

**TEORÍA Y PRÁCTICA DEL BUEN VIVIR: ORÍGENES, DEBATES
CONCEPTUALES Y CONFLICTOS SOCIALES.
EL CASO DE ECUADOR**

Tesis Doctoral en Estudios sobre el Desarrollo. Universidad del País
Vasco / Instituto Hegoa, Bilbao, 2016.

Autora: Adriana Rodríguez Salazar
Dirigida por: Koldo Unceta Satrústegui

CAPÍTULO 2
LA PROPUESTA INDÍGENA DEL BUEN VIVIR

Cita Sugerida: Rodríguez S., Adriana. (2016) Teoría y práctica del Buen Vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador (tesis doctoral). Capítulo 2: La propuesta indígena del Buen Vivir. Universidad del País Vasco / Instituto Hegoa, Bilbao, España.

Capítulo 2. La propuesta indígena del Buen Vivir.....	89
2.1 Construcción política y filosófica del Buen Vivir indígena.....	89
2.1.1 Orígenes del Buen Vivir	91
2.1.2 <i>Sumak kawsay</i> en Ecuador.....	93
2.1.3 <i>Suma qamaña</i> y <i>ñande reko</i> en Bolivia	101
2.2 Conceptualización indígena del <i>sumak kawsay</i> y <i>suma qamaña</i>	108
2.2.1 Definiciones del <i>sumak kawsay</i> y el <i>suma qamaña</i>	109
2.2.2 Otras definiciones indígenas del Buen Vivir	114
2.2.3 Filosofía del <i>sumak kawsay</i> y <i>suma qamaña</i>	118
2.2.4 Principios filosóficos	120
2.2.5 Claves conceptuales.....	126
2.3 Sistematización y difusión del Buen Vivir.....	134
2.3.1 Intelectualidad indígena.....	134
2.3.2 Autores indigenistas.....	137
2.3.3 Organizaciones indígenas	140
2.3.4 Movimiento indígena continental	147
Conclusiones.....	148

Capítulo 2. La propuesta indígena del Buen Vivir

El objetivo de este capítulo es indagar en el origen epistemológico del *sumak kawsay-suma qamaña*, como propuesta nacida de la reivindicación de la alteridad indígena y analizar su paulatina bifurcación en el Buen Vivir-Vivir Bien conceptualizado dentro del discurso de los movimientos indígena ecuatoriano y boliviano, así como su inclusión en las Constituciones de dichos países. Para ello, en una primera parte se buscan los orígenes del *sumak kawsay-suma qamaña* y *ñande reko*, se profundiza en sus significados; así como lugar a su inserción en el discurso del movimiento indígena en cuanto un modo de vida diferenciado del occidental.

Posteriormente se aborda la conceptualización con los aportes de la intelectualidad indígena y de mestizos; así como de sectores cercanos a la causa indígena como ONG o la iglesia de la Teología de la Liberación, cuyas investigaciones contribuyen a la formulación de una propuesta paradigmática del mundo indígena, en el contexto de la resistencia a la colonización epistemológica y de la búsqueda de alternativas ante la globalización neoliberal en Ecuador y Bolivia. Además se presentan otras definiciones indígenas similares al Buen Vivir-Vivir Bien en Latinoamérica y se profundiza en la filosofía que sustenta dichas propuestas, con la identificación de las claves conceptuales que guían el estudio de las diversas interpretaciones en capítulos posteriores.

Finalmente, en la tercera parte se analiza el proceso de sistematización y difusión del Buen Vivir desde el mundo indígena, con la identificación de los intelectuales que han contribuido a su construcción conceptual; así como autores cercanos a la causa indígena. Además se analiza la inserción del Buen Vivir-Vivir Bien en las organizaciones indígenas de la región Andina, Amazonia y Centroamérica; y su inserción en el discurso del movimiento indígena a través de la lectura de las cumbres continentales y amazónicas. De esta manera, en este capítulo se analiza la construcción del pensamiento indianista e indigenista sobre el Buen Vivir, que posteriormente será difundido dentro del propio movimiento indígena, los movimientos sociales y la academia.

