos, universidades de excelencia, producción masiva de científicos, profesores y tecnólogos, manejo de la información, dominio del lenguaje binario y de las fórmulas genéticas, comunicación planetaria y aplicación de todos estos conocimientos a los afanes de dominación global” (Tomado de *El Comercio*).

Increíblemente, los terratenientes mantenían en sus haciendas a los pueblos ancestrales, pero la cultura atávica sobrevivía. Ahora salieron de las haciendas pero pasaron a ser parte de las grandes haciendas de las transnacionales. Ya no son esclavos de los gamonales sino del mercado teleológico. Todas “buenas intenciones”, pero, en los resultados, la debacle de la cultura ancestral que ahora se juega entre la vida y la muerte, como es el caso de la desaparición de algunos pueblos, culturas, idiomas, como asimismo de especies de animales y plantas en el mundo entero.

Según un último informe (año 2010) de las Naciones Unidas, más de 200 lenguas indígenas ya han desaparecido, y más de la mitad de las 6.000 lenguas que se hablan en el mundo están en proceso de extinción. “Los pueblos indígenas sufren las injusticias históricas, incluida la colonización, la expropiación de sus tierras, recursos, la opresión, la discriminación y el excesivo control sobre sus formas de vida. Su derecho al desarrollo ha sido negado durante mucho tiempo

por los estados coloniales y modernos en pro del crecimiento económico”, señala uno de los autores del estudio para las Naciones Unidas.

El informe acota que los pueblos indígenas, que suman unos 370 millones de personas, constituyen el 5 por ciento de la población mundial, el 15 por ciento de los pobres del mundo y la tercera parte de los 900 millones de indigentes en las zonas rurales. Estas comunidades ocupan un 20 por ciento de la superficie terrestre y representan la mayor diversidad cultural del planeta. Sin embargo, su riesgo de extinción es cada vez mayor, debido a la pérdida de sus tierras y de los recursos naturales que les sirven de sustento, lo que supondría la desaparición de entre 6.000 y 7.000 lenguas. El estudio calcula que el 90% de las lenguas del mundo podrían desaparecer durante el próximo siglo, y con ellas, conocimientos relevantes sobre la naturaleza. ¡Viva el desarrollo y la homogenización! ¿Les queda alguna duda más a los izquierdistas y derechistas? ¿El problema es económico? ¿Está en la pobreza?

Es decir, “la misión civilizatoria del desarrollo es entonces transformar a los subdesarrollados en ‘sociedades modernas y dinámicas’ capaces de insertarse competitivamente en mercados dinámicos globales... La visión del desarrollo es la de un mundo homogéneo y universal, donde el modo de vida de personas y sociedades está articulado por relaciones generadas en el contexto de mercados dinámicos y, desde ahí, la existencia de una ciudadanía universal conformada por productores y consumidores que, en perenne innovación y competencia, se conviertan en el motor de la nueva historia de la humanidad” (Acosta y Martínez, 2009).

El desarrollo ilimitado y la estabilidad dinámica

Bolivia, en la América del Sur, está considerado el país más atrasado económicamente y el que más lento entró en la civilización y en el desarrollo. Qué maravilla que Bolivia sea hoy el país más subdesarrollado, eso le permitió guardar un poco más su cultura, sus *cosmocimientos*, su sabiduría, sus tradiciones. De manera que hoy pueden tener la posibilidad de ofrecer al mundo algo nuevo y antiguo, un sistema y una forma de vida diferente, una sociedad alter-nativa y alter-mundialista (“otro mundo es posible”), el del *Sumakawsay* o *Sumaqamaña*. Y si fuera súper-subdesarrollada guardaría aún más sus tradiciones milenarias y hoy sería más fácil de establecer la rupturidad, entre el sistema social de culturas y los sistemas civilizatorios: capitalistas y socialistas. Esto quiere decir que a más desarrollo, más homogenización, más globalización, es decir, más dependencia, desarticulación y explotación.

Valga anotar, que en julio del 2009 se elaboró el último informe sobre el Índice del Planeta Feliz, el cual señala a Bolivia en el segundo puesto. En la base

de los denominados países subdesarrollados -reflexiona Masanobu Fukuoka- el agrarismo permanece inalterable: “Sabemos que si imitaran a los países desarrollados con el crecimiento económico de autoridad centralizada y concentración unipolar, la economía de los individuos sería sacrificada y la gente rebajada mientras el país prospera (...). Esos pueblos saben con certeza de qué viven y qué les da la vida, para quién la gente trabaja y cuáles deberían ser sus metas. Ven los rascacielos de las naciones desarrolladas como tumbas de la raza humana y han percibido que los aviones que vuelan por el aire son muy inferiores a un solo tábano zumbando libremente por el cielo azul”.

No es casual, que en la tierra de los antiguos pueblos sabios de los *tawanakus*, matriz originaria primordial del pueblo panandino, se haya despertado el *Sumakawsay-Sumaqamaña*, aunque todavía mutilado y escaldado. En todo caso, normal y natural después de 500 años de colonialismo y “civilizaciónismo”. No se podía esperar que de las penumbras brille totalmente la claridad. Necesitará tiempo para renacer altiva y auténtica. Si Bolivia hoy sería muy civilizada y modernizada, hubiera desaparecido la Cultura de la Vida y hoy no estaríamos hablando de la posibilidad de reconstruir una sociedad en equilibrio y armonía. No habría un pueblo digno que pueda orientar al mundo a un reencuentro con la *Pachamama*, madre dadora y fuente de vida cósmica.

A la humanidad le hubiera tomado mucho tiempo redescubrir este camino, pero gracias a los pueblos ancestrales que sobreviven en algunos rincones de *Amaruka* (especialmente los denominados “pueblos aislados” que no tienen ningún contacto con el mundo civilizado y que han conservado esa vida de integridad y de armonía con la naturaleza), hoy es posible retomar este milenarismo sistema para el mundo entero. Ellos son nuestros más claros maestros y guías para el “Nuevo Tiempo”, como pregonan algunos sabios que señalan que adviene una “nueva humanidad”.

Aunque paradójicamente los más feroces enemigos del *Sumakawsay* vienen de las comunidades que han perdido la *cosmunitaridad* y hoy, en su gran mayoría, han caído en el cuento del desarrollo y del progreso, convirtiéndose en los “capataces” del desarrollo civilizatorio contra sus propios hermanos *cosmunitarios*. Muchos de ellos están politizados y evangelizados, dedicándose a promover y organizar instituciones reivindicativas “indígenas” al servicio de las teorías del desarrollo socialista y sustentable y, por otro lado, a promulgar los evangelios imperiales (Federación Evangélica de Indios - Iglesias Metodistas - Partido *Amauta Yuyay*). Incluso, el mismo presidente Evo Morales, de origen *Aymara*, también quiere modernizar y desarrollar a Bolivia, sin darse cuenta que esto implicaría llevarla al materialismo y economicismo que ha causado tanto daño a la humanidad y a la naturaleza.

Por otro lado, por concepción y por naturaleza propia, el desarrollo y el progreso son teorías ancladas en los parámetros racionalistas y mecanicistas de la ciencia empírica y la religiosidad dogmática del *logos* civilizatorio, por lo que es absurdo hablar de “desarrollo andino” y “modernismo andino”. En la tradición andina no existe una visión progresiva, ni lineal, ni especialista, ni futurista, ni perfeccionista de la vida (en síntesis, “de peor a mejor”), sino una conciencia de ciclicidad, integratividad, alternabilidad y estabilidad. Esto para el pensamiento y sentimiento andino es un eufemismo y una tautología de algo que de por sí es contrapuesto a la matriz andina, pues su propósito de vida es despertar la conciencia para reaprender a *convivir* y *compartir* en la armonía natural.

Y peor resulta hablar de “civilización andina”, la civilización es única y exclusivamente “occidental”. Es una tautología hablar de civilización occidental, es decir, es redundante. Ese es el peligro de lo que repiten y acomodan nuestros intelectuales izquierdistas, socialistas e indigenistas, formados en las universidades desarrollistas y en las academias catequizadoras del paradigma civilizatorio. “El término “anatópismo”, acuñado por Víctor Andrés Belaunde (1889-1966) en sus *Meditaciones Peruanas*, quiere resaltar el carácter sumamente alienado de un pensamiento, en especial del latinoamericano, que “trasplanta” simplemente la filosofía occidental en suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad. Las élites latinoamericanas son en gran medida “anatópicas”, no solo con respecto a su pensamiento, sino también a las formas culturales y al modo de vivir en general” (Estermann, 1998).

A este momento es importante aclarar que estar en contra de las teorías del crecimiento económico, del desarrollo, o del progreso, no implica necesariamente una oposición o rechazo a la tecnología o la ciencia en general, pues la tecnología-ciencia es tecnología-ciencia a secas, y ésta puede estar al servicio del desarrollo, o *mantener* y *estabilizar* el equilibrio dinámico natural. No estamos en contra de los carros *per se* sino en el exceso, a desmedro de otros tipos de transporte más naturales (por ejemplo, bicicletas), y de la gran contaminación que provocan muchos de ellos. A más del hecho de cómo son fabricados para que se averíen más rápidamente y los consumidores se vean obligados a comprar más repuestos o vehículos nuevos.

No es estar en contra de los hospitales, sino en el tipo de medicina que se practica en ellos: una exclusiva medicina química y la utilización subsidiaria de las medicinas holísticas y las ancestrales, cuando debería ser al revés. Incluso, el asunto es mucho más de fondo, no se trata de hacer más hospitales sino de practicar una medicina preventiva a través de un estilo de vida sano, armónico y equilibrado, y que, por consiguiente, no sean necesarios los hospitales. No hay que confundir el camino con el caminante; la enfermedad está en el sistema de vida y no en el enfermo.

Los pueblos y *comunidades* estables no necesitan hospitales; sólo los necesitan los países desarrollados y subdesarrollados. Irónicamente, el Índice de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas mide, como desarrollo, la cantidad de hospitales y servicios médicos con que cuenta un país. Mientras más tienen, son más desarrollados; cuando lo que está reflejando es que tienen más enfermos y necesitan más servicios médicos. No es un pueblo sano, sino enfermo, que ha desarrollado un sinnúmero de enfermedades. Un pueblo sano es aquel que no necesita de medicamentos. Esa es la rupturidad de visiones que marca dos tipos de pueblos: enfermos o sanos, no solo en salud, sino en economía, felicidad, educación, etc.

Esto quiere decir que la enfermedad está en el tipo de sistema que genera y provoca un estilo de vida, y no en las bacterias, como se nos quiere hacer creer desde los postulados ortodoxos de la medicina científica civilizatoria. Es decir, la enfermedad y el enfermo tampoco están en la economía o en la política, sino en el tipo de conciencia que genera un estilo de vida. Y así en cualquier campo de la vida; algo que es muy difícil de entender para los desarrollistas de derecha o izquierda. Arthur Jorès, el innovador de la medicina psicosomática, al hacer un balance del número de enfermedades existentes en un catálogo de Patología General, contó alrededor de dos mil enfermedades, de las cuales sólo 500 son comunes al hombre y a los animales. En este grupo están las de origen parasitario, malnutrición, viral, bacterial, congénito y tumoral. Las restantes 1500 son “exclusivamente humanas” y constituyen el precio que debemos pagar por nuestro modo alienado de vivir. Jorès las ha denominado “enfermedades de civilización”.

Así mismo, el problema no está en la falta de escuelas modernas y computarizadas, sino en lo que se enseña en las escuelas, en la estructura educativa, en los planes de estudio, en los métodos de investigación, en los textos de enseñanza, en los sistemas evaluativos, etc. Por lo que, en la mayoría de los casos, resulta más perjudicial para los pueblos ancestrales ir a la escuela colonizadora, catequizadora y adoctrinadora que ser analfabeto; al menos hay la posibilidad de despertarse sabios en la naturaleza, que imbéciles virtuales en las escuelas del desarrollo y el progreso, tal como están impulsando los socialistas del siglo XXI.

Los capitalistas les conservaban analfabetos, pero se mantenían sus tradiciones, metodologías orales, costumbres naturales, *cosmocimientos* y sabidurías holísticas, etc. La mayoría de sabios de *Amaruka* que he conocido, son analfabetos oficialmente. Los socialistas les alfabetizan, pero terminan de “nuevos agentes económicos del progreso y el desarrollo”, son nuevos “verdugos” y explotadores de sus otros hermanos analfabetos. Muchos “indios” ricos se aprovechan de los “indios” pobres. Muchas comunidades con proyectos de

desarrollo se han convertido en nuevos ricos que explotan más la naturaleza y a otros hermanos suyos. ¿Es que acaso estas comunidades, más educadas y desarrolladas, son más conscientes, más solidarias, más comprometidas, más defensoras de la *Pachamama*, más “revolucionarias”? Entonces, ¿quiénes hacen más daño? ¿Debemos seguir pensando que el problema es de pobreza económica? O ¿es culto-conciencial?

¡Qué hermoso que la Bolivia y el Perú, ancestrales, y demás pueblos ultra subdesarrollados, salvajes, incivilizados y analfabetos de otros lugares de *Amaruka*, y de ciertas partes del mundo, nos puedan hoy proveer la esperanza de una vida respetuosa, rítmica, alineada con la conciencia natural e integral de la vida! ¡Qué fortuna que hoy sean los menos industrializados y mecanizados, principalmente de la mente y del espíritu, los que ahora puedan guiarnos y orientarnos a un modo de vida en equilibrio total (*Sumakawsay*)! Pues si ellos hubieran desaparecido en el desarrollo, como ha sucedido en los propios países desarrollados donde sus pueblos ya no tienen raíces ni tradiciones, hoy las nuevas generaciones no tendrían en quienes sostenerse.

Paradójicamente, muchos científicos y gente común de los países desarrollados andan buscando referentes nuevos y diferentes, justamente en los pueblos primitivos-arcaicos-naturales, pues se han dado cuenta que su bolsillo está relativamente lleno, pero su espíritu muy vacío. Actualmente, “existe en Occidente un creciente ‘cansancio cultural’, un desgaste cada vez mayor de los valores propagados, una desilusión ante la ‘materialización’ y ‘economización’ de la cultura... Mientras muchos grupos del mundo industrializado ya se despiden frustrados de la modernidad, los pueblos del ‘Sur’ luchan por llegar a esta misma modernidad” (Estermann, 1998). ¡Qué ironía la de nuestros desarrollistas y modernistas, de izquierda y de derecha!

Si el desarrollo se hubiese impuesto en el mundo entero, hoy no existiría la necesidad de escribir este libro y, posiblemente, de ser entendidos en todo lo que aquí estamos transcribiendo. Gracias a los “naturales” y los “buenos salvajes”, hoy podemos tener otra propuesta diferente al desarrollo civilizatorio, una vía alter-nativa de tipo armónico natural y de equilibrio espiritual (no religiosa, ni ética). ¡Viva el subdesarrollo, el cuartomundismo!; con ellos hay la esperanza de reconstruir una vida consciente, de recuperar la Cultura de la Vida.

No estamos planteando volver al pasado, ni terminar con toda la tecnología, ni rechazar ciertos logros de la ciencia moderna. Estamos planteando convivir bajo los parámetros de las leyes naturales milenarias de los pueblos ancestrales del mundo entero. Y esto implica la simetría en todo, es decir, armonía y equilibrio entre la tecnología artificial y la tecnología natural. Hoy, hay un exceso en la vida humana cotidiana de tecnología artificial y, por otro lado, hay

un consumo exagerado de energía y de recursos, especialmente por los países desarrollados.