2.1 Construcción política y filosófica del Buen Vivir indígena

En un contexto mundial marcado por la caída del muro de Berlín y el supuesto triunfo del pensamiento único, las crisis en las izquierdas y la redefinición identitaria de los pueblos originarios; los movimientos indígenas del *Abya Yala* emergen desde su histórica resistencia ante la colonización para consolidarse como opositores al modelo neoliberal y como portadores

de formas de vida alternativas a la globalización económica y la devastación de la naturaleza. A finales del siglo XX, los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia se constituyen en referentes de la resistencia contra el modelo neoliberal y como generadores de procesos de cambios políticos en sus respectivos países. Esto se logra como resultado de las luchas de los pueblos originarios por la tierra, la autodeterminación y el reconocimiento de la plurinacionalidad, que se intensifican a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Desde la década de 1970 los pueblos indígenas construyen discursos e identidades propias, proceso que se consolida con la creación de organizaciones nacionales y regionales con reivindicaciones étnicas durante la década de 1980. Así para los años 1990 los movimientos indígenas de los dos países contaban con estructuras organizativas autónomas, con una intelectualidad indígena formada en las ciudades, pero con vínculos con sus comunidades locales, que fueron esenciales en la generación de propuestas políticas y de participación en la transformación del conjunto de la sociedad.

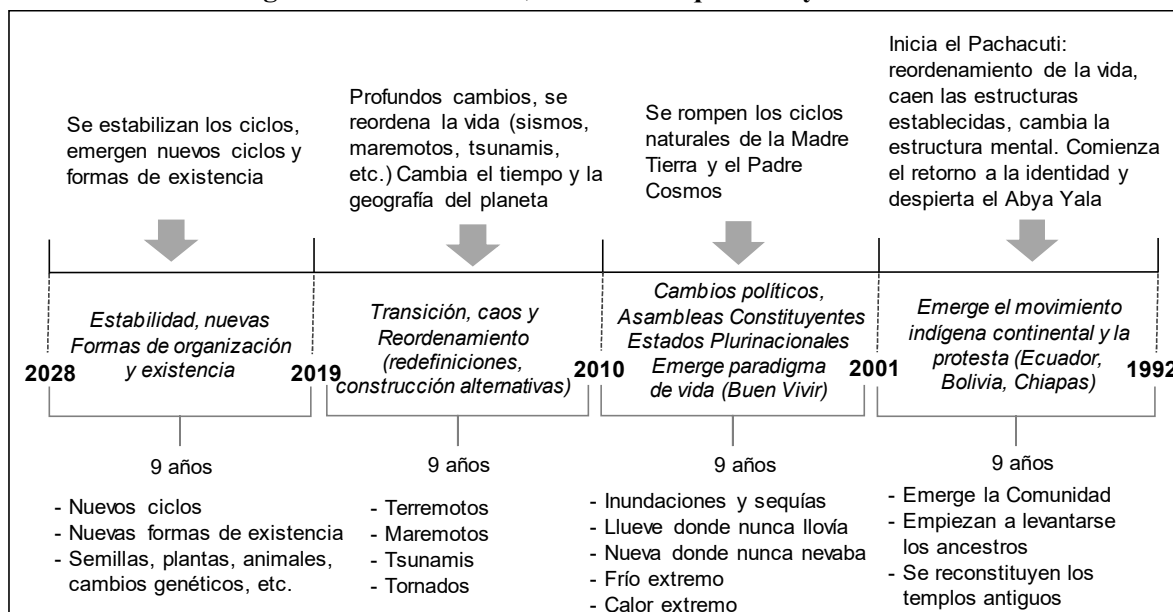
En la década de 1980 surgen nuevos actores en el movimiento indígena, con las organizaciones indígenas de la Amazonia, que se movilizan por la defensa de sus territorios frente a la avanzada desarrollista de la actividad petrolera. Por su situación de aislamiento respecto a la sociedad occidental, su relación con la naturaleza y condición de periferia en una zona de gran vulnerabilidad ecológica, estas organizaciones contribuyen a la revitalización del discurso del movimiento indígena, así como al establecimiento de alianzas con otros sectores como los movimientos ecologistas¹ (Fontaine, 2009) y defensores de derechos humanos.

En este contexto, la década de 1990 marca la revitalización de la resistencia indígena –con movilizaciones masivas de carácter antineoliberal y con eventos continentales en torno a la conmemoración de los cinco siglos de la resistencia–, y de recuperación de los conocimientos ancestrales que emergen en el siglo XXI, como el fundamento de las “nuevas viejas” propuestas civilizatorias y paradigmáticas conocidas bajo los nombres del *sumak kawsay* y el *suma qamaña*. Así, desde la cosmovisión indígena se cumplen las profecías incas que anuncian el *Pachakuti* (transformación, revolución) como el inicio un ciclo de luz, en el que retornará el equilibrio y a la armonía, como lo señala Huanacuni en el Diagrama (2.1), con las enseñanzas

¹ En Ecuador las organizaciones indígenas establecieron alianzas para denunciar los impactos negativos de la actividad petrolera, con ONG ecologistas como Acción Ecológica (creada en 1987) y Oil Watch (Fontaine, 2009).

del camino del Vivir Bien basado en la revalorización de los saberes ancestrales y el despertar del conocimiento de los pueblos originarios del *Abya Yala* (Huanacuni, 2013).

Diagrama 2.1. Pachacuti, retorno al equilibrio y a la armonía



Fuente: adaptado de Huanacuni (2013: 46) (las cursivas no son del texto original).

Durante la primera década del siglo XXI en Ecuador y Bolivia se viven procesos de refundación de los Estados, cuyo momento esencial es la convocatoria y puesta en marcha de Asambleas Constituyentes para elaborar las Constituciones Políticas, promulgadas por referéndums en 2008 y 2009, respectivamente. En dichas constituciones se incorporan algunas de las principales reivindicaciones de la resistencia indígena, como el reconocimiento de la plurinacionalidad; sin embargo, el mayor logro del movimiento indígena, en alianza con otros actores sociales, es la inclusión del Buen Vivir-Vivir Bien, como una propuesta alternativa al neoliberalismo, que se convierte en nuevo referente paradigmático en los debates en torno al desarrollo.

2.1.1 Orígenes del Buen Vivir

La existencia de una cosmovisión, filosofía y en general forma de vida distinta a la occidental ha sido una reivindicación histórica de los pueblos originarios, por ello el Buen Vivir se encuentra en la esencia de la resistencia a la asimilación cultural de los indígenas, aunque su conceptualización como paradigma se haya desarrollado en el siglo XXI.

El Buen Vivir es la formulación más antigua de la resistencia indígena frente a la colonialidad del poder (Quijano, 2011) y la reafirmación de la existencia de un modo de vida diferente al occidental. En este sentido, los textos más antiguos que se conocen en la actualidad y que

incluyen alguna referencia al Buen Vivir remiten al siglo XVII, con la *Nueva crónica y buen gobierno* (1615), obra del cronista indio Guamán de Poma –quien domina la escritura del español y la utiliza, junto con la representación simbólica de los conocimientos indígenas, a modo de dibujos– para denunciar los maltratos al indígena, en una extensa carta dirigida al rey Felipe III y se constituye en un relato de la historia distinta a la oficial. La crónica de Guamán constituye el primer diagnóstico realizado desde la visión del indio (el “otro”) sobre la sociedad de la época y es también una propuesta sobre la necesidad de aplicar la ética del buen gobierno, que es el Vivir Bien indígena (Ortiz C., 2010).

Otra referencia se encuentra en la obra del sacerdote agustino Baltasar de Salas, autor de *Excertas Aymáru-Aymara* (1625), cuando menciona preceptos del Buen Vivir indígena que se mantienen y aplican en el modo de vida de los *aymara*; como las leyes divinas (religiosidad), las naturales y las civiles, que incluyen una referencia a las leyes agrarias. En la interpretación de los textos de Salas, se encuentran planteamientos sobre el pensamiento indígena como vivir siempre en la red, entendida como la trama de la vida o en coherencia con el principio de relacionalidad; y, también se encuentran reflejados los principios de la complementariedad, la reciprocidad (economía) y el del tercero incluido (Medina, 2011).

Además en la obra de Salas se hace referencia a los preceptos del *ama kella* (no seas flojo), *ama llulla* (no seas mentiroso) y *ama sua* (no robar) en quechua, que han sido atribuidos a la ética andina; pero cuyo origen al parecer se encuentran en los comentarios del inca Garcilaso de la Vega, por lo que su uso en el Estado inca y en los niveles más locales y cotidianos de los andinos es objeto de debate pues se considera son preceptos incluidos para la dominación del indio (no seas perezoso, no seas mentiroso y no seas ladrón) (Oviedo, 2011). Sin embargo, en la filosofía indígena contemporánea son incluidos, como referencia a la lógica andina y como cuestionamiento a la ausencia de ética de los mestizos al cuestionar a políticos y gobernantes que traicionan a sus pueblos, además son términos que han sido incluidos en las constituciones de Bolivia y Ecuador.