Esto conlleva a un replanteamiento de la relación tecnocrática, así, por ejemplo, la revolución no está en que todo el mundo vaya a vivir a las ciudades artificiales (*civilis*-civilización-desarrollo), sino en fomentar, motivar, apoyar, generar el atractivo por una vida natural (*naturalis*-cultura-integratividad). Que la gente valore otro estilo de vida, en que la tecnicidad y la artificialidad, no sean consideradas como lo más avanzado de la sociedad y del pensamiento humano, sino, al contrario, lo natural, lo artesanal, lo ecológico, lo biológico, lo espiritual, lo cultural, lo manufacturero, lo campesino... Eso sería verdaderamente revolucionario. Y de hecho, algo de eso ya sucede en algunos grupos y sectores de Europa.

El informe mundial de desastres del 2010 de la Federación Internacional de Sociedades de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja (FICR) señala que dentro de las causas que motivaron los últimos desastres en Haití, Chile, Japón (Fukushima), está el desarrollo urbano acelerado sin respetar las leyes de la naturaleza. También alertó que los 2.570 millones de habitantes urbanos que viven en países de bajos y medianos ingresos son vulnerables a los niveles inaceptables de riesgo que acrecientan la rápida urbanización, la precariedad de la gestión urbana local, el crecimiento de la población, la deficiencia de los servicios de salud y, en muchos casos, la creciente oleada de violencia urbana, y están sumamente expuestos a las consecuencias del cambio climático. Todo esto, en complemento del degaste de recursos, la deforestación de árboles para dar paso al crecimiento de las urbes, la exacerbada explotación maderera y el agua contaminada, no ayuda a evitar estos fenómenos, ni los efectos de respuesta del planeta frente al maltrato del hombre.

En el siglo XVIII vivimos el despotismo del Ilustrismo, ahora con la revolución informática estamos viviendo el despotismo de la tecnología y de la ciencia objetiva al servicio del despótico Dios Mercado y de la Fetiche Banca. Cada día más dependientes de la tecnología, más esclavos de las máquinas, más enfermos de materialidad, a todo lo cual se lo denomina con los eufemismos: libertad y calidad de vida. Mientras más alejados de la naturaleza y de las leyes de la naturaleza de la realidad, más perdidos en la artificialidad del despotismo del desarrollo y del esclavismo de la libertad divina.

Ya “no hay ningún compromiso, ningún ‘amor’ del que hablaron los primeros filósofos, ninguna pasión (*eros*) por la verdad y la justicia, ningún afán de debatir y luchar por algo que no se aprecia estéticamente. No existe noción alguna de la diferencia valorativa de las culturas, el menosprecio racial, político y sexual, la explotación neocolonial, la pobreza de sus protagonistas y la injusticia reinante entre observador y observado” (Estermann, 1998).

Ante ello, necesitamos conciencia, pues sólo una conciencia amorosa, total, fecunda puede crear una tecnología, una economía, un mundo armónico, bello, equilibrado, pleno, respetuoso (*sumak*)... Esto implica detener las políticas y valores del crecimiento económico, los cuales necesitan de más consumidores para sostenerse y pervivir y, por lo tanto, de más energía y de más destrucción del planeta (desarrollo).

Entonces, la decisión está entre seguir fomentando el estilo de vida del mercado depredador (economía social de mercado o de estado extractivista), o fomentar otro estilo de vida (economía equitativa mutualista). Un estilo que implique la desaceleración del crecimiento poblacional, del crecimiento tecnológico, del crecimiento urbanístico, del crecimiento industrial, del crecimiento nuclear... para entrar en un sistema de vida cultural que implique un equilibrio y estabilidad entre la ciudad y el campo, entre lo industrial y lo artesanal, entre lo artificial y lo natural, etc., en base al principio proporcional de 42-58 ó 38-62.

En este sentido, ni los capitalistas ni los socialistas son una alternativa, porque ambos siguen fomentando el crecimiento económico individual y estatal, respectivamente. Tan sólo ciertos izquierdistas ambientalistas, ecologistas y científicos son opuestos al crecimiento económico, pero no tienen una alternativa clara de un sistema diferente. Por el contrario, el *Sumakawsay* (Sistema Consciente de Vida) si es una efectiva alter-nativa al desarrollo y, principalmente, a la civilización y a todos sus presupuestos; pero es desconocido por estos sectores y otros lo han confundido con el Buen Vivir de la *Polites Greca* y la Buena Vida Romana.

Dicen los eco-activistas: “Hugo Busso da en la clave cuando habla de que la retórica del capitalismo y de la izquierda coinciden en envenenar a las masas con prometer un crecimiento continuo. Parece que todo está basado en esto. Y, en realidad, ni el capitalismo ni el comunismo han tenido nunca en cuenta los factores ambientales y la felicidad real de las personas, más allá de lo patológico de enfrentar la vida en base al encorsetamiento ideológico. Hay falsos partidos verdes, sometidos a una decadente y flatulenta política de izquierdas caduca (con todo lo que de ello se deriva, más unos paradigmas desfasados y obsoletos), que no pueden dar respuesta, debido a su paralizante ideología, a los nuevos retos que demanda la situación. Ni izquierdas ni derechas. Es necesario un nuevo paradigma. Lo que ha dado el Sistema hasta ahora es obsoleto y estéril. Una sociedad que viva la ecología de manera profunda no puede salir del mismo modelo que ha destruido el mundo. Tiene que ser desde fuera, con perspectivas muy diferentes, con visiones holísticas, con un modelo que no sea más de lo mismo, sino todo lo contrario.”

Pero para ello será fundamental la posición de la izquierda frente al *Sumakawsay*. Para unos, el socialismo es “más allá del *Sumak Kawsay*”; así es, por ejemplo, para el marxista-leninista Edgar Isch y ex Ministro de Ambiente del Ecuador, quien anota: “queremos resaltar que a pesar de los aspectos de justicia social involucrados en la concepción del ‘buen vivir’, y que son un avance para superar el neoliberalismo, ello no puede reducir la lucha por la implantación del socialismo y sus propias estrategias de desarrollo y distribución de la riqueza, así como de la restitución del metabolismo entre sociedad y naturaleza indispensable para mantener la producción y la vida misma. El eje de la economía socialista va más allá al plantearse la eliminación de las diferencias de clase social y de otro tipo, sólo alcanzables mediante la socialización de la propiedad productiva y de la riqueza producida por el trabajo de la mayoría, pero que hoy es apropiada por pocos” (Isch, 2008).

Pero otros izquierdistas ya lo ven diferente, así el canciller de Bolivia, David Choquehuanca, quien en una conferencia en la que participé como invitado por el Ecuador, habló de que el MAS, ya no es el Movimiento Al Socialismo, sino Mas Allá del Socialismo. O lo que decía un artículo del periódico *La Razón* de Bolivia: “El Canciller ha marcado distancia con el socialismo y más aún con el capitalismo. El primero busca satisfacer solo las necesidades del hombre y para el capitalismo lo más importante es el dinero y la plusvalía”. “Para los que pertenecemos a la cultura de la vida lo más importante no es la plata ni el oro, ni el hombre, porque él está en el último lugar. Lo más importante son los ríos, el aire, las montañas, las estrellas, las hormigas, las mariposas (...). El hombre está en último lugar, para nosotros, lo más importante es la vida”.

Lo cual nos da la esperanza de que el *Sumakawsay* / *Sumaqamaña*, se adscriba en su auténtica y originaria conciencia, la cual sólo puede ser entendida en su total magnitud desde la *cosmoconciencia* andina milenaria. Y, fundamentalmente, comprendiendo que es un estadio más profundo que el socialismo y, evidentemente, el capitalismo, es decir, que el sistema civilizatorio en general. Todos quienes se acerquen desde otras perspectivas y quieran hacer sus acomodados, sus adaptaciones, sus mezclas, lo único que están haciendo es una manipulación y desorientación de su profunda esencia, y eso se llama anatopismo, neo-colonialismo y “neo-civilizamiento” de los antiguos, modernos y posmodernos conquistadores de conciencia.

Crisis de la civilización

Según los socialistas, lo que estamos viviendo es una profunda crisis del sistema capitalista; y según algunos indigenistas o etnicistas, es una crisis de civilizaciones; o choque de civilizaciones y culturas, como dice Samuel Huntington; o la “alianza de civilizaciones”, preconizada por políticos reformistas inspirados

por deseos más conciliadores. Hasta hace 100 años estaba claro que la rupturadad era entre "Civilización y Barbarie"; es decir, por 1900 años se manejó claramente esta contraposición, en la que la civilización quería "resolver" este antagonismo civilizándolo todo.

Fue en el siglo XVIII, en el marco conceptual de la teoría del progreso, que nuevamente se habló claramente de la ruptura entre civilización y barbarie. Los ilustrados comenzaron por contraponer civilización (epítome de la nueva forma de vida racional que ellos decían representar) a "feudalismo" y, por extensión, pasó a enfrentarse con barbarie, salvajismo, en general, con atraso. Durante todo el siglo siguiente formó parte de la visión progresiva unidireccional de la historia humana, según la cual la evolución social consistía en una constante elevación de los niveles morales y materiales de vida, gracias fundamentalmente al avance de la ciencia y la tecnología; se pasó del feudalismo al capitalismo, ésta última considerada la mayor y más grande expresión del orgullo civilizatorio.

Todavía el actual *Diccionario de la Real Academia Española* define "civilizar" como "sacar del estado salvaje a pueblos o personas"; y en versiones no muy antiguas de esa misma obra, "civilización" era "aquel grado de cultura que adquieren pueblos o personas cuando de la rudeza natural pasan a la primera elegancia y dulzura de voces, usos y costumbres propios de gentes de cultura". O como lo define el *Oxford Dictionary*, en coincidencia con el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, en que civilizar es sacar a algo o alguien de un estado bárbaro o salvaje, instruyéndole en las artes de la vida -añade el libro inglés- "de modo que pueda progresar en la escala humana".

Y algo parecido dice el diccionario *Wikipedia*: "La descripción tradicional de la evolución cultural de la humanidad incluía su paso por tres estadios: salvajismo, barbarie y civilización". Esta perspectiva implicaba la idea de progreso, por más que entre sus establecedores estuviera Rousseau, que no veía mejora, sino degradación, en el paso del *estado de naturaleza del buen salvaje* al estado de civilización, en que el hombre está pervertido y maleado por la sociedad. El pesimismo rousseauiano fue superado por los intelectuales posteriores, claramente optimistas (positivismo de Auguste Comte).

El predominio europeo desde la era de los descubrimientos (siglo XV), pero sobre todo desde la Revolución Industrial (siglo XVIII) y el reparto colonial de África (siglo XIX), en la fase del capitalismo que se conoce como Imperialismo (definición de Lenin), parecía hacer evidente para los contemporáneos la supremacía de todas sus particulares formas de organización; fueran económicas, sociales, políticas, e incluso sus creencias y su raza (misionerismo y racismo). Desde ese punto de vista, el concepto ilustrado de civilización universal pasó a imponerse como un modelo al cual todas las partes del mundo debían amoldarse, de grado o por la fuerza, "por su propio bien"; y las potencias imperialistas

occidentales debían afrontar, no por ser su interés, sino por ser su “sagrada misión,” esa “carga del hombre blanco” (Rudyard Kipling).

Otra variante para entender la “civilización” es el término equivalente de “modernidad”. Una modernidad que se refiere, ante todo, al progreso científico y tecnológico, a un nivel de conocimientos que generan bienestar social y que, en la fase de globalización, quieren convertirlo en el paradigma común para el conjunto de la humanidad.

Y desde hace 100 años, el romanticismo “relativista”, izquierdista e indigenista, ha empezado a igualarlo todo. En su idea de igualitarismo empezaron a buscar equivalencias entre unos y otros; así, comenzaron a decir que no solo Occidente tenía civilización, sino que otros pueblos también tenían la capacidad de ser una civilización, y que Occidente no era la única ni la mejor civilización. Y así, con filosofía, cultura, religión, libertad, democracia, etc., han empezado a hablar de civilización andina, ciencia andina, racionalidad andina, modernidad andina, desarrollo socialista andino, ciudadanía del buen vivir, cultura mestiza, sincretismo, libertad espiritual, democracia con identidad, etc., etc.

Flaco favor el que han hecho estas personas, que sufren de anomia epistémica civilizatoria que les impide llamar a las cosas por su nombre, o, que so pretexto de interculturalidad o relativismo cultural, buscan hacer imitaciones o asimilaciones al paradigma logocéntrico, y así hablan de aculturización, transculturización, endoculturación, enculturación, etc. Cuando sólo el arquetipo de conciencias es cultural, pues el paradigma civilizatorio es anticultural o acultural (*unkultur*), es decir, empírico-dogmático. La cultura europea ha ido desapareciendo paulatinamente en estos dos mil años civilizatorios, y con el posmodernismo se ha decretado su desahucio; ya no hay prácticamente cultura en “Occidente”, sino civilización pura.

La sociedad *hikikomori* y anoréxica, a través del hedonismo y el esteticismo, están en proceso de dar la estocada final a la cultura como tal. La cultura milenaria ha devenido en frivolidad, en mercancía, en placer, en negocio, en fastuosidad, por lo que el hombre ha perdido su esencia cultora para ser solamente “*homo faber*”, hombre-máquina, que consume todo (sociedad *morfo-crática*). En tiempos posmodernos se puede “grabar todas las extravagancias y expresiones ‘irracionales’ del mundo andino, sus costumbres, bailes, ritos, creencias, para poder apreciarlos después (en el *penthouse* postmoderno) junto con música tibetana, *slides* de Kenia y un CD_ROM sobre los aborígenes de Australia” (Estermann, 1998).

El posmodernismo es la última etapa, y el desarrollo máximo de la Ilustración, por sacar completamente a la naturaleza de la historia, a través del dominio y manipulación de la materia y la antimateria; todo ello en nombre del progreso y de la ciencia. Pero “no se puede llamar progreso a lo que no sabemos

cómo puede acabar. Podrían llegar a resultados con una fuerza superior a la bomba atómica. Si somos capaces de acabar con estos experimentos habría dinero para salvar África dos o tres veces. La investigación de la antimateria se puede convertir en la cosa más peligrosa que jamás haya existido. Es tan peligroso porque es solo antinatural. Hoy en día se pueden crear ratas más grandes que gatos. Te imaginas un ratón persiguiendo a un gato” (Masanobu Fukuoka, en la revista *Ecohabitar*).

El hombre posmoderno es el hombre robótico y cibernético del siglo XXI que ha terminado transformando a la naturaleza en droga (legal e ilegal) para salir y escaparse de la realidad. “El posmodernismo es un movimiento surgido de entre la clase media y alta de la sociedad industrializada y rica del hemisferio norte, un fenómeno típico de los *yuppies* (*young urban professionals*), los *dinks* (*double income, no kids*), en fin de la nueva generación hedonística de la parte rica de la tierra... El hombre posmoderno es un recolector de ‘imágenes’ electrónica e informáticamente manipuladas; la ‘realidad virtual’ en el fondo es la consecuencia necrófila del ‘ver’, llevado a su extremo... El mundo entonces se convierte en un espectáculo gigantesco en donde unos pocos (los espectadores posmodernos) disfrutan del estreno ‘lucha por la sobrevivencia’ de la gran mayoría... El hombre posmoderno puede ‘consumir’ todo, porque ‘todo vale’ (Estermann, 1998).

Con todo lo que acabamos de anotar, no queremos asumir una posición extremista, pero tampoco sincrética o mezclada y peor de yuxtaposición. Nuestra posición pretende mantener una actitud de separación firme pero relajada, para que se delimite y se establezcan claramente las rupturidades, y no hacerse nuevos enredos con nuevas trampas, como ha sucedido en estos 500 años de “cultura mestiza” o “latinoamericana” (conceptos estos con los que también discrepamos profundamente). Y así que, de esta manera, haya un indudable salto de conciencia, y no sólo los cambios de “camiseta” independentista y revolucionaria que hemos vivido en estos 500 años de “civilizaciónismo”, y que no sigamos repitiendo un posmoderno: “último día del despotismo y primero de lo mismo”.

En todo caso, valoramos las “buenas intenciones” de los propulsores del relativismo cultural, especialmente de Bronislaw Malinowski y su deseo de darle una cierta categoría cientista (o de descenderle a la “cultura occidental”) a las culturas ancestrales, catalogadas por los civilizados de salvajes, bárbaras, atrasadas, anticuadas, subdesarrolladas, tercermundistas, etc. Tras el fin del colonialismo europeo entre 1945 y 1960, y con las denuncias del etnocentrismo por parte de ciertos antropólogos, se puso de moda defender la imposibilidad radical de comprender y valorar las costumbres y hábitos que son ajenos al mundo en el que uno vive. Lo cual significaba que, igual que no había pueblos o razas superiores a otros, tampoco podía establecerse una “superioridad” del pensamiento científico o racional sobre el salvaje o primitivo.

Cada cual, se dijo, tenía su propia racionalidad y no podía ser juzgado desde la racionalidad del otro. De ahí se derivó un generalizado relativismo cultural: cada cultura es un ámbito único e irreplicable, y la discrepancia entre culturas es tan profunda que no existen criterios comunes que permitan establecer jerarquías entre ellas. Los valores, considerados una vez más el meollo de las culturas, no podían ser sometidos a prueba o validación según unas escalas objetivas, exteriores o ajenas a la propia cultura enjuiciada.

Pero “por otro lado el relativismo cultural se ha vuelto tan radical que todas las culturas son éticamente ‘indiferentes’ y hasta inconmensurables” (Estermann, 2008). Todo lo cual ha servido para que los civilizados terminen absorbiendo y asimilando a los pueblos culturales a sus parámetros reduccionistas. Para nosotros es importante establecer la contraposición, para presentar dos modelos totalmente dispares, en base de lo cual la humanidad debe decidirse entre continuar con el modelo civilizatorio o dar el salto cuántico o refundacional. Si no, todo será más de lo mismo, con nuevas caretas y nuevos disfraces ultra-modernos, y luego plus-modernos.

Entonces, no se trata solamente de reconocer a los otros también como civilizados, con sus propias formas culturales y racionalidades, y de que todo sea un relativismo cultural, y viva el “*peace and love*” y el “*new age*” civilizatorio posmodernista; sino de delimitar al sistema civilizatorio como tal y ponerlo en ruptura con el sistema cultural. Y, por otro lado, se trata de cuestionar a sus distintos modelos esclavistas (desde el esclavismo propiamente dicho hasta el capitalismo-socialismo), los cuales nos han conducido a toda la catástrofe y sufrimiento que vive la naturaleza y la humanidad, en su gran mayoría.

No se trata de integrarnos al progreso científico de quienes han marcado los parámetros de científico, para equipararnos y continuar con el proceso civilizatorio empezado hace dos mil años, sino de salir de esos presupuestos y de establecer otra “visión y misión” de los seres humanos sobre la vida. El problema no es solamente el pos-desarrollo, el pos-capitalismo, sino la pos-civilización (pos-patriarcalismo, pos-materialismo, pos-economicismo, pos-historicismo, pos-antropocentrismo, pos-racionalismo, pos-politicismo, pos-cientificismo, pos-cosificación, pos-secularización, y todos los reduccionismos y separatismos creados y sub-creados por el paradigma civilizatorio). Ahí la gran y profunda rupturidad.

Caso contrario, si seguimos creyendo que el problema es de civilización, y de que nos falta civilizarnos más, o de que hay que generar nuevas civilizaciones, sería continuar con lo mismo. Y, por lo tanto, los más civilizados tienen que seguir civilizando a los nuevos salvajes, nuevos demonios, nuevos paganos, nuevos anti-democráticos, anti-libertades, etc., etc. Y, evidentemente, los salvajes y bárbaros serán todos los pueblos que no viven ni piensan como los civilizados y su sistema

de desarrollo, democracia y libertad. Y, so pretexto de ello, atacarlos para “sacarlos del estado salvaje y bárbaro tradicional para instruirlos en la nueva civilización e incorporarlos al progreso y avance mundial”.

O caeríamos en el caso de clasificar quienes son o no son civilizaciones y seguiríamos en lo mismo, como Arnold J. Toynbee, quien tipificó 23 civilizaciones universales. MacNeill analizó nueve y Melko señaló que existe razonable acuerdo sobre al menos doce grandes civilizaciones, de las cuales siete ya no existen (mesopotámica, egipcia, cretense, clásica, bizantina, mesoamericana y andina). Para Philip Bagby, las civilizaciones mejor definidas y más aceptadas como tales son la egipcia, la babilónica, la china, la india, la greco-romana, la andina, la centroamericana y la cristiano-occidental. Y en su obra *Choque de civilizaciones*, Samuel Huntington, basándose en Toynbee, propone un número más amplio de civilizaciones existentes en la actualidad: la occidental (entre la que distingue como *subcivilizaciones* la latinoamericana y la ortodoxa de la Europa Oriental), la musulmana, la judía, la hindú, la sínica, la japonesa, la africana sub-sahariana y la budista.

Es decir, caeríamos en el mismo juego civilizatorio de “divide y gobernarás” y de las clasificaciones y especializaciones objetivistas (reduccionismo), para terminar alegrándonos de que, ahora sí, ya nos reconocen como civilizados o subcivilizados. ¡Qué “tomadura de pelo”! En este sentido y siguiendo esta dinámica, para nosotros, los saberes andinos no serían científicos, pues significaría que el ser humano andino (*runa*) consideró al mundo como un objeto independiente del ser humano, como una cosa separada de las otras cosas (“cosificación”); concepción ésta que es el fundamento básico del paradigma científico y que permite estudiar autónomamente a cada cosa. O la soberanía del saber con respecto a la religión, para hablar de filosofía andina. O la emancipación entre el conocimiento y la razón, para hablar de racionalidad andina.

En síntesis, la pretendida separación e independencia “ilustrada” entre naturaleza y ser humano, para hablar de civilización andina. Hecho que jamás ha sucedido en toda la existencia andina, o *tawantinsuyana* propiamente dicha; solo existe para los “cientistas sociales andinos”, quienes se esfuerzan por equiparar y amoldar a unos y otros. Ni siquiera hacen algún pequeño esfuerzo por hacer absorciones o remisión a los parámetros culturales andinos de los postulados civilizatorios (aunque sería el caso inverso), sino solamente a los postulados civilizatorios de los andinos, reproduciendo el anatopismo crónico surgido desde la invasión. En este sentido, consideramos nosotros que los *cosmocimientos* andinos son: sabidurías, sapiencias, conciencias, que nosotros lo sintetizamos en *cosmoconciencia*.

Con lo que si estamos de acuerdo con los defensores de la civilización, y pensamos que están en la “razón”, es cuando mencionan que la humanidad debe

decidir entre “Civilización o Barbarie”. Dicho en palabras nuestras, los pueblos del mundo deben elegir entre “Civilización o Naturalización”, entre “Civilización o Culturización”, entre “Civilización y Concienciación”. Si quieren profundizar más en el paradigma civilizatorio y su sistema posmoderno del desarrollo con sus últimas variables del Buen Vivir y otras que se inventen, o si quieren retomar y reactivar el arquetipo de conciencias y su sistema milenario del *Sumakawsay* o Cultura de la Vida. En consecuencia el asunto es de fondo, es de raíz, a nivel de la matriz fundacional.

Entonces, cuando se habla de crisis, es la crisis del sistema civilizatorio (de derecha o de izquierda) en su condición y cualidad propia: racionalista, mecanicista, separatista, empírica. El mito fundacional de la civilización es uno solo (la *civilis* y la *polis*) y ese es el único que está en crisis, la autodenominada “civilización occidental”, extendida actualmente en el mundo entero. El sistema civilizatorio es el único paradigma humano, en toda su historia, que se ha manejado por leyes, categorías, métodos y parámetros antropocéntricos (ser humano), particularmente, y patrial-androcéntricos (hombre-macho), exclusivamente. La civilización ha sido, y es, una posición y una actitud contraria y opuesta a las leyes naturales, a las leyes de funcionamiento físico, energético y espiritual de la vida, en sí misma. El sistema cultural o natural de la *cosmoconciencia* ha sido manejado y asimilado solamente por las naciones y pueblos con una perspectiva holística cultural y naturalista sagrada.

La rupturadad primaria y fundamental no es entre capitalismo y socialismo, sino entre el paradigma de la civilización y los arquetipos de las conciencias o culturas. La contradicción entre socialistas y capitalistas es al interior de su fuente constitutiva, pues ambas son originarias y el resultado de las contradicciones al interior del mismo paradigma que las sostiene, que se basa fundamentalmente en el racionalismo, la identidad, el materialismo, la anulación de la contradicción, el mecanicismo, el antropocentrismo, el laicismo, el liberalismo. En este sentido, es también una crisis del “socialismo real”. ¿Acaso el fracaso de las experiencias socialistas en la Unión Soviética, Europa del Este, China, Corea del Norte, Cuba, etc. no son un claro ejemplo de ello?

Algunos querrán decir que es muy difícil instaurar el socialismo en medio del capitalismo mundial, y otros dirán que ninguna de esas experiencias fue realmente socialista. Podrán decir muchas cosas, cantidad de justificativos y argumentaciones, pero lo cierto es que ninguno de los socialistas ha podido ir más al fondo, al menos teóricamente, y ver que el asunto es mucho más complejo y que tiene que ver con la fuente germinadora y estructural de su relacionalidad frente a la vida (materialismo-separatividad-desarrollo).

¿Dónde el socialismo ha cuestionado a la civilización como tal, a la desacralización de la naturaleza, al humanismo de la naturaleza, a la

naturalización del ser humano, a la inteligencia de la vida, a la gnoseología de la naturaleza, a la culturalidad de la naturaleza, al patriarcalismo, a la urbanidad, a la ciudadanía, a la tecno-morfidad, a la mecanización e instrumentalización de la vida, etc.? Especialmente, hay que preguntarle al socialista Lula y a sus agrocombustibles, que destruyen miles de hectáreas de bosques. Ahí es donde debe resolverse el malestar humano y natural, y no solamente en la propiedad y distribución de los “bienes naturales” y sociales. Tal como decía Marx: “la estructura de la distribución está completamente determinada por la estructura de la producción”.

Las “buenas intenciones” (romanticismo popular) de los socialistas tendrán que definirse en esas posiciones primordiales, si quieren efectivamente integrarse al proceso de cambio orgánico (estabilidad dinámica) que necesita la vida. Entonces, es el hombre es el que tiene que cambiar de posición y actitud, y no la naturaleza. Es el hombre que tiene que adaptarse a la naturaleza y no la naturaleza a los caprichos del hombre capitalista o socialista. Es el hombre el que tiene que amoldarse e imbricarse con la naturaleza, a través de dominar su ego, controlar sus ansías, y domesticar su espíritu. Y no al revés.

Esto quiere decir que el meollo está en el tipo de relación, entre una de tipo utilitaria y objetivista de la realidad, y otra de respeto y de *cosmión* con la realidad. “El hombre (andino) no se apodera de la realidad para su posterior manipulación, sino la realidad se sirve del hombre para su presencia intensificada” (Estermann, 2008). Entendiendo por realidad la realidad del cosmos, de la naturaleza, la cual no solo es física sino energético-espiritual, como ha venido a confirmar la ciencia relativista y cuántica actual. Entre una relación mecanicista-laica y una relación integrativa-sagrada. Entre una relación explotadora-extractivista o una relación reproductiva-recreativa. Entre una relación unipersonal familiar o una relación inter-transpersonal cósmica. Entre un sistema antropocéntrico nacido del ego idealista del hombre o un sistema social que surge de la naturaleza misma.

Es decir, de la comprensión de que “el planeta vivo, la *Pachamama*, es el símbolo vivo de la vincularidad presente, es parte del curso de la vida, del orden natural, del cosmos vivo y bio-ético” (García, 2010). Es el símbolo vivo que presenta la fuerte relación: parte-todo; individuo-comunidad; comunidad-mundo; mundo-cosmos. Se trata de otra racionalidad que conoce la realidad vitalmente, y no “representativamente”.

Con esto, no rechazamos ni nos oponemos a una intercomunicación con el paradigma civilizatorio, pero para que éste sea posible y fructífero, es necesario poner cada cosa en su sitio, para desde ahí buscar la posibilidad de un “ecumenismo arquetípico”. Si no será la repetición de los 500 años de anatopismo y anomia que mantendrá el *status quo* que da ventaja a los civilizadores. ¿Es qué

podremos ponernos de acuerdo en los principios y fundamentos de qué es civilización, filosofía, cultura, ciencia, como sostienen los defensores de la interculturalidad? Por ello, nosotros preferimos hablar de interarquetipos que de interculturalidad. Sin embargo, apoyamos el concepto de multiculturalidad en ruptura a la monoculturalidad, pero basado en el principio de contradicción cultural para la convivencia en armonía y respeto entre las diferentes culturas (no civilizaciones) de la Alma Mater Terra.

El Sumakawsay en relación al Capitalismo

Evidentemente, con las teorías capitalistas, especialmente las del neoliberalismo o del libre mercado, hay una distancia más larga que con el socialismo. Aunque en el fondo y al final, como hemos señalado anteriormente, tanto las teorías capitalistas como las socialistas resultan ser teorías bastante similares, especialmente cuando resulta difícil establecer la diferencia entre los países capitalistas de Estado republicano y de Estado socialista.

Si no: “¿Cómo explicarse, por caso, la veneración de la que dan muestra los políticos europeos ante el dios Mercado? ¿O la semejante idolatría de aquellos que rinden culto al dios Estado? ¡El dios Mercado da signos de ‘intranquilidad’, y los políticos, los sacerdotes del dios Estado se esmeran por demostrar cuál de ellos es el que más se rinde ante el ídolo Mercado! El dios Mercado tiene sus catedrales, las bolsas, sus jerarquías sacerdotales, el FMI, el Banco Mundial, la Reserva Federal, el Banco Central Europeo. Sus sacerdotes se encargan de antropomorfizar al dios: éste dictamina, amenaza con hundir a las sociedades en la catástrofe si no se rinden a su voracidad. Pide sacrificios: es un dios que ya no se contenta con la primogénita del rey, exige recortar el empleo, la educación, la salud, los salarios, las pensiones. ¡Que vaya el dinero a saciar a los bancos!” (Iván Carvajal, en un artículo de *El Comercio* sobre idolatrías posmodernas).

Lo cierto es que los unos y los otros juegan a la economía como centro de todo y, al final, todos se disputan los mercados del mundo. En todo caso, la economía mercantilista en cualquiera de sus vertientes (capitalista neoliberal o de Estado socialista), tiende a la acumulación, la especulación, la monopolización y la explotación; en los países capitalistas es evidente, pero igual en China o Corea del Norte, e incluso en la antigua URSS y la Europa Comunista. Los defensores del mercantilismo neoliberal dicen que solo hay que corregir algunas deformaciones o exageraciones del “capitalismo salvaje”, y que el libre mercado es el modelo ideal para toda la humanidad.

Estas limitaciones se refieren básicamente a la especulación y la monopolización, para lo cual intentan establecer nuevas leyes que eviten su repetición. Pero la esencia del sistema es tal que sobrepasa los límites que

quieren establecer, pues el “dios dinero” (billetes de dólar: *In God we trust*) es capaz de todo, como hemos visto con la última debacle del sistema financiero mundial (2010) y su sostenimiento por los gobiernos de los países desarrollados. Como decía el mismo presidente Benjamín Franklin de los EEUU: “De aquel que opina que el dinero puede hacerlo todo, cabe sospechar con fundamento que será capaz de hacer cualquier cosa por dinero”.