En el mismo siglo se encuentra una referencia al modo de ser indígena de los guaraníes y su comprensión de la calidad de vida, en el *Tesoro de la lengua Guaraní* (1639), obra del jesuita peruano Antonio Ruiz de Montoya, quien participó en la evangelización en las reducciones

indígenas en Paraguay². En su trabajo Montoya define el *ñande reko* (modo de vida, en guaraní) como un amplio concepto de la cosmovisión indígena respecto al “modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre”, que es la “quintaesencia de su comprensión de la Calidad de Vida” (Melià, 2008: 108).

Al parecer en los siglos posteriores (XVIII y XIX) las alusiones a la concepción indígena del Buen Vivir se invisibilizan, quizás por la propia dinámica de dominación respecto a los pueblos originarios y por la negación de la resistencia a la integración o asimilación cultural de los indígenas. Es solo hasta el siglo XX cuando se empieza el proceso de organización y sistematización de la causa indígena³ y, específicamente en las dos últimas décadas, se inicia la recuperación de la identidad étnica, con la emergencia del pensamiento ancestral andino amazónico del Buen Vivir a partir de 1990, cuando las organizaciones y la intelectualidad indígena se movilizan contra el neoliberalismo. De hecho, el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* permiten al movimiento indígena y otras organizaciones sociales enfrentar al neoliberalismo (Simbaña, 2011); así como generar propuestas diferenciadas de resistencia y reivindicar su existencia como pueblos y naciones.

2.1.2 *Sumak kawsay* en Ecuador

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. Esta 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 (Simbaña, 2011: 2).

En 1992, en el marco de los debates de la conmemoración de los 500 años de la resistencia indígena y de las reflexiones sobre los problemas ambientales mundiales, la memoria de la lucha de Dolores Cancuango y Tránsito Amaguaña se revitaliza con la propuesta del *sumak kawsay*, como alternativa de los pueblos andinos de Ecuador. En este contexto se ubica el texto

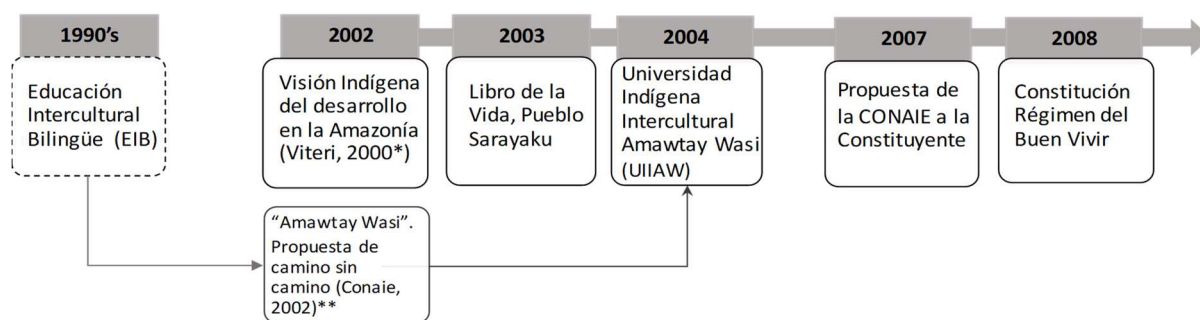
² Las reducciones son asentamientos creados por los evangelizadores para modificar los patrones de ubicación de los indígenas (dispersos), asegurando su condición sedentaria para facilitar la evangelización y adaptación a nuevos modelos de vida y patrones de habitación (sedentarios y nucleados) en torno a la Iglesia.

³ También en las primeras décadas del siglo XX se vive un momento de cambio sobre la visión del mestizo respecto a lo indígena, aunque se mantiene una visión externa del otro (ajena) se incorporan otras visiones, además de la antropológica y la lingüística, como el realismo literario con una descripción emocional del “drama indígena” (Jorge Icaza o Joaquín Gallegos Lara, en Ecuador; José María Arguedas, en Perú o Alcides Arguedas, en Bolivia), y a través de la denuncia con una visión trágica de pintores como Guayasamín, Paredes y Kingman en Ecuador o Diego Rivera en México.

del *yachak* (medico tradicional *kichwa*) Alberto Taxo de la provincia de Cotopaxi, sobre la concepción *runa* de la economía basada en la cosmovisión indígena y diferenciada del pensamiento moderno economicista, en el que se refiere a la necesidad del equilibrio entre los seres humanos entre sí y con la *pachamama*, con una forma de vida guiada por principios andinos como el de la reciprocidad (Cortez, 2010).

Según el *blog* personal de Carlos Viteri, intelectual indígena del pueblo amazónico de Sarayaku, en 1993 propone el *sumak kawsai*, como un nuevo paradigma para “vivir en abundancia, sabiduría y dignidad... en armonía entre los pueblos y culturas y en equilibrio con la Madre Naturaleza, frente al fracaso mundial de la ideología del ‘desarrollo’” (Viteri, 2013). No obstante, sería a partir de 2000 cuando se empieza la sistematización (escritura y conceptualización) del *sumak kawsay*, como propuesta de los pueblos originarios que sería incluida en la Constitución Política del país (2008), en una ruta descrita en el Diagrama 2.2.

Diagrama 2.2 Evolución del *sumak kawsay* en Ecuador – Siglo XXI



* Primera versión difundida en el 2000

** Inicio del proceso de construcción epistemológico de la UIIAW

Fuente: elaboración propia.

La sistematización del *sumak kawsay* en Ecuador no puede entenderse sin el proceso de Educación Bilingüe Intercultural (EBI), impulsado en los años 1990 con el acompañamiento mestizo de antropólogos y lingüistas, que produce una metodología pedagógica basada en la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas; como una propuesta epistemológica propia que sería el sustento del *sumak kawsay* en la UIAW y en el mundo indígena en general.

Sin embargo, sería en el año 2000 cuando Carlos Viteri divulga el artículo *Visión indígena del desarrollo en la Amazonia*⁴, en el cual plantea las diferencias entre la cosmovisión indígena y la concepción occidental del desarrollo, que implica un tiempo lineal con estados anteriores y

⁴ Aunque existen referencias a la existencia de un mimeo de 2000 del mismo autor, solo hasta 2002 se tiene una publicación formal (Altmann, 2013).

posteriores de progreso (subdesarrollo y desarrollo) y conceptos inexistentes en el mundo indígena, como la pobreza y la riqueza. Viteri señala la existencia del *alli káusai*, como:

Un concepto indígena de sustentabilidad y paradigma alternativo al desarrollo, cuya visión holística considera la existencia de condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el Buen Vivir, que define también como la vida armónica (Viteri, 2002: 1).

Para Viteri, el “*allí kausai* o *sumac káusai*” está constituido por diversos elementos que condicionan las acciones humanas (conocimiento, códigos éticos y espirituales en la relación con el entorno, los valores, la visión de futuro, etcétera), siendo una “categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas”, que está en permanente construcción (Viteri, 2002: 1). En este contexto Viteri plantea la trascendencia del Buen Vivir, como un paradigma distinto al del desarrollo, que tampoco se acerca al concepto occidental de bienestar.

También en 2000 Luis Macas publica un artículo sobre la comuna (*ayllu*), como eje articulador de la sociedad andina, en donde se genera la ideología indígena y se realizan prácticas, convivencias, aprendizajes y costumbres que conforman la cosmovisión indígena. Aunque Macas no hace referencia directa al *sumak kawsay*, retoma los valores y los principios que norman la vida comunitaria; tales como la reciprocidad, el valor comunitario de los bienes, la relación de respeto con la naturaleza, la solidaridad y los principios de la discusión colectiva, entre otros (Macas, 2000).

Sería hasta 2003 cuando se identifica la primera reivindicación del Buen Vivir en el movimiento indígena, como una forma de vida de los pueblos originarios opuesta al desarrollo occidental; en el contexto de la resistencia del pueblo *kichwa* amazónico de Sarayaku, que se opone a la exploración sísmica en su territorio, como parte de su histórica lucha contra la explotación petrolera⁵ (Altmann, 2013). En octubre de 2003 Marlon Santi⁶, representante del pueblo Sarayaku –filial de la Opip, la Confeniae y la Conaie– presenta una propuesta de “acuerdo integral sobre autodeterminación y manejo de los territorios” denominada “*Sarayaku sumak kawsayta ñawpakma katina killka*”, que significa *El libro de la vida de Sarayaku para*

⁵ La actividad petrolera en el territorio ancestral del pueblo de Sarayaku se inicia en la década de 1930, con la sísmica realizada por la multinacional Royal Dutch Shell; posteriormente con la compañía norteamericana Amoco (1970), la transnacional estadounidense Arco Oriente (1989) y la argentina Compañía General de Combustibles (CGC) (1996). A pesar de que en 1992 el gobierno otorga la propiedad colectiva de Sarayaku, y de que Ecuador es suscriptor de convenios internacionales que prohíben el desarrollo de actividades extractivas en territorios indígenas, sin la consulta previa, las compañías ingresan sin consultar al pueblo (Plan V, 2014).