En todo caso, quedó demostrado claramente que la libre competencia y el libre mercado para las mayorías son sólo una falacia y que solo funciona para unos pocos, que son los dueños de los mercados, de los medios de comunicación, de educación y de los gobiernos, quienes en última instancia deciden los destinos de la humanidad (Club Bilderberg). Así se demuestra claramente con el siguiente caso: “Ante el problema de la deuda global de los EEUU y el desacuerdo entre republicanos y demócratas, el presidente de la cadena de cafeterías Starbucks, Howard Schultz, instó a los jefes empresariales estadounidenses a *dejar de financiar* (el resaltado es nuestro) las campañas electorales de los políticos del país hasta que encuentren una solución perenne y no partidista al problema de la deuda pública de ese país. ‘Esta es la razón por la que nos comprometemos a dejar de *contribuir en las campañas electorales* del Presidente y de todos los representantes del Congreso hasta que se alcance un acuerdo *justo, bipartidista*’” (tomado de *El Comercio* de Quito).

Son ellos los que han decidido salvarse a sí mismos, lanzaron a los gobiernos a defender a sus empresas y han buscado quién haga la pantomima, que, en este caso, le tocó al actual presidente de EEUU; Barack Obama ha declarado que “el pueblo jamás volverá a pagar por los errores de Wall Street. No habrá más rescates con dinero de los contribuyentes” y que, en caso de quiebra de todas esas empresas, éstas pasarían a manos del Estado. Para ello, dice que va a introducir una serie de nuevas medidas de protección para los consumidores, reduciendo el poder de los grandes bancos y atacando prácticas engañosas por parte de las empresas que ofrecen tarjetas de crédito sin ningún respaldo. Esas nuevas leyes pretenden detener el tipo de actitudes de riesgo en Wall Street y fortalecer la protección al consumidor frente a los productos financieros. Obama dijo que las cláusulas de la ley dejan claro que ninguna empresa está protegida por ser considerada “demasiado grande para quebrar”, como sucedió con AIG en la crisis.

Pero estas son simples palabras que se han dicho siempre. Esta es una práctica tan vieja como el propio capitalismo: “privaticemos las ganancias, socialicemos las pérdidas”; o “los beneficios hay que privatizarlos, los daños y errores hay que socializarlos”. Estos lemas no por desgastados dejan de estar de actualidad. La mayor recesión económica desde 1929 ha puesto encima de la mesa de los gobiernos la petición de sectores enteros de la economía de miles de

millones de dinero público para su subsistencia: bancos, aseguradoras, constructoras inmobiliarias, aerolíneas, automovilísticas...

Todos se pusieron a la cola para reclamar. El “Papá Estado” ahí es bueno y se le aplaude; en otros casos se le acusa de que es el culpable de los males del mercado privado. Ahí nadie parece discutir el deber de los gobiernos de salvar con el dinero de sus gobernados a las entidades financieras que fueron víctimas de sus propios excesos especulativos, en lugar de aplicar su misma regla fundamental de mercado: si lo haces mal, desapareces. Eso solo funciona para las pequeñas empresas, para los pequeños comercios, para los pequeños países subdesarrollados, etc.

Esa unanimidad política en torno al Estado salvador propicia dos mecanismos perversos: el “demasiado grande para caer” (*too big to fall*) y el “riesgo moral” (*moral hazard*). En el primer caso, cuánto más grande sea una entidad más previsiblemente tendrá que ser rescatada, pues las consecuencias de su quiebra serían tan graves socialmente que ningún gobierno se atrevería a afrontarlas. El segundo principio implica que las empresas siguen estando dispuestas a tomar riesgos crecientes en la seguridad, de que si finalmente fallan, la Administración responderá por ellos, como así ha ocurrido siempre.

Pero nadie está dispuesto a aceptar que el Estado penetre en el capital de las empresas intervenidas, sólo aceptan que inyecte fondos y gracias. Todos se sienten sólo con derecho a cobrar del Estado; la pura negligencia empresarial la debe pagar el Estado, es decir, el pueblo a través de la reducción en el empleo, privatización de servicios, baja en los salarios, etc. Los que no causan las crisis son los que tienen que sostener a los que las generan. Josep Stiglitz, Premio Nobel de Economía, califica esto de “estafa” y señala que alentará nuevos desmanes en el futuro.

Pero esto que sucede a nivel local está sucediendo a nivel mundial. Si caen los EEUU se cae el mundo entero, es decir, el sistema capitalista: de Estado Republicano y de Estado Socialista. Ningún país del mundo quiere que EEUU caiga, incluso lo han señalado claramente los propios socialistas ahora en el poder en distintos países del mundo. Entonces, como todos quieren seguir manteniendo el *status quo*, intentarán hacer todo lo necesario para que el más grande imperio siga gobernando.

Pero el “demasiado grande para caer” (*too big to fall*) y el “riesgo moral” (*moral hazard*) también se aplican a los Estados Unidos, y ellos lo saben también; así que provocarán otra crisis para salvarse cuando ya no puedan más sostenerla y pasar la deuda a los países subdesarrollados y emergentes. ¿Cómo?. A través de una tercera guerra mundial, como lo han hecho siempre. A eso nos avecinamos.

Es *vox populi* que el 11-S fue el autoatentado para ganar credibilidad ante su pueblo y justificar el ataque a Irak, ahora ya están listos para atacar a otros “terroristas” y salvajes del “imperio del mal” en el mundo entero. Y no sería nada raro que lo hagan con China y Japón, los dos primeros países acreedores de su deuda pública, y así saldar sus cuentas. Pero, asimismo, casa adentro (“Occidente”), como señala Wallerstein: “Yo veo guerras civiles en múltiples países del Norte, sobre todo en Estados Unidos, donde la situación es mucho peor que en Europa Occidental; aunque allá también hay posibilidades de guerra porque hay un límite hasta el cual la gente ordinaria acepta la degradación de sus posibilidades” (de una entrevista con ALAI).

Todo esto demuestra la falsedad y el engaño del sistema capitalista, al cual tratan de proteger y revivir a como dé lugar. Pero ésta no es la primera ni la última crisis de este sistema, más bien “*corazonamos*” que es el principio del fin de este sistema demoleedor (la mayor parte de la deuda global de Estados Unidos está en manos privadas, quedando alrededor del 40% en poder del Estado mismo). Entonces, jamás este sistema será ni antiespeculativo ni antimonopólico, pues siempre habrá una mano que salga por atrás para decir que sólo por esta vez no aplicamos la libertad de mercado. Y peor, será antiexplotador, mientras haya pueblos a quienes explotar su trabajo y sus fuentes de vida. Si no, ¿por qué no explotan los “recursos naturales” y la mano de obra en los países denominados del Primer Mundo? Simplemente porque no tienen los “recursos” suficientes y, por otro lado, porque su mano de obra es cara, en razón de que sus trabajadores ya no se dejan explotar tanto.

Así, por ejemplo, el principal ingreso para el presupuesto del Estado de Bélgica es la producción de diamantes y joyas. ¿De dónde vienen los diamantes? De la antigua colonia belga en el África, hoy llamada República Democrática del Congo, a quienes siguen pagando precios miserables por el diamante en bruto. ¿Y por qué no producen la mayoría de productos en los mismos países desarrollados? Pues porque simplemente la mano de obra es muy cara en estos países y es más rentable fabricar en la China (país socialista que explota a su pueblo para satisfacer el mercado de consumo de los ricos del mundo). ¡Viva el Banco de Desarrollo de China!

El mundo “occidental”, casa adentro, ha conseguido una relativa disminución de la explotación, aunque no de la acumulación, del monopolio y de la especulación; pero como necesita seguir sobreviviendo y enriqueciéndose, necesita que sus grandes empresas sigan explotando casa afuera; si no el sistema se cae. Es decir, todos esos países y transnacionales sobreviven gracias a los países dependientes y a sus fuentes de vida, ya que si sus obreros, con los salarios que ostentan, serían los que tendrían que producir y, por otra parte, si tuvieran que pagar los precios adecuados a los países emisores de los “recursos naturales”,

los productos tendrían precios tan altos que no habría mercado que pueda pagar tanto; y todo este sistema sería impracticable e insubsistente.

Gracias a esta explotación de los “recursos naturales” (fuentes de vida) y de los humanos, es que hoy existe una abundancia de productos, pero que no pueden ser consumidos por los explotados. Vale anotar que hoy hay tanta riqueza en pocas manos que, si bien no se acabaría con la explotación, se podría dar de comer a todo los pobres del mundo. Lo que demuestra que sí es posible acabar con la pobreza económica, pues hay recursos suficientes; sólo que si se acaba la pobreza se acaba el libre mercado, pues los explotados serían como los trabajadores de los países ricos, que no se dejarían explotar tanto; aunque surgirían nuevas dependencias y enajenaciones para sostener el sistema, como las que se dan en los países desarrollados a través del consumo y el esteticismo.

De ahí que para este sistema sea necesario el que siga habiendo pobres y gobiernos títeres al servicio de las políticas del desarrollo. Por lo que las políticas de “reducción de la pobreza” son una mentira; son políticas de crecimiento para asegurar la producción de bienes que necesita el mundo desarrollado, quienes no producen casi nada natural, especialmente a nivel de alimentos y de vestuario. “Los economistas actuales, en el Norte y en el Sur, son repetidores de catecismos; se contemplan el ombligo con una mirada atemporal y teológica, desde la recámara de una inmensa pirámide sacrificial. La economía de intercambio es el dogma religioso de las sociedades secularizadas de Occidente y las políticas de alivio a la pobreza son el ritual y la liturgia que las operativiza en el Tercer Mundo” (Medina, 2001).

¿Y quién sostiene y permite la existencia de este sistema? Los gobiernos y los sectores títeres al servicio de las transnacionales; es decir, todos los que sostienen las políticas de desarrollo y progreso, aunque con diferente cuño, pero al final desarrollistas de izquierda o de derecha. Entonces, sería grave para los países desarrollados que los países subdesarrollados se desarrollen, pues luego ¿quién podría fabricar los productos a precios de regalo? Por lo que el desarrollo es sólo un bello “cuento rosa”; éste es solo para unos, pues si todos se desarrollaran el sistema no funcionaría. Wallerstein también lo dice en su obra sobre el Sistema-Mundo, que la pobreza del mundo persiste y el desarrollo convencional no existe, porque no es posible que todos los países se desarrollen juntos. Sostiene también que, aunque el sistema se ha mantenido por siglos y todavía no ha llegado a su punto de consolidación, ya está en decadencia.

Por otro lado, si fuera posible que todos se beneficiasen del desarrollo, no habría las fuentes de vida suficientes para abastecer a 6 billones de seres humanos de todo el planeta. Por lo que es un espejismo el que todos puedan desarrollarse. Pero imaginémonos por un momento que sí es posible. Pongamos el caso de que en la ciudad de Quito, la clase media sigue creciendo y como

consecuencia haya más autos en circulación. Si hoy, con 500.000 carros que existen, es casi imposible circular, ¿cómo sería con 1 millón de carros para una población de dos millones? En la ciudad de Curitiba en Brasil, existen 1.300.000 carros para una población de 1.900.000 habitantes, lo que hace prácticamente imposible vivir allí. Y así podríamos hablar de París, de Londres, de Madrid, de Pekín, etc.

Pero todo esto es solo una imaginación, pues es impracticable e imposible para todos los seres humanos en toda la Tierra, ya que es necesario que sigan existiendo “recursos naturales” baratos y mano de obra regalada para que subsista el sistema. Pero, suponiendo que pueda lograrse, ¿es que necesitamos un mundo con 4 billones de autos, televisores, celulares, etc.? ¿Hacia allá debemos continuar desarrollando, progresando? ¿Habría planeta que lo aguante? Sólo anotemos claramente lo siguiente: la FAO ha señalado que para resolver la hambruna en todo el planeta, que bordea alrededor de 12.000 millones de habitantes, se necesitaría 36.000 millones de dólares. El “salvataje bancario” les costó a los países desarrollados la terrible suma de 700.000 millones de dólares. ¿Es que a alguien le queda alguna duda?

Lo cierto, es que este sistema no propende a la democratización de la economía, cual es el discurso de los economistas neoliberales, sino a la concentración de la economía en pocas manos (capitalismo privado y capitalismo de Estado). El desarrollo no es mayor redistribución, sino mayor concentración de la riqueza; a mayor desarrollo mayor concentración. Los últimos datos señalan que tan sólo 1.011 personas son los dueños de casi todo el mundo. La revista *Forbes* indica que en el año 2010 hay 1.011 personas con más de 1 millón de dólares cada una, y cuya fortuna total asciende a 3,6 billones de dólares. Aunque anota que hubo un descenso por la crisis, pues en el 2007 su riqueza era de 4,4 billones de dólares.

Para que tengamos una idea de las proporciones, señalemos los datos siguientes. Estas 1.011 personas son más ricas que el PIB nominal de Brasil (octava economía del mundo) que bordeó en el 2009 en 1.995.979 millones de dólares. De ellos, los 10 más ricos del mundo poseen 342.200 millones de dólares. Esta cantidad es casi igual al PIB de Argentina, con una población de más de 40 millones de habitantes, que obtuvo en el 2009 la cantidad de 308.741 millones de dólares. Carlos Slim, el hombre más rico del mundo, tiene una fortuna de 53.500 millones de dólares, mucho más que el presupuesto nacional del Perú del año 2010, establecido en 42.000 millones de dólares.

Carlos Slim, “el hombre ejemplo para todo el mundo”, ganó solo en un año 18.300 millones de dólares; Bill Gates, 13.000 millones; Warren Buffet, 10.000 millones. Los 2 primeros, con tan sólo lo que ganan en un año, podrían pagar la deuda externa de Venezuela o de Perú, de 26.000 millones de dólares. Y cada uno

de ellos, la deuda externa de Ecuador o de Bolivia. Los 5 hombres más ricos del mundo tuvieron un patrimonio de 211.200 millones de dólares en el 2009, casi igual al PIB nominal del 2009 de Bolivia, Perú y Ecuador juntos, de 220.589 millones de dólares.

Carlos Slim, el hombre más “importante” del mundo en el 2010, con semejante fortuna en un país pobre como México, en los años 80 no era tan rico. México es uno de los países con mayor desigualdad en la distribución de la renta. La riqueza de Slim sólo llegó después de la crisis mexicana, en que se produjo una fuga de capitales acompañada de una política orientada a la privatización del sector público y a un escaso control de las prácticas monopólicas. Slim compró muchas empresas a muy buen precio; por ejemplo, compró el 20% de la empresa privatizada Telmex, venta que fue calificada en México como la “venta del siglo”. Su compañía América Móvil tuvo 201 millones de suscriptores celulares en el 2009 en América Latina, y 3,8 millones en líneas fijas en Centroamérica y el Caribe (según su propia web).

Asimismo, dejemos bien en claro lo frívolo y banal de este sistema rapaz con el caso de algunos deportistas y artistas, quienes en estos últimos años vienen siendo utilizados, en sus afanes lucrativos y expoliadores de toda la riqueza mundial, presentándolos también como “símbolos y referentes del triunfo y del éxito de los emprendedores”. Según la misma revista *Forbes*, el golfista estadounidense Tiger Woods se mantuvo al 2010, por octavo año consecutivo, como líder absoluto entre los deportistas que más ganan en el mundo, ya que en un año había ingresado 110 millones de dólares. *Forbes* dice que Woods ha ganado casi 900 millones de dólares en premios, patrocinios y otros ingresos, durante sus trece años como jugador profesional. Sólo lo conseguido por el golfista, entre junio de 2008 y el mismo mes de 2009, es más del doble de lo ganado por sus más inmediatos perseguidores.

La misma revista dice que los veinte deportistas mejor pagados del mundo, con ingresos anuales superiores a los 30 millones de dólares, consiguieron en ese periodo 789 millones, uno por ciento menos que el año anterior. Sólo estos veinte deportistas hubieran podido pagar la mitad de la deuda externa de Haití, el país más pobre del continente americano y uno entre los más pobres del mundo. Aunque ahora ya no existe la deuda, pues “gracias” al terremoto les fue abolida, no fue abolida la manipulación y el aprovechamiento de unos cuantos salvadores que aparecieron como caritativos y ejemplos de solidaridad.