⁶ Dirigente del pueblo *kichwa* de Sarayaku, es electo presidente de la Conaie el mismo año de promulgación de la Constitución Política del Ecuador en la que se incluye el *sumak kawsay* como referente de derechos (2008).

defender nuestro futuro, y que reivindica el *sumak kawsay* como filosofía de vida y normativa transmitida ancestralmente a través de la práctica cotidiana y la oralidad (Sarayaku, 2003: 1).

En el contexto de la resistencia contra la ampliación de la frontera petrolera durante el gobierno de Lucio Gutiérrez, el pueblo de Sarayaku reivindica sus propuestas de vida frente a la “muerte” que representa esta actividad para las comunidades, por sus nefastos impactos en todos los aspectos de sus vidas⁷. Así, reafirman algunos pilares de la lucha indígena como el derecho a la consulta previa, al autogobierno (incluida la administración de justicia propia), el apoyo a la economía sostenible de la selva y a las propuestas indígenas de educación, salud, transporte y energías alternativas; además de “la construcción de un Estado Plurinacional y una democracia donde se mande obedeciendo al pueblo” (Sarayaku, 2003). Como innovación proponen su Plan de Vida, como la propuesta indígena alternativa a los Planes de Desarrollo, construida con base en los conocimientos ancestrales y en la máxima del *sumak kawsay* entendido como la vida en plenitud o la vida en armonía.

El libro de la vida de Sarayaku empieza con una referencia a la espiritualidad indígena y al orden cósmico establecido por el *Ukupacha* (mundo de abajo), en alusión al lugar de origen del petróleo y del *Kaypacha* (mundo intermedio), donde moran los seres humanos responsables de mantener la armonía con la *Pachamama* (naturaleza). Así mismo reitera aspectos esenciales del pensamiento andino amazónico, como la concepción cíclica del espacio-tiempo y los principios normativos de la relacionalidad (entre la naturaleza y los humanos) y la complementariedad, que se expresan en la filosofía del *sumak kawsay*:

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

⁷ La industria petrolera transforma el modo de vida de las comunidades, con la llegada de extraños a sus territorios se trastocan las dinámicas socioculturales (mujeres cooptadas para la prostitución o engañadas quedan embarazadas y deben asumir la maternidad solas; jóvenes vinculados como mano de obra barata que terminan rechazando los valores comunitarios y valorando el dinero; autoridades tradicionales que son desplazadas por jóvenes que hablan español; cambio de la producción de alimentos de subsistencia con la consecuente dependencia alimentaria, etcétera), ambientales (deforestación, contaminación) y espirituales (pérdida de lugares sagrados y de la sangre de la tierra que es el petróleo), entre muchos otros daños.

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* [selva]. 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 (Sarayaku, 2003: 3).

Para el pueblo de Sarayaku el *sumak kawsay* es una búsqueda permanente, espiritual y material, basada en el saber de los Mayores (sabios) y en el territorio concebido como espacio esencial de vida de los pueblos amazónicos, en su relación armónica con la selva. Además este pueblo reafirma su autonomía y resistencia, incluso frente a los “intentos desde afuera por organizarlos” (Sarayaku, 2003). De esta manera, la propuesta de Sarayaku introduce el concepto de *sumak kawsay* en el discurso del movimiento indígena regional y es un llamado de atención para reorientar el enfoque político y discursivo de la Conaie hacia las zonas rurales y regiones periféricas (Altmann, 2013).

La interpelación de Sarayaku se da en el contexto del giro hacia la derecha del gobierno de Gutiérrez y de la ruptura de la alianza con Pachakutik (el partido político de la Conaie), que se concreta con la renuncia de los ministros Luis Macas (de Agricultura) y Nina Pacari (de Relaciones Exteriores), tan solo a seis meses de inicio del gobierno⁸. Dicha ruptura marca un nuevo ciclo de la resistencia indígena y también el inicio de una fase de maniobras del gobierno para dividir y debilitar a la Conaie y al movimiento indígena en general⁹.

Por otra parte, en 2003 el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe), institución pública con representantes de las organizaciones indígenas, introduce el concepto del Buen Vivir en su plan estratégico; definiéndolo como un “proceso permanente de búsqueda del buen vivir o bienestar personal, familiar, comunitario y colectivo” (Altmann, 2014b: 6). Sin embargo, esta referencia no tiene mayor impacto en las bases indígenas, quizás

⁸ Los ministros Nina Pacari (Relaciones Exteriores) y Luis Macas (Agricultura) renuncian a sus cargos solo seis meses después de su posesión, como respuesta al giro neoliberal del gobierno de Lucio Gutiérrez. Luego de la ruptura del acuerdo con el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP), el gobierno promueve la división dentro del movimiento indígena con la entrega de recursos a algunos dirigentes de las organizaciones amazónicas y de la costa. A partir de 2004 el movimiento indígena representado en la Conaie entra en un proceso de debilitamiento y crisis de liderazgos, también promovidos por intereses relacionados con la actividad petrolera en la Amazonia (Chumpi, 2004).

⁹ Desde el gobierno se coopta a algunos dirigentes indígenas, en especial de la Amazonia, para debilitar al movimiento indígena nacional y crear “alianzas” con el fin de deslegitimar la resistencia (notas de campo).

por el enfoque desarrollista del plan estratégico y por la crisis institucional asociada con las divisiones derivadas de la ruptura de alianzas con el gobierno de Lucio Gutiérrez.

En 2004 vuelve a emerger la filosofía del Buen Vivir en el movimiento indígena, en el contexto de la creación de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “*Amawtay Wasi*” (UIAW), como una propuesta de educación superior impulsada a mediados de 1990 por la Conaie y el Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI)¹⁰; con el fin de propiciar una comunidad científica que contribuya a la construcción de un Estado Plurinacional y de una sociedad intercultural (Sarango, 2009). Aunque los primeros pasos para la creación de la UIAW se dan en 1994, la fundamentación epistemológica se construye entre 2002 y 2004, en un proceso participativo guiado por Luis Macas, entonces rector de la universidad y en el que participan diversos sectores de la sociedad¹¹ (Conaie, 2002).

En la conceptualización de la UIAW se plasman los planteamientos de la resistencia indígena, como la descolonización del pensamiento, con una clara propuesta de educación intercultural que incorpora los principios de la vincularidad (relacionalidad), complementariedad, convivencialidad simbólica correspondiente y reciprocidad. Así la estructura de la universidad se basa en la creación de cinco centros del saber, complementarios y correspondientes tales como: *yachay* (saber), *munay* (amar), *ruray* (hacer), *ushay* (poder) y *kawsay* (origen-vida), articulados entre sí (relacionalidad) en los programas y ciclos formativos (UIAW, 2004).

Desde la formulación de la misión de la UIAW se invoca al Buen Vivir comunitario, a través de la formación de talentos humanos que den prioridad a la relación armónica entre la Madre Naturaleza y el ser humano, como base para el cambio de paradigma (Estado Plurinacional y sociedad intercultural). En la estructura de la UIAW se expresa una nueva perspectiva epistemológica de vincularidad, constituyendo una casa de sabiduría basada en la “interculturalidad cósmica”, en la relación armónica entre la *Pachamama* y el *runa* (ser humano) y sustentándose en el *sumak kawsanamanta yachay* (bien vivir comunitario) (UIAW, 2004).

¹⁰ El Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) es creado el mismo año de constitución de la Conaie (1986), como “estrategia de acompañamiento a la organización indígena” para la crítica y generación de propuestas, siendo una instancia de reflexión sobre los contenidos del “proyecto histórico y emancipatorio de los pueblos y nacionalidades, incluso a los niveles teóricos y epistemológicos”. A finales de los años 1990 se crea la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades “*Amawtay Wasi*” UIAW, como un espacio necesario para la “reflexión académica desde el mundo indígena que promueva el diálogo de saberes” (ICCI, s. f.).

¹¹ En la reflexión sobre la construcción de la propuesta pedagógica y educativa de la UIAW participan directivos, docentes y consultores de las diversas nacionalidades indígenas y también mestizos (Conaie, 2002).

La idea de la “comunitariedad” es la esencia de la epistemología del *sumak kawsay* y sustenta la propuesta de educación intercultural que se quiere desarrollar a través de la UIAW, revalorizando lo indígena y sentando las bases para la recuperación del pensamiento ancestral, como una cosmovisión distinta a la occidental, alternativa a la homogeneización colonial.