Siendo ésta otra de las estrategias para mantener el sistema mercantilista a través del sistema de las instituciones benéficas y de socorro para el desarrollo de las naciones pobres. Por ejemplo, Bill Gates ha convencido a 30 multimillonarios para dar el 50 % de su patrimonio a instituciones de caridad y ayuda a los pobres del mundo. Él ha dado a su fundación 26 millones de dólares.

Pero este “gran benefactor”, que solo en el año 2010 ganó 13 millones de dólares, recuperará su ayuda dadivosa y bienaventurada en apenas 2 años. Lo cierto es que los pobres seguirán siendo pobres y cada vez seguirán habiendo más pobres, y los ricos serán más ricos y cada vez un grupo más reducido. Los pobres seguirán recogiendo las migajas de los caritativos de Dios, con el apoyo y el beneplácito de las iglesias y de las damas de sociedad y de sus tés canastas. Los pobres, adormecidos con los regalitos, y los ricos, lucrando de su altruismo. Así los “salvadores” de los pobres siguen salvando al *sistema parasitario* que los sostiene y que mantiene el mismo estado de las cosas, por los siglos de los siglos, amén.

Sumakawsay: camino alter-nativo al desarrollo y la civilización

Como acabamos de demostrar, el problema no está en la falta de producción o de recursos o de bienes (es decir, en la economía), pues hoy hay tantos recursos, aunque siguen habiendo pobres, porque todos esos recursos de la vida están en pocas manos. Lo que quiero decir que el asunto es de redistribución o de coparticipación de la riqueza de la tierra, proveedora y generadora en última instancia de toda la riqueza que hay. Pero no es sólo problema de distribución, como lo señalan los socialistas, ni solamente de eliminar la explotación del hombre por el hombre, sino, principalmente, de eliminar la explotación de la naturaleza por el hombre (consumismo). Ahí está el gran dilema para los marxistas, quienes al final, como los capitalistas, quieren más producción, más explotación de la naturaleza para generar más abundancia, es decir, más destrucción de la Madre Fuente de Vida.

En cambio el *Sumakawsay* no quiere ni más riqueza para todos ni repartir la pobreza entre todos, quiere una vida sabia y consciente para los seres humanos y para los seres de la naturaleza. ¿Qué es lo sabio? Una vida en armonía y equilibrio entre todos los seres de la vida, a través de un sistema cultural y de una economía equitativa y mutualista, como producto de una visión sinérgica de la vida y en base a un tratamiento armónico del Todo.

El *Sumakawsay* concibe a la vida como un proceso de funcionamiento equilibrado entre todos los elementos que componen su existencia (homeostasis); por tanto, su conciencia económica de la vida es de una *economía equitativa* entre todos los seres de la vida y no sólo entre los seres humanos. Esto quiere decir que lo básico de la vida humana es el acto en el cual tenemos la capacidad y habilidad para guardar equilibrio entre todas las formas de producción, prestación, compensación, reciprocidad y distribución mutua, tanto en un orden personal, como a nivel familiar, *cosmunitario* y confederativo.

Para ello, la comprensión básica es que el productor de todo ello es la Madre Tierra y que el ser humano es sólo el cultivador de todo lo que existe y

hace la vida. Es decir, el ser humano es un elemento más en el ciclo de la vida y, por lo tanto, no es el centro ni el fin de la vida, ni para acumular (capitalismo) ni para la igualdad (socialismo) entre los hombres, sino para reactivar nuestra conciencia individual a una conciencia total, siendo capaces de convivir y compartir en armonía con el Todo (holismo).

“El error básico es cuando el ser humano piensa que es él quien produce la comida. Por eso utiliza productos químicos. Las cosas que se hacen para controlar el agua, presas, diques, son un error. Parar el flujo del río, ensucia el agua. El agua al fluir con las piedras es mucho mejor, el agua se purifica. El ser humano piensa que el problema se soluciona haciendo represas, pero no hace nada para solucionar la falta de agua, el agua la producen la cantidad de hojas que hay en el suelo. Este sitio está desierto no por falta de agua, sino por falta de vegetación” (Fukuoka, 2008).

Entonces, el asunto central de la vida: ¿será la economía-política o la organicidad de todo? ¿La vida al servicio de la economía-política, o la economía-política al servicio de la vida en su conjunto? En otras palabras, el asunto básico es: entre una conciencia económica-política (privada o estatista) y una conciencia cósmica sagrada. ¿Y el cambio? ¿El cambio vendrá desde la economía y la política, o desde una conciencia total, holística, espiritual? El punto está, en si seguimos principalizando a la producción agresiva o a la mantención de la vida. Ese es el gran reto y desafío: la capacidad de acumular bienes materiales, tecnologías y ciencias o el talento de preservar y mantener el equilibrio y la armonía de la vida en todas sus manifestaciones y partes.

De acuerdo a cada posición, nos dividiremos, por un lado, en capitalistas y socialistas y, por otro lado, en armónicos holistas. Por tanto, el *Sumakawsay* no es una vía alternativa para el desarrollo, ni una nueva forma de desarrollo, ni un movimiento al socialismo y al comunismo, ni un nuevo modelo social. El *Sumakawsay* es un camino alter-nativo y alter-mundial para la armonía y el equilibrio entre todos los seres que hacen y reproducen la vida en su conjunto.

Riesgos para el Sumakawsay

Si bien es muy importante que el *Sumakawsay* esté nuevamente en el ambiente social y genere ciertas inquietudes y esperanzas, no es menos cierto que pueda terminar como otra moda más de las tantas que ha habido. Existen algunos riesgos y es muy importante tenerlos muy claros, al menos para quienes tenemos un inmenso respeto por las tradiciones milenarias de nuestros antepasados, para que, de alguna manera, seamos la voz y el corazón de este *cosmocimiento*, el cual consideramos muy sagrado.

En todo caso, apoyamos el haber incluido este concepto ancestral en las Constituciones Políticas de Bolivia y Ecuador, por lo cual debe ser un instrumento o mecanismo para seguir profundizando el diálogo, el análisis y, sobre todo, para la re-educación y toma de conciencia de toda la sociedad. No sólo y principalmente desde la teoría, sino a partir de la convivencia, tomando como eje la experiencia acumulada de las cosmunidades ancestrales que sobreviven y de la memoria que vive inconsciente en cada uno de nosotros. No debería haber una afán desesperado por ya consolidarlo al 100 %, pero tampoco el de perder el ritmo de asentamiento y que luego sea remontado por otras teorías, o de que sea diluido dentro de otros postulados y quede como algo superfluo o en un rimbombante folclorismo.

Por eso es muy importante saber por dónde caminamos, con qué caminamos, y con quién caminamos; si no nunca activaremos ese propósito. Para ello es importante *corazonar* que no hay camino que nos lleve al *sumakawsay*, sino que el *sumakawsay* es el camino. A igual que no hay camino al amor, sino que el amor es el camino. Y ese camino ya tiene un recorrido de por lo menos 10.000 años, por lo que no hay que comenzar a especular con nuevas teorías, sino a despertar nuestro inconsciente colectivo. Ahí, en nuestra memoria ancestral está el camino; camino natural que debemos recuperar después de habernos extraviado, para seguir caminando al ritmo de la vida. En ese sentido, el período de transición es importantísimo, pero no debe ser convertido inconscientemente en un fin en sí mismo que nos desvíe en el intento. Para que ello no suceda, la guía fundamental son todos los principios y leyes de la *Cosmoconciencia* Andina, para que así todo esto pueda ser real y factible y no quede como una nueva aventura ilusoria o fantasiosa o idealista, de las muchas que hemos vivido, especialmente estos cien últimos años.

He aquí algunos riesgos:

1. Caer nuevamente en el maniqueísmo del “bien” y el “mal”. Seguir reproduciendo, de una nueva forma, la dicotomía bien y mal y, consecuentemente, creando nuevas formas de bien y de mal ultra-modernos, para seguir categorizando y continuar en la lucha de los que se creen que son el bien contra los del mal. Así, entre los que ahora comienzan a hablar del Vivir Bien y le oponen el Vivir Mal, o al Buen Vivir y su adversario el Mal Vivir. Lo cual al final tiene ante todo una fuerte carga moralista, más que una connotación cultural o epistemológica.
2. Hacer sincretismos que desnaturalizan la esencia de cada tradición. So pretexto de relativismo o de reunificaciones, caer en la actitud de hacer mezclas que hagan perder la belleza de la diversidad, para crear híbridos que más parecen monstruos que nuevas entidades. Es hacer mixturas que en

última instancia se vuelven “*ligh*” y “*new age*”, para tan sólo el consumo del mercado, banal y superficial, de hoy en día.

3. Querer unificar las diferentes visiones del Buen Vivir en una sola. Que quienes promueven ahora el Buen Vivir, cojan algunos tópicos de los diferentes “Buen Vivir”, desde los socráticos, pasando por los cristianos, hasta lo andino, y en ese propósito hacer una mazamorra “única” que nos intoxique a todos. Y en el afán civilizatorio de propender a la unificación, en vez de estimular la variedad, terminar en un nuevo esclavismo reduccionista (Globalización del Buen Vivir).
4. Dogmatizar a través de las teorías y que no re-surja desde el “*corazonamiento*” (sentimiento-pensamiento). Que el análisis se simplifique a una cuestión simplemente mental, retórica, intelectual, subjetivista, para nuevamente quererlo resolver en, y a partir, de las ideas. Esto sería no entender que es la vivencia, y sólo ella, la que enseña e instruye. Es la vivencia anclada en la realidad, y no en las ilusiones o utopías personales para reproducir los delirios civilizatorios y seguir en los mismos sueños falaces que hemos vivido. No podemos racionalizar exclusivamente algo que es vivencial y que surgió para nuestros antepasados en su estrecha vinculación con la realidad de la naturaleza, para hoy convertirlo en un simple modo de producción o sistema social o teoría socio-económica. Si bien es todo ello, es mucho más que aquello. Siendo ese el otro riesgo, convertirlo en algo fatuo y llevarlo al debate social como otra teoría o dogma social.
5. Caer en la aventura en la que cada cual individualmente suelte su imaginación, cuando esto es un proceso milenario *cosmunitario*. No valorar el proceso histórico y experiencial de quienes configuraron en un larguísimo período de vida el *Sumakawsay*. Comenzar a construir su Buen Vivir, muy particular e individual, y desde ahí lanzar sus teorías nuevas del Buen Vivir, que en muchos casos contradigan a los procesos milenarios de los pueblos y las presenten como verdades propias, fruto o so pretexto de su libertad de pensamiento y libertad de expresión.
6. Aplicar paradigmas civilizatorios reduccionistas a un arquetipo *multiversal*. Que partiendo de lineamientos anversos se hagan adaptaciones sutiles y se construya un *Sumak kawsay* que contradiga las bases y fundamentos de su esencia primordial. Que quede solo con ropaje andino, pero en el condumio sea civilizatorio, como actualmente se presenta, tal como en el folclorismo andino. Y desde ahí habrá que ir marcando las rupturas para que la flor del *Sumakawsay* se manifieste y se esparza con el viento y no sea arrinconado como “hierba mala”.
7. Crear apellidos para el *Sumakawsay* y el Buen Vivir. Así como con el desarrollo, al que le han ido dando las vueltas para pretender hacerlo a su

medida, y luego surja un *Sumak Kawsay* sustentable, *Sumak Kawsay* identitario, *Sumak Kawsay* revolucionario, etc. Con el Buen Vivir, que más ha sido una teoría desde Sócrates, podría ser obvio, pero, con algo tan profundo por su historicidad y vivencialidad milenaria, sería un insulto a todos esos pueblos, a sus muertes y a sus dolores.

8. Establecer indicadores del Buen Vivir. Algunos ya se han lanzado a delimitar indicadores sin antes precisar y renacer la estructura fundamental del *Sumakawsay*, y esto puede llevar a algo mecánico y a un nuevo tecnicismo. Pretender ir de la técnica a la conciencia, de la teoría a la conciencia, de la economía a la conciencia, y no comprender que es al revés, que es, en primera instancia, la conciencia orgánica total, la matriz desde la cual se paren las demás expresiones de vida. Y de esta manera, todas estén conectadas a la fuente y no comiencen a dispararse a su libre arbitrio y terminen yéndose en contra de quien sostiene y mantiene todo ello, la Madre Naturaleza.
9. Caer en la idealización y el romanticismo de lo que fue el proceso de nuestros antepasados al configurar este sistema de vida y crearse falsas ilusiones de que ya llega el paraíso. Siempre ha habido y habrá controversias y dificultades y es muy difícil llevar a la práctica todo lo que conceptualmente y trascendentalmente se plantea. No somos ilusos en pensar que nuestros abuelos ya vivieron plenamente el *Sumakawsay*. Además de que configurar el *Sumakawsay* como principios de vida les tomó varios períodos, para irlo sistematizando e irlo aplicando en todos los órdenes y situaciones. Incluso quedaron en algunos contextos como expectativas y no se lograron ejercitarlas ampliamente en toda la población; y, en muchos casos, quedó reducido a ciertas comunidades. En ese sentido, nos llevará muchos años para que se asiente el *Sumakawsay* en este tiempo y mucho más para que cuaje en la conciencia cotidiana de la gente. La expresión de la diferencia, que es algo natural en la vida, siempre traerá conflictos y deberemos ir reaprendiendo paulatinamente a asimilar, interiorizar y enraizar el respeto. Esta palabra es la base de todo. El respeto es humildad y, mientras el ser humano no logre encarnarlo cada vez más plenamente, existirán las disputas. Sin embargo, ese es el medio o instrumento que tenemos los humanos para, como “Caminantes del Arcoíris”, cumplir con nuestra tarea y misión de vida, para re-activarnos de seres humanos individuales y separados a seres humanos totales (maestros de la vida).
10. Apropiarse de él por parte de ciertos grupos o pueblos que es suyo. En esto es importante dejar bien claro, que el *Sumakawsay* no tiene que ver con razas o etnias o geografías o grupos, que quieran utilizar o aprovechar para atribuirse potestades, en algún sentido o forma. A fin de cuentas, el *Sumakawsay* ha sido conocido y practicado por toda la humanidad en diferentes períodos de

su existencia en las diferentes regiones de la Madre Tierra. Evidentemente con diferentes nombres y variedades, pero al final dentro de la misma esencia del Convivir Natural Armónico o Cultura de la Vida. Esto significa que el *Sumakawsay* “no es propiedad exclusiva del *aimara* y *quechua* hablantes, ni de personas con tez oscura, sino de todos los pueblos de buena voluntad que quieren y trabajan por un cambio radical (paradigmático) en las relaciones humanas y con la naturaleza” (Estermann, 2008).

Bibliografía

- Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (comps.) (2009): *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya-Yala, Quito.
- Ramírez, René (2010): *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*, Documento de Trabajo nº 2, SENPLADES, Quito.
- Chopra, Deepak (2007): *Jamás moriremos*, Alamah, México.
- Dávalos, Pablo (2008b): “Reflexiones sobre el *Sumak Kawsay* (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, *Boletín ICCI – ARY Rimay*, 113.
- Estermann, Joseph (1998): *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito.
- Estermann, Joseph (2008): *Si el Sur Fuera el Norte: Chakanas Interculturales Entre Andes y Occidente*, Abya-Yala, Quito.
- Fukuoka, Masanobu (2008): “De la ‘agricultura natural’ al ‘reverdecer’”, *Amatusalud*.
- García, Jorge y Mantilla, Ramiro (2010): “Algunas reflexiones sobre el paradigma *Abya Yala*”, *Debate ISEES*.
- Isch, Edgar (2008): “El ‘buen vivir’ o *Sumak Kawsay*”, *Red Voltarie*, 24/06/2008.
- Medina, Javier (ed.) (2001): *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*, PADEP/GTZ, La Paz, 2008.



Nina Pacari

(Luz del Amanecer)

Nina Pacari Vega Conejo

(Cotacachi, Imbabura, Ecuador, 1960)

Ecuatoriana. Indígena *kichwa otavalo*. Licenciada en Ciencias Políticas y Sociales y Doctora en Jurisprudencia. Ha ocupado diversos cargos dentro del movimiento indígena, habiendo sido dirigente de Tierras y Territorios de la CONAIE, Secretaria Nacional Ejecutiva del COMPLADEIN y miembro del Foro de Pueblos Indígenas de la ONU. También ha sido Asambleísta Constituyente, Diputada Nacional, Vicepresidenta Segunda del Congreso, Ministra de Asuntos Exteriores de Ecuador y Jueza de la Corte Constitucional de la República del Ecuador. Actualmente es Presidenta Fundadora del Instituto para las Ciencias Indígenas Pacari. En materia de desarrollo y *Sumak Kawsay* destacan el capítulo “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas”, incluido en la obra colectiva *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, coordinada por Alberto Acosta y Esperanza Martínez y publicada por Abya Yala en 2009, así como la conferencia “*Sumak Kawsay* para que tengamos vida”, dictada en Bilbao (España) en 2013 y organizada por Misiones Diocesanas.

“Sumak Kawsay para que tengamos vida”¹

Nina Pacari

(2013)

Reciban un saludo fraterno en este nuevo año en el que los pueblos indígenas del Ecuador nos estamos preparando ya para el *Mushuk Nina*, que es el mes de marzo, el mes del “Fuego Nuevo”, del nuevo inicio de la palabra, de la renovación del mensaje, el mes de cobrar un nuevo aliento para nuevas formas de convivencia, el inicio de un nuevo año en el calendario agrícola. El *Mushuk Nina* viene precedido por el mes de *Pawkar Raymi*, que significa “Tiempo de Florecimiento”; por eso, en el *Mushuk Nina*, con la palabra renovada, también se comparte el grano tierno. Por lo tanto, es el tiempo de los granos tiernos y en esa circunstancia les transmito nuestro saludo y nuestra gratitud.

El tema que nos llama a la reflexión es el *Sumak Kawsay*. Podríamos partir de una traducción literal, que consta también en la Constitución Política de la República del Ecuador, que es el Buen Vivir. Pero más allá de la traducción literal, el *Sumak Kawsay* tiene una traducción conceptual mucho más profunda; y podemos explicarla desde la visión de los pueblos originarios, que es de donde proviene la propuesta.

Para la noción del Buen Vivir, entendido desde el pensamiento occidental, podríamos utilizar la expresión *Alli Kawsay*. El *Alli Kawsay* es vivir bien, con acceso a bienes y servicios y es sentirse bien espiritualmente.

Cuando se produce un matrimonio, los mayores, los padres de los novios, los abuelos (los *jatukus*), dan los consejos. Y al dar los consejos van orientados a alcanzar el *Sumak Kawsay* dentro del matrimonio.

Pero el Buen Vivir del *Sumak Kawsay* tiene connotaciones de articulación holística con la *Pachamama*, la naturaleza, tiene que ver con la institucionalidad jurídico-política y tiene que ver con un sistema de economía; y estas dimensiones que se entrelazan entre sí.

Con el Buen Vivir podríamos plantearnos la necesidad de abrir nuestro espíritu, nuestra racionalidad, para deconstruir ciertos conceptos que debemos desarmar y dando cabida a otros; o a lo mejor, para generar un nuevo concepto

¹ Pacari, Nina (2013): “*Sumak Kawsay para que tengamos vida*”, Conferencia pronunciada en las Jornadas de Misiones Diocesanas, Bilbao, 12-13/03/2013. Disponible en línea en: <http://new.livestream.com/accounts/1713779/events/1942929>. En este documento los editores y la autor han realizado una revisión de estilo respecto de la versión original.

que no sea exclusivamente indígena, ya que no hay una pretensión de imposición. Pero es necesario, en estos tiempos del *Mushuk Nina* y del *Pawkar Raymi*, dar paso al florecimiento del pensamiento.

Así pues, ¿qué entendemos por *Sumak Kawsay*? En la cosmovisión de los pueblos indígenas, o *Runa Yuyay*, que es el pensamiento que han desarrollado los pueblos indígenas, en este caso los *kichwas*, mientras *Alli* hace referencia a lo bueno, *Sumak* hace referencia al equilibrio y la perfección, a lo máximo, lo perfecto, la armonía y el equilibrio. Decimos *Sumak Pacha*, o *Sumak Pachamama*, la gran madre naturaleza, que, al igual que la mujer, que es la base central para la permanencia de la humanidad, también lo es la madre tierra para los alimentos y la seguridad alimentaria de los seres humanos; y de los otros seres también.

Por lo tanto, estamos hablando de un ciclo en el que se articulan unos seres con otros; hay diferentes seres que se conectan, que se armonizan y hay una razón de estar en esta *Pachamama*. Y, por lo mismo, implica que nada está desconectado, que cada uno está interrelacionado, por ejemplo, con el agua, con las plantas. Y en la noción de los pueblos indígenas, tenemos plantas cuyo principio activo está ligado al ser humano para curar enfermedades, sean éstas de calor o de frío; es otra noción. En las ciencias médicas de los pueblos indígenas también hemos desarrollado la curación en función de la farmacopea universal, que es en este caso se basa en la biodiversidad, para sanar nuestro cuerpo o para prevenir las enfermedades. Así estamos articulados con las plantas y con el conocimiento que podamos tener en el campo de la medicina. Y finalmente, esta construcción colectiva de experiencias del *ayllu* que llevamos adelante son los conocimientos ancestrales; y por eso, en nuestra lucha, manejamos también la defensa de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, que se van desarrollando en colectividad, pero que también se van transmitiendo de generación en generación.

Entonces tenemos el *Sumak Pachamama*, la veneración a la *Pachamama*, el culto a la *Pachamama*. Pero este culto no se celebra en cualquier momento; por ejemplo, en el *Pawkar Raymi*, nosotros celebramos con grandes festividades que tienen que ver con cantos, con rituales, con alegrías, con ceremonias... que no sólo se van producir en el lugar de la siembra, sino también en nuestros lugares sagrados y templos (*wakas* y *pukaras*), que nosotros tenemos en espacios como las cascadas, el río, la selva (*sacha*), o la montaña (*urku*). Es decir, todos estos lugares juegan un papel dentro de la visión de los pueblos indígenas, y en dicha visión estos lugares tienen vida. Esto no lo acepta la ciencia occidental, pero para nosotros todo tiene vida; a través de la energía, que es el espíritu, sea de la piedra o del río, éstos nos anuncian o nos hablan. Por lo mismo diríamos nosotros que el río o las aguas son vida, están ligadas a la sacralidad, y nos purifican. Y la comprensión que tenemos es que, si estamos conscientes de que el ser humano

está constituido en su organismo por un 80% de líquido, tiene un sentido del por qué es vida; y por qué la concepción de lo sagrado y por qué el agua se utiliza para purificación, la sanación, cuando realizamos dentro de la comunidad una deconstrucción; es decir, con un problema generamos rupturas, por lo tanto la obligación de la comunidad es recuperar la armonía, procurar la reconciliación, y por lo tanto el agua es el intermediador que sana el espíritu, que sana la convivencia y consolida la reconstitución.

Entonces nosotros vamos viendo que la naturaleza no es solo recursos naturales (que son sujeto de control por parte del hombre haciendo uso de la tecnología) o que solamente hay que concebirla para que pueda ser explotada (aunque sea hasta sosteniblemente). No. Tiene otros valores. Hay otros valores. Están de por medio otras categorías que hacen que nosotros, como sociedades originarias, podamos sentir y podamos obligarnos a respetar a la naturaleza, a la *Pachamama*, y también a respetar a los elementos, porque también tienen vida como nosotros. Caso contrario no nos darían vida a los demás.

El *Sumak*, que es el alcance máximo, la plenitud, no es una cuestión etérea para ponernos a ver si puedo ser un ambientalista que me ponga en el plano conservacionista... No se trata de eso. Sino que es la búsqueda de ese perfeccionamiento, de sociedades civilizadas donde se dé el equilibrio del hombre, de la naturaleza, de la sociedad, de las políticas, del acceso a la justicia, de la economía. Y no a título individual solo, como el único sujeto que ejerce derechos, sino como el sujeto colectivo que también ejerce derechos. Y de ahí que la lucha de los pueblos indígenas también mueve el piso del discurso individual de la defensa de los derechos humanos. Y en el caso del Ecuador, logramos con la lucha de los pueblos indígenas, por ejemplo, que en un artículo de la Constitución se incluya que hay tres sujetos de derecho: el sujeto individual (la persona, el individuo sea hombre o mujer, niño o adulto), el sujeto colectivo (los pueblos, las comunidades, sean éstas indígenas, montubias, afrodescendientes...) y también la madre naturaleza (como sujetos colectivo de derechos y como sujeto individual de derechos).

Expresamente la Constitución dice que la naturaleza es sujeto de derechos. ¿Podrá ejercerlos por sí sola? Efectivamente no. La defensa del derecho de la naturaleza la ejerce el individuo que se ve afectado en el medio ambiente, o ve vulnerada la tierra o la calidad del suelo, o que por abrir una vía o por explotar el petróleo se destruye la biodiversidad, la tierra, el hábitat... El individuo puede demandar en nombre de la madre naturaleza y frenar el atropello.

Ese derecho también lo puede ejercer colectivamente una organización social, ambientalista o de pueblos indígenas, o una agrupación ciudadana. Por ejemplo, en las ciudades tenemos árboles centenarios, simbólicos, sagrados; en el caso de los *kichwas* tenemos el *quishuar*, que es el árbol sagrado y si, de pronto,

son árboles centenarios y se quieren cortar estos árboles, reaccionamos diciendo no. Entonces se puede demandar para frenar o sancionar a quienes vulneran el derecho de la madre naturaleza.

Muchos dirán que ésta es cuestión que antes no habíamos visto, será inviable; la respuesta nuestra es que no. Incluso ya se ha hecho uso de la acción de protección demandando la recuperación y el respeto hacia el derecho de la naturaleza. Hay una sentencia emblemática dictada por un juez de Loja (sentencia de defensa de los derechos de la naturaleza). Hay reflexiones importantes, aplicación de nuevos conceptos, por ejemplo, el de la interculturalidad, aunque no con profundidad; pero ya hay un elemento que incluso mueve el piso jurídico.

Entonces al haber esta concepción de interrelacionalidad, de mirar a la madre naturaleza con toda la profundidad del caso, a todos los elementos que ésta constituye en una convivencia con el ser humano, necesariamente la estructura institucional que una sociedad decida contar como son nuestros Estados nacionales (por así decirlo) tiene que responder no solo a esta diversidad, sino a las concepciones de esta diversidad. Entonces, al plantearnos esto, estamos exigiendo que aquel principio de la interculturalidad, que también está en la Constitución Política del Ecuador, pueda ser efectivo; es decir, que no nos quedemos en un diálogo de una convocatoria física o en un diálogo de sordos, sino que el diálogo sea cognitivo, un diálogo de conocimientos, un diálogo epistémico. Es decir, si tenemos que repensar el concepto de desarrollo, hay que hacerlo. Y si para eso tendremos que decir entonces si el Buen Vivir (o el Buen Estar, desde la lógica occidental) tiene que ver con el acceso a bienes y servicios y es un desarrollo lineal porque implica estar en mejores condiciones materiales. Nosotros decimos, desde el código de los pueblos indígenas, que no tenemos un concepto de desarrollo en los términos lineales; tenemos un concepto no necesariamente de desarrollo, porque el desarrollo occidental está ligado al crecimiento pero también a la acumulación de capital y de recursos en pocas manos... Y en el caso de los pueblos indígenas, tenemos el aumentar para crecer, pero no para uno, ni para un grupo, sino para todos; sólo en esa medida hay *Sumak Kawsay*; sólo en la medida en que haya respeto a la Madre Naturaleza hay *Sumak Kawsay*.

Entonces nosotros comenzamos a reflexionar, ya en 2008 cuando la nueva Constitución Política ya estaba en vigencia, cómo por un lado se invoca, por ejemplo, que “estamos ampliando las carreteras por el *Sumak Kawsay*”, pero también se dice que “va la explotación minera a cielo abierto porque es tema de desarrollo”. Por lo tanto, hay una contradicción entre lo que dispone la Constitución y una prevalencia todavía de la concepción hegemónica occidental, que no da paso, o no asume con conciencia, lo que se aprobó, porque lo que se aprobó sobre el *Sumak Kawsay* está ligado a una estructuración y a una economía

con un compromiso de construcción de distinta manera. Y en ese esfuerzo es en lo que nos embarcamos los pueblos indígenas para socializar lo más que podamos la profundidad de “este nuevo paradigma”, pero que es una categoría que tenemos los pueblos indígenas alrededor del *Sumak Kawsay*.

Entonces diríamos que el *Sumak Kawsay* es esa construcción; no la búsqueda en el aire; sino esa construcción del equilibrio, de la igualdad, para lograr la máxima plenitud, la perfección, lo grandioso, la correspondencia, la armonía. Podríamos también decir que *Sumak* lo utilizamos para el mundo emocional y espiritual. *Sumak Apunshik* es la luz o el resplandor más grande, que para la lógica occidental puede ser concebido como el ser supremo, como el Dios; y no es porque no logremos entender a qué se deben los fenómenos de la naturaleza, sino porque aquello está fuera del control de los pueblos (ni la ciencia podrá controlar el que aparezca o desaparezca cuando la ciencia quiera, por ejemplo, nuestro padre sol). Entonces, lo grandioso, lo intangible, lo que no es superable, es lo *Sumak*. Por tanto, para el mundo espiritual nuestro gran *Sumak Apunshik* viene a ser esa conexión con el mundo espiritual (también de las emociones) y por eso decimos que está ligado también a lo bello (que en este caso estaríamos manejando el sentido de lo abstracto).

Si *Sumak* es así, ahora vamos por la palabra *Kawsay*. ¿Qué es *Kawsay*? *Kawsay* es vida, es vivir, es aliento, es existencia. Se podrá decir que parecen sinónimos, pero desde el punto de vista lingüístico no hay sólo una definición, sino que se utiliza de manera diferente según las circunstancias, los momentos, lo que implica, en el ámbito de la lingüística, las connotaciones que tiene esta palabra a la hora de construir una oración y a la hora de construir una expresión.

Entonces, para interrelacionarnos en esta armonía, hay un punto concreto que para nosotros se llama *kamari*, el que nos pone en contacto, y que son las ofrendas. Ofrendas a la *Pachamama*, ofrendas cuando iniciamos una sesión; y si ustedes son más acuciosos, podrán ver que cuando los pueblos indígenas comenzamos una asamblea primero hay una ceremonia, o cuando empezamos una festividad siempre hay una ceremonia, un *kamari*, una ofrenda invocando el agradecimiento permanente, para poder tener la asamblea, para tener la seguridad alimentaria, para el nacimiento de nuevos pensamientos, para que los principios que forman parte del *Sumak Kawsay* no nos dejen... En este sentido, si bien todo vive, también debemos mantener esa vitalidad con principios que van de la mano.

Los pueblos indígenas hemos desarrollado los principios del Buen Gobierno o principios del *Sumak Kawsay*; los cuales, de una u otra manera, desde hace dos décadas, venimos señalando en el Ecuador; y, al menos a partir de la participación político-electoral, aunque hemos tenido también nuestros altibajos, hemos tratado de materializar en la gestión pública, sobre todo a nivel de los

gobiernos locales. Por ejemplo, en principios del Buen Gobierno para construir el *Sumak Kawsay* tenemos el *ama qhilla*, que es no ser ocioso en la traducción literal; tenemos el *ama llulla*, que es no ser mentiroso, no ser demagogo, no ofertar una cosa y hacer otra; y también tenemos el *ama shua*, que es el no robar. Algunas opiniones refieren que estos principios constituyen la expresión de la influencia colonial, puesto que el *ama shua* (no robar), por ejemplo, está ligado al concepto de “propiedad privada”. Pero éste no es el debate en el cual debemos detenernos, sino que debemos traducir estos principios como expresión de resistencia de los pueblos originarios, que la sabiduría en ejercicio dio lugar al manejo de nuevos elementos que, con el transcurrir del tiempo, se consolidan como principios vigentes, como es la lucha universal contra la corrupción.

En todo caso, para no quedarnos en el lirismo hay que construir mecanismos para la construcción teórica de nuestro pensamiento y su aplicación en la administración pública. Por ejemplo, siendo parte de un gobierno local que maneja presupuesto, ¿cómo se hace posible la transparencia? Sin mentir y sin ser ocioso, con la vocación social y en servicio social, porque la autoridad es para eso, para brindar el servicio. Lo que hemos implementado es que, lo que tenemos nosotros, como las asambleas del *ayllu*, de la familia, de la comunidad, que también pueda ser planteadas en un municipio, ha dado lugar a lo que se han llamado los “presupuestos participativos”. También se ha desarrollado el derecho a la participación de pueblos indígenas (variable étnico-cultural), de hombres y mujeres (variable de género), de niños y adultos (variable generacional), etc.; así, desde el punto de vista de las carencias en el ámbito territorial podemos conocer qué sector territorial está más o menos atendido para que, desde la visión holística, podamos encontrar justicia a la hora de la redistribución del presupuesto y con la participación tomar decisiones para darle prioridad, y no privilegios, frente a lo que siempre se ha atendido (como en el caso de las ciudades, a-las que se ha atendido más en desmedro de las áreas rurales).

Estos procesos constituyen praxis concretas de los pueblos indígenas que nos encaminan hacia la construcción del *Sumak Kawsay*, pero cuando en una sociedad de desigualdad y de inequidad se comienza a trabajar por ello éstos se convierten en un paradigma, en una categoría que está para aplicarse, que es posible, que es viable. Eso es lo que proponemos los pueblos indígenas. Al haber concretado el *Sumak Kawsay* en la Constitución, la tarea es cómo lo ejercemos, por un lado; y cómo lo materializamos para el conjunto como un proceso de construcción, por otro lado.

Nosotros tenemos los principios del *Sumak Kawsay*. Son cuatro principios fundamentales que los vamos a encontrar incluso en los símbolos. Algunos los conocerán.

En la *chakana*, el puente cósmico como traducción literal, están precisamente los cuatro principios fundamentales para decir que en las sociedades, según nuestra cosmovisión, existimos y hay diversidad. Diversidad de pueblos, diversidad de regiones. Dos diversos pueden ser opuestos, pero nada ni nadie puede estar aislado. Y como nada está aislado, todos los elementos forman parte de un todo y, al ser parte de un todo, se estaría dando el *tinkuy*. ¿Qué es un *tinkuy*? En la traducción breve sería encuentro, pero al desarrollar el concepto diríamos que lo que está de por medio es la materialización del principio de los opuestos complementarios. Y eso obliga a que si hombre y mujer son distintos, no son enemigos; si hombre y mujer son opuestos no son enemigos, ni pueden estar aislados sino que son parte de la sociedad y, en el caso de los pueblos indígenas, viene a ser la parte nuclear del *ayllu*, de la familia, de la comunidad. Así podríamos decir que lo que caracteriza al dualismo complementario es lo vertical, es decir, la relación vertical tomando en cuenta el diseño del símbolo de la *chakana*, y al haber la relación vertical hay necesidad del diálogo y del encuentro, las aproximaciones que son necesarias en una sociedad diversa para convivir en equilibrio y encontrar los puntos comunes para dar solución a los problemas. Éste diríamos que es uno de los principios.

El segundo es el principio de correspondencia, es decir, la relación entre iguales o entre los mismos. Por ejemplo, el diálogo entre mujeres que, al ser personas individuales distintas con su propio conocimiento, en algún momento necesitan ponerse de acuerdo sobre un punto común, pero que también tendrán perspectivas a lo mejor comunes, por las situaciones que vive la mujer (por ejemplo, el movimiento de género). Pero también hay diversidad al interior, mujeres indígenas, mujeres afrodescendientes, mujeres de distintas culturas; que si bien son distintas, su relacionalidad desde el punto de vista de género es de correspondencia. En *kichwa* la palabra de este principio es *pura*, *warmi pura*, *ayllu pura*. Está la concepción de lo que vamos a construir como principio, y por lo mismo, sea en políticas públicas, sea en políticas de gobierno o de Estado, tenemos que considerar necesariamente estos principios, que vienen de la sociedad y que tienen que ver con aquello que me enseñaban en la Universidad sobre las superestructuras.

Tenemos principios como el de la reciprocidad, que en *kichwa* sería el *ranti-ranti*. En la traducción literal se pierde mucho. Se dice por ejemplo “dar para recibir”, pero resulta demasiado simplón. *Ranti-ranti* es parte de esa construcción que se tiene por costumbre; que es una práctica permanente que se da desde lo más pequeño, lo más cotidiano. Por ejemplo, hoy fui invitada a almorzar en casa de una familia del País Vasco; en la lógica de los pueblos indígenas, estando en mi tierra, hubiese llevado una canasta de granos tiernos, porque yo estoy llegando a una casa donde me acogen y según la cosmovisión de los pueblos originarios, “cuando me acogen yo formo parte de esa familia”, no permanentemente, pero sí

temporalmente. Por lo tanto, al ser acogida *minga chiska*, que quiere decir que, al tiempo de ser portador de unos productos, de lo que uno es, se es acogido con un almuerzo. Allí es cuando se concreta la reciprocidad. Yo llegué con unos “recuerdos” y recibí la alimentación. Por tanto, se ha concretado la reciprocidad, que no es la donación, no es el regalo. En otras culturas también encuentras ejemplos similares de la reciprocidad. Otro ejemplo: cuando llegamos a nuestras comunidades a dictar una conferencia, el invitado, el *minga chiska* llega con la palabra, con el conocimiento y la comunidad le brinda un refrigerio o un almuerzo comunitario. En la reciprocidad no se trata de un dar y recibir mecánico, sino de una relación de igualdad y respeto, de ser parte del ayllu, de la comunidad, de compartir.

Siguiendo con los ejemplos, en la comunidad, para alcanzar el *Sumak Kawsay*, debe darse la reciprocidad en la vida comunitaria. Por ejemplo, un matrimonio joven, que recién se instala como tal, cuenta con el apoyo de la familia y de la comunidad. Si la pareja no tiene una casa y decide construir su *ucsha-wasi* participa en la asamblea de la comunidad y allí se decide a qué hora, cómo y cuándo iniciar con el trabajo mediante una *minka*. *Minka* es el trabajo colectivo dentro del sistema comunitario. La *minka* es uno de los principios de la economía. En este caso, con la *minka* construimos la casa que permita a esa pareja vivir y comenzar a aportar por la construcción del *Sumak Kawsay*. Buscamos permanentemente que los principios se ejerzan dentro de la vida de la comunidad, que pueden estar dentro de la vida de las sociedades; y en el marco de la nueva Constitución, éstos pueden ser de aplicación pluricultural y plurinacional. Precisamente por ello, es un paradigma para la sociedad ecuatoriana lo que nos planteamos (o para la latinoamericana).

El último es el principio de la proporcionalidad. Todos estos principios contribuyen al sistema de economía y vida comunitaria. Pondré un ejemplo clásico que solemos usar en materia de derecho indígena: la concepción de la igualdad en un tema de herencia. En el código occidental, de lo que yo aprendí en la Universidad, a todos los hijos hay que darles por igual, y tiene su razón de ser. Es una lógica coherente para una sociedad. Pero nosotros hemos dicho que no creemos que esto deba ser así para los pueblos indígenas ¿Por qué? Porque si un hijo tiene más y otro tiene menos, si los padres dan por igual, lo que sigue habiendo son mejores condiciones para el que mejor está, para el que más tiene, y no así para el otro. Si somos una sociedad que busca equilibrios, lo que tendríamos que hacer es dar un poco más al que menos tiene. También nos preguntamos ¿qué pasa si de pronto por abusar de ese principio un hijo no trabaja y no tiene nada, esperando ser beneficiado con recibir una proporción mayor en el derecho hereditario? Ahí se aplican otras reglas de juego que complementan este principio. Pero ¿hacia dónde va la búsqueda? Va dirigida a que no haya asimetrías, a que no haya concentración de la riqueza en manos de

unos pocos y que no haya una mayoría que esté luchando por sobrevivir, sino que todos tengamos vida, vida en abundancia, como suelen decir nuestras queridas misioneras en El Ecuador y, por lo mismo, es por lo que buscamos el *Sumak Kawsay*.

Entonces el *Sumak Kawsay* no es sólo el acceso a bienes materiales, es también el crecimiento espiritual, es la armonía, es la relacionalidad, es un sistema de vida, de estructura, de economía, de hacer política, de estilo de vida que propende a superar el consumismo, de diálogo, etc. Y para poder comunicarnos se requiere del respeto a nuestras lenguas, a nuestros idiomas, porque en ellas se encierran los conocimientos. Y con esto nosotros podemos avanzar en escudriñar más el campo epistémico de los pueblos.

Decimos entonces que el *Sumak Kawsay* es profundo. El *Sumak Kawsay* no es solamente construir carreteras por el *Sumak Kawsay*, llevar adelante un taller por el *Sumak Kawsay*. Debemos recuperar el espíritu profundo del *Sumak Kawsay* no sólo para comenzar a difundirlo desde el punto de vista teórico, sino también para que pueda ser praxis en nuestras sociedades.

Pero también creo que hay que retomar lo que nos pasa en la sociedad *kichwa* o indígena en nuestros países. De pronto algún principio que se nos ha escapado, y su aplicación se ha debilitado, porque también nosotros tenemos nuestros estancamientos. Por ejemplo, a veces cuando tenemos nuestras crisis organizacionales nos ponemos a pensar y analizar a qué se debe y de pronto resulta que lo que no hicimos bien es aplicar correctamente el principio del *ayllu*. Entonces hay que volver a retomar yendo a los orígenes. ¿Y dónde están los orígenes? En la sabiduría en ejercicio de los pueblos, de nuestras comunidades, que apuntalamos así nosotros para seguir construyendo el *Sumak Kawsay* y no solo el buen vivir. Siendo así, diríamos que la propuesta del *Sumak Kawsay* es muy antigua y procede de los pueblos indígenas, pero también hay que poner un punto de renacimiento en el momento en el que somos sociedades pluri e interculturales.

En el caso del Ecuador, con el levantamiento indígena de 1990, planteamos la necesidad de la inclusión de los pueblos indígenas y que sus conocimientos pudieran ser conocidos y respetados. Planteamos el poder participar en la toma de decisiones de nuestros pueblos y que el carácter del Estado sea plurinacional. Ahora ya está en la Constitución. Ese carácter del Estado Plurinacional se deriva del carácter pluricultural y plurinacional de la sociedad ecuatoriana; de ahí que correspondía precisar adicionalmente el principio intercultural que consta en el Art. 1 de la Constitución. Hoy corresponde ejercer la interculturalidad con mayor profundidad.

Para el reconocimiento del carácter plurinacional del Estado, para su inclusión constitucional, nos demoramos dieciocho años, de 1990 a 2008, que es

cuando recién se concreta en la Constitución. Para no esperar otros veinte años, la sabiduría de los pueblos originarios se puso en evidencia y fue cuando planteó el *Sumak Kawsay* que alude al nuevo modelo económico, al nuevo sistema de vida comunitaria. Si leemos el proyecto político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, que se presentó en 1990, vamos a encontrar este contenido del *Sumak Kawsay*; aunque no esté la palabra *Sumak Kawsay* en *kichwa*, pero sí el nuevo orden económico y el sistema de vida comunitaria. En el debate que llevaron adelante nuestras organizaciones en las asambleas, en tiempos de la Constituyente de 2008, dijeron: “este es el tiempo para colocar el paradigma del *Sumak Kawsay*, si no colocamos ahora estaremos esperando otros veinte años”. Es el tiempo para colocar. Por lo tanto ahora ya están los dos pies para poder caminar: por un lado, el Estado plurinacional, que alude a toda la estructura o superestructura, la toma de decisiones, el ejercicio de poder horizontal, la democratización; y, por otro lado, el nuevo orden económico, la equidad, la justicia, el compartir, la solidaridad; y eso hay que construirlo en conjunto.

Al tener los dos pies para caminar, decimos que estamos en un tiempo de nuevo ciclo. Mucho se especuló sobre el fin del mundo; se dijo que el 21 de diciembre de 2012 era el fin del mundo, cuando en realidad se trataba del cambio de era. Viene una nueva era de la renovación de civilizaciones en sus marcos conceptuales, en su vida misma, y de repensar a dónde nos puede llevar un mundo de consumo. Los pueblos indígenas hacen este ejercicio para colocar los principios del *Sumak Kawsay*; principios que no están contruidos desde el escritorio, ni desde la teorización, sino desde la propia praxis y la convivencia. Y decimos que hay herramientas y elementos que tenemos en esas sociedades indígenas para poder materializarlos y que “otro mundo es posible” y que lo podemos construir. Y los acontecimientos que aquí en Europa están pasando, y que desde América Latina los miramos de pronto con entusiasmo, con cierto optimismo, no sabemos por dónde irán; pero cuando hay una movilización de los indignados, cuando comienzan a haber protestas y reacciones, decimos que otras cosas están dándose y tenemos que tener otra mirada para también aprender de lo que aquí está sucediendo; mucho está por ver y por aprender.

Lo que he explicado, en buenas cuentas, es que estamos en un tiempo en el que nos vemos obligados a desaprender muchas cosas y a volver a aprender y reaprender, como está dentro de la lógica de los pueblos indígenas. Y que, en el marco de sociedades plurinacionales, podamos justamente mantener nuestro equilibrio con el entorno, con la política, con el Estado, con la economía, con la sociedad, con los *ayllus*. En eso consisten las profundidades del *Sumak Kawsay*, que para nosotros son principios tan antiguos, pero tan nuevos a la vez. Es decir, son para estos tiempos, *kay pacha*, pero también para el *ñaupa pacha*. *Ñaupa pacha* significa, para nosotros, el tiempo pasado que se convierte en futuro

cuando los paradigmas o los principios, al ser recreados, se ponen al frente y son el paradigma del futuro. En otros términos, *ñaupa pacha* quiere decir, el ayer y el mañana, conjugados en un presente hacen posible la aplicación y la materialización en un proceso de construcción de lo que tiene que ser el *Sumak Kawsay*. Estado plurinacional para la particularidad del Ecuador. Estado plurinacional con *Sumak Kawsay*. No hay *Sumak Kawsay* sin la construcción de un Estado plurinacional; no hay *Sumak Kawsay* en una sociedad de desequilibrios, de asimetrías; el *Sumak Kawsay* no es compatible con el sistema de acumulación (capitalismo-neoliberal). En todas nuestras manos está la potencialidad para construir precisamente ese *Sumak Kawsay*, ojalá que en otras sociedades también sea posible, porque “otro mundo es posible” conforme muchos lo han expresado. Es el tiempo de los cambios, con esperanza, con optimismo, sin ingenuidades, sin pensar que los cambios están a la vuelta de la esquina; porque, a lo mejor, a nuestra generación nos corresponde en este mundo el rol de iniciar el proceso, pero, tal vez, otras generaciones igual irán asumiendo los nuevos valores para una convivencia de civilizaciones.

BIBLIOGRAFÍA



Ana Patricia Cubillo Guevara

(Nicoya, Guanacaste, Costa Rica, 1969)

Costarricense y española. Latina. Licenciada en Ciencias Políticas y de la Administración, Especialista en Intervención Social con Mujeres, Máster en Ciencias Políticas en Iberoamérica, Máster en Estudios e Intervención Social en Migraciones, Desarrollo y Grupos Vulnerables y Candidata a Doctora en Ciencias Políticas y de la Administración. Ha sido consultora y formadora en temas de género y Viceconsejera de Medio Ambiente de la Junta de Andalucía (España). En la actualidad es miembro del Proyecto FIUCUHU (Proyecto de Cooperación Interuniversitaria de Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de buen vivir y movilidad humana), y dentro de éste del Proyecto de Investigación PENBUVI (El Pensamiento sobre el Buen Vivir y Mediciones Alternativas). En materia de Buen Vivir destaca la co-autoría del artículo “Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay” (*Iconos*, 2014) y su tesis de maestría “El pensamiento sobre Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo” (Universidad de Huelva, 2013).

**“Referencias bibliográficas de textos indigenistas ecuatorianos
sobre Sumak Kawsay”**

Ana Patricia Cubillo

(2014)

- Carrillo Maldonado, Paul y Guandinango Vinueza, Yuri (2011): “Sumak Kawsay – Buen Vivir”. Documento de trabajo. Disponible en línea en: http://www.researchgate.net/publication/210828429_SUMAK_KAWSAY_BUEN_VIVIR/file/0dfbec4d2877ac9cf4d14d4454944b82.docx (Consultado: 26/01/2014).
- Carrillo Maldonado, Paul y Guandinango Vinueza, Yuri (2012): “Sumak Kawsay. El proceso de institucionalización y la visión andina”. Documento de trabajo. Disponible en línea en: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1980120 (Consultado: 26/01/2014).
- Chancosa Sánchez, Blanca (2010): “El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer”, *América Latina en Movimiento. Alternativas Civilizatorias: los viejos nuevos sentidos de humanidad*, 453: 6-9. Disponible en línea en: <http://alainet.org/publica/alai453w.pdf>. (Consultado: 26/01/2014).
- Cholango Tipanluisa, Humberto (2010): “Sumak Kawsay y mundo indígena”, en Juan José Tamayo y Nidia Arrobo, *Pueblos indígenas, derechos y desafíos: homenaje a Monseñor Leónidas Proaño*, ADG-N Libros, Valencia.
- Cholango Tipanluisa, Humberto (2012): *Movimiento indígena del Ecuador. Su participación en la Asamblea Constituyente de Montecristi y la lucha por el Estado plurinacional*. Tesis previa para la obtención del título de Licenciado en Gestión para el Desarrollo Local Sostenible. Universidad Politécnica Salesiana, Quito. Disponible en línea en <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/3855/1/QT03415.pdf> (Consultado: 26/01/2014).
- Chuji Gualinga, Mónica (2008): “Políticas ambientales: los límites del desarrollismo y la plurinacionalidad”, *La Tendencia. Revista de análisis político*, 7: 49-55. Disponible en línea en: <http://flacsoandes.org/dspace/bitstream/10469/4688/1/RFLACSO-LT07-09-Chuji.pdf>. (Consultado: 26/01/2014).

- Chuji Gualinga, Mónica (2009): “Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir”, Ponencia presentada en el *Foro Internacional sobre Interculturalidad y Desarrollo*, Uribea (Colombia), 23/05/2009. Disponible en línea en: http://www.inredh.org/index.php?option=com_content&view=article&id=216%3Amodernidad-desarrollo-interculturalidad-y-sumak-kawsay-o-buen-vivir&Itemid=86. (Consultado: 26/01/2014).
- Chuji Gualinga, Mónica (2010): “Sumak Kawsay versus desarrollo”, Conferencia impartida en *VI Encuentro de la Coordinadora Asturiana de ONGDs*, Universidad de Oviedo, 06/11/2010. Disponible en línea en: <http://www.miradoriu.org/spip.php?article168>. (Consultado: 26/01/2014).
- CONAIE (2007): *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*, CONAIE, Quito. Disponible en línea en: <http://www.iee.org.ec/publicaciones/INDIGENA/ConaieAsamblea.pdf>. (Consultado: 26/01/2014).
- Dávalos Aguilar, Pablo (2008a): “El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo”, *Boletín ICCI – ARY Rimay*, 110 y 111. Disponible en línea en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/110/davalos.html> y <http://icci.nativeweb.org/boletin/111/davalos.html>. (Consultado: 26/01/2014).
- Dávalos Aguilar, Pablo (2008c): “Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, *Boletín ICCI – ARY Rimay*, 113. Disponible en línea en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/113/davalos.html>. (Consultado: 26/01/2014).
- Dávalos Aguilar, Pablo (2011a): “El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y la crítica a la teoría económica como ideología”, *Revista Polémika*, 7: 17-31. Disponible en línea en: http://usfq.edu.ec/publicaciones/polemika/Documents/polemika007/polemika007_007_articulo003.pdf. (Consultado: 26/01/2014).
- Dávalos Aguilar, Pablo (2011b): “La necesidad de un nuevo paradigma en la economía: ¿Puede la noción de Sumak Kawsay ser alternativa?”, *Revista Polémika*, 6: 32-46. Disponible en línea en: http://usfq.edu.ec/publicaciones/polemika/Documents/polemika006/polemika006_007_articulo003.pdf. (Consultado: 26/01/2014).

- Dávalos, Pablo (2011c): “Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)”, en Santiago Álvarez-Cantalapiedra (coord.), *Convivir para perdurar. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*, Icaria, Madrid, 201-14. Disponible en línea en: <http://www.puce.edu.ec/documentos/CuestionessobreelSumakKawsay.pdf>. (Consultado: 26/01/2014).
- Guamán Coronel, Jorge (2011): “La nueva constitución y sus retos. (*Mushuk kamupak llankay*)”, *La Tendencia. Revista de análisis político*, 10: 143-8. Disponible en línea en: <http://flacsoandes.org/dspace/bitstream/10469/4613/1/RFLACSO-LT10-27-Guaman.pdf>. (Consultado: 26/01/2014).
- Guandinango Vinueza, Yuri (2010): *Relación entre el ayllu y la Pachamama. El proceso de desarrollo en las comunidades kichwas del cantón Cotacachi, 1990-2008*, Tesis de Licenciatura en Economía, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito. Disponible en línea: <http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/2872>. (Consultado: 26/01/2014).
- Guandinango Vinueza, Yuri (2013): *Sumak Kawsay - Buen Vivir. Comprensión teórica y práctica vivencial comunitaria. Aportes para el Ranti Ranti de conocimientos*, Tesis de Maestría en Estudios Socio-ambientales, FLACSO, Quito. Disponible en línea en www.flacsoandes.org/dspace/bitstream/10469/.../LFLACSO-2013YAGV.pdf (Consultado: 26/01/2014).
- Kowii Maldonado, Ariruma (2009): “El Sumak Kawsay”, *Revista Electrónica Aportes Andinos*, 28, 2011. Disponible en línea en: <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanalisis2/buenvivirysumakkawsay/articulos/Kowii.pdf>. (Consultado: 26/01/2014).
- Imbaquingo, Manuel (coord.) (2012): *I Encuentro Nacional de ex Dirigentes Indígenas del Ecuador. ¿Cómo Fortalecer las Comunidades para un Estado Plurinacional?. Declaración y propuestas*, FEDAEPS, Quito. Disponible en línea en: http://www.fedaeps.org/IMG/pdf/I_Encuentro_de_ex_Dirigentes_Indigenas_del_Ecuador.pdf. (Consultado: 26/01/2014).
- Macas Ambuludí, Luis (2010a): “Sumak Kawsay”, *Revista Yachaykuna (Saberes)*, 13, Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito, 13-39. Disponible en línea en: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/Yachaykuna13.pdf>. (Consultado: 26/01/2014).

- Macas Ambuludí, Luis (2010b): “Sumak Kawsay. La vida en plenitud”, *América Latina en Movimiento - Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de la vida*, 452, ALAI, Quito, 14-16. Disponible en línea en: <http://alainet.org/publica/alai452w.pdf>. (Consultado: 26/01/2014).
- Macas Ambuludí, Luis (2011): “El Sumak Kawsay”, en G. Weber (coord.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador*, Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador, Quito, 47-60. Disponible en línea en: http://flacsoandes.org/biblio/shared/biblio_view.php?bibid=124024&tab=opac. (Consultado: 26/01/2014).
- Maldonado Ruiz, Luis (2010a): “El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador”, Lección del módulo “El paradigma del Buen Vivir” del Programa de Tele-educación “Construyendo un nuevo Estado” de la Escuela de Gestión Pública Plurinacional del Ministerio de Educación de Bolivia. Disponible en línea en: <http://www.egpp.gob.bo/files/materiales/Mod4Curso3TranscripMaldonado.pdf>. (Consultado: 26/01/2014).
- Maldonado Ruiz, Luis (2010b): “Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir”, en Gerardo Fernández-Juárez (ed.), *Salud, interculturalidad y derechos. Claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay - Buen Vivir*, Ministerio de Salud Pública, Quito. Disponible en línea en: <http://es.scribd.com/doc/53200935/SALUD-INTERCULTURALIDAD-2010>. (Consultado: 26/01/2014).
- Oviedo Freire, Atawallpa (2011): *Qué es el Sumakawsay. Más allá del socialismo y el capitalismo*, Sumak Ediciones, Quito. Disponible en línea en: <http://vamosacambiarelmundo.info/wp-content/uploads/documentos/queeselsamakawsay.pdf>. (Consultado: 26/01/2014).
- Oviedo Freire, Atawallpa (2012a): “El posmoderno Buen Vivir y el ancestral sumakawsay”, en A. Guillén García y M. Phélan Casanova (comps.), *Construyendo el Buen Vivir*, I Encuentro Internacional del Programa de Cooperación Universitaria e Investigación Científica, PYDLOS Ediciones, Cuenca, 49-84. Disponible en línea en: http://www.mocicc.org/upload/Biblioteca%20virtual/CONSTRUYENDO_EL_BUEN_VIVIR.pdf. (Consultado: 26/01/2014).
- Oviedo Freire, Atawallpa (2012b): “Sumaq Kawsay, Manam llutan Kawsaychu. Sumakawsay y sumacaina”, *Qawaq. Cultura Andina y Caminante*, 1 de

- julio de 2012. Disponible en línea en: <http://revistaqawaq.blogspot.com.es/2012/07/sumak-kawsay-manam-llutan-kawsaychu.html>. (Consultado: 26/01/2014).
- Pacari Vega, Nina (2009): "Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas", en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, 31-7.
- Pacari Vega, Nina (2013): "Sumak Kawsay para que tengamos vida", [video], Conferencia impartida en las *Jornadas de Misiones Diocesanas*, Bilbao, 12-13/03/2013. Disponible en línea en: <http://new.livestream.com/accounts/1713779/events/1942929>. (Consultado: 26/01/2014).
- Pilamunga, Carlos (2011): *Aportes de los pueblos indígenas a la Comunidad Internacional, desde la perspectiva de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador*, Trabajo de investigación del Título de Experto en Pueblos indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional, Instituto de Estudios Internacionales y Europeos "Francisco de Vitoria", Universidad Carlos III de Madrid, Madrid. Disponible en línea en: <http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/11cff670a2ec169cc25379afa3d771db/41.pdf>. (Consultado: 26/01/2014).
- Sánchez, Sandra (2009): *Aprender en la Sabiduría y el Bien Vivir. La Propuesta de la Universidad Amawtay Wasi del Ecuador*. Disponible en línea en: <http://es.scribd.com/doc/13224968/Aprender-en-La-Sabiduria-y-El-Buen-Vivir>. (Consultado: 26/01/2014).
- Sarango Macas, Fernando (2008): "La experiencia de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas 'Amawtay Wasi'", en Daniel Mato (coord.), *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina*, UNESCO, Caracas: 265-74. Disponible en línea en: http://www.iesalc.unesco.org.ve/dmdocuments/biblioteca/publicaciones2008/diversidad_cultural.pdf. (Consultado: 26/01/2014).
- Sarayaku (2003): *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*, mimeo, Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku "Tayjasaruta", Sarayaku, Ecuador.
- Sarayaku (2010): *Sarayaku. Pueblo del medio día*, mimeo, Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku "Tayjasaruta", Sarayaku, Ecuador. Disponible en línea en:

http://www.proyectoep.conaie.org/documentos/Manuel_de_Sarayaku.pdf. (Consultado: 26/01/2014).

Sarayaku (2011a): *Propuesta del Pueblo Originario kichwa de Sarayaku (Río de Maíz)*, mimeo, Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku “Tayjasaruta”, Disponible en línea en: <http://opsur.files.wordpress.com/2011/06/kapark.pdf>. (Consultado: 26/01/2014).

Sarayaku (2011b): *Declaración de Sarayaku*, mimeo, Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku “Tayjasaruta”, Sarayaku, Ecuador. Disponible en línea en: http://aspa.mundalia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=488:declaratoria-sarayaku&catid=1:ultimas-noticias&Itemid=2. (Consultado: 22/01/2014).

Simbaña Coyago, Floresmilo (2010): “Lo comunitario”, *Boletín ICCI - ARY Rimay*, 139. Disponible en línea en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/139/simbana.html>. (Consultado: 26/01/2014).

Simbaña Coyago, Floresmilo (2011): “El Sumak Kawsay”, *Revista R para un debate político socialista*, año 3, 7, Quito, 21-6. Disponible en línea en: <http://www.revistar-ecuador.com/revistapdf/revista%20r7.pdf>. (Consultado: 26/01/2014).

Tenesaca, Delfín (2010): “Pueblos indígenas: exclusión histórica, aportes civilizatorios y nuevo contexto constitucional”, en M. Lang y A. Santillana, *Democracia, participación y socialismo. Bolivia-Ecuador-Venezuela*, Fundación Rosa Luxemburg – Oficina Región Andina, Quito. Disponible en línea en: <http://www.rosalux.org.ec/attachments/article/170/democracia-participacion-y-socialismo-bolivia-ecuador-venezuela.pdf> (Consultado: 26/01/2014).

Tibán Gaula, Lourdes (2000): “El concepto de desarrollo sustentable y los pueblos indígenas”, *Boletín ICCI - ARI Rimay*, 18. Disponible en línea en: <http://www.icci.nativeweb.org/boletin/18/tiban.html>. (Consultado: 26/01/2014).

Tutillo Cholango, Silvia (2002): “La perspectiva de desarrollo sustentable desde las agencias de desarrollo y la forma de entender el desarrollo de los pueblos indígenas”, *Revista Yachaykuna (Saberes)*, 4: 8-21. Disponible en línea en: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/4/>. (Consultado: 26/01/2014).

- Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2004): *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna / Aprender en la sabiduría y el Buen Vivir*, Universidad Intercultural Amawtay Wasi, Quito.
- Viteri Gualinga, Carlos (2000): "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía", *Polis. Revista Latinoamericana*, 3, 2002. Disponible en línea en: <http://polis.revues.org/7678>. (Consultado: 26/01/2014).
- Viteri Gualinga, Carlos (2003): "*Súmak Káusai*. Una respuesta viable al desarrollo", mimeo, Tesis de Licenciatura en Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, Quito.
- Viteri Gualinga, Carlos (2006): "Ecuador. Concepto de desarrollo según la concepción indígena", *Actualidad Étnica*, 16 de agosto. Disponible en línea en: <http://servindi.org/actualidad/1015>. (Consultado: 26/01/2014).



PROYECTO DE COOPERACIÓN INTERUNIVERSITARIA
"FORTALECIMIENTO INSTITUCIONAL DE LA UNIVERSIDAD DE CUENCA
EN MATERIA DE BUEN VIVIR Y MOVILIDAD HUMANA"



Agencia Andaluza de
Cooperación Internacional para el Desarrollo
**CONSEJERÍA DE ADMINISTRACIÓN
LOCAL Y RELACIONES INSTITUCIONALES**