UIAW rescata el Buen Vivir Comunitario y contribuye con la humanidad, como un aporte de los pueblos indígenas en su lucha por demostrar que hay un pensamiento alternativo al hegemónico y forzosamente impuesto y que cada pueblo tiene su filosofía, su cosmovisión, su forma de ver el mundo y que por tanto debe ser respetado (Sarango, 2009: 207).

Para avanzar en la recuperación del *sumak kawsay*, la UIAW publica el texto titulado *Aprender en la sabiduría y el buen vivir* (2004), que para su difusión se edita en español, inglés y *kichwa* (Sarango, 2009).

En 2007, después de un periodo de silencio en el contexto de la crisis interna del movimiento indígena tras la breve participación del partido político Pachakutik-MUPP en el gobierno de Lucio Gutiérrez, el *sumak kawsay* reaparece en la “Propuesta de la Conaie frente a la Asamblea Constituyente”, con principios y lineamientos para una nueva constitución de un “Estado Plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo y laico” (Conaie, 2007). Con este documento la organización indígena apuesta por la refundación del Estado ecuatoriano y sienta las bases para lo que considera el proceso de cambio de paradigma para el Buen Vivir.

La construcción de una sociedad poscapitalista y poscolonial, 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 *Pachamama* (Conaie, 2007: 1).

La propuesta de la Conaie reitera la crítica al modelo neoliberal de los últimos 25 años, por sus efectos en la concentración de la riqueza, la desigualdad, el despojo y la pérdida de soberanía frente a los monopolios extranjeros. Por ello, en la fundamentación plantea que “...el objetivo y los principios de la economía no debe ser la rentabilidad, sino el bienestar humano, el ‘vivir bien’ y el ‘*sumak kawsay*’”; con una economía que solo es una herramienta al servicio de la comunidad (Conaie, 2007: 7). Para tal fin se propone recuperar el papel del Estado como “garante del bien común”, debilitado por las privatizaciones neoliberales, reforzando su papel en la economía y complementándolo con el control social sobre los bienes públicos.

En este contexto, la Conaie propone un modelo económico basado en los principios de “intercambio equitativo, reciprocidad y distribución solidaria”, como pilares que permitan romper con el sistema capitalista y retomar la economía de la reciprocidad (Conaie, 2007: 20):

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*, el cambia mano o *maki mañachi*. Principios que cuestionan radicalmente la acumulación económica como fin de la economía.

La propuesta económica deberá fomentar la convivencia armónica de las personas y los pueblos entre sí y con la naturaleza. La biodiversidad y la naturaleza no son una mercancía más que se compra y se vende y a la que se explota irracionalmente, la naturaleza es la *Pachamama*, somos parte de la misma, por tanto la relación con los componentes del entorno natural debe ser respetuosa (Conaie, 2007: 21).

Además de recuperar los principios ancestrales que se expresan en la economía indígena, el Buen Vivir se incluye como el concepto ancestral de salud integral (“salud es el buen vivir”), que debe ser garantizado desde el reconocimiento de la sabiduría ancestral, como parte del sistema de salud pública (Conaie, 2007: 42).

Entre noviembre de 2007 y octubre de 2008 sesiona la Asamblea Nacional Constituyente de Montecristi, periodo en el que se retoma el concepto del *sumak kawsay*, incorporado a la Constitución Política del Ecuador, con 99 artículos que lo abordan, la mayoría de ellos tratados en el régimen del Buen Vivir (título VII, con 76 artículos) (Acosta, 2010a).

Con la aprobación de la nueva Constitución, el *sumak kawsay* se incorpora en los debates sobre el desarrollo y en el movimiento indígena surgen nuevos intelectuales de la nacionalidad *kichwa*, que junto a líderes históricos como Luis Macas, Nina Pacari y Blanca Chancosa, contribuyen a la construcción del concepto del Buen Vivir como propuesta indianista para el cambio de paradigma (Tabla 2.1). Así mismo, entre los autores indianistas se tienen a indígenas del pueblo de Sarayaku, base de la Conaie, como Carlos Viteri y Mónica Chuji; además de *kichwas* de la sierra vinculados con la Ecuarrunari y la Conaie, como Humberto Cholango y Floresmiro Simbaña; de intelectuales como Ariruma Kowii y Luis Maldonado; y de estudiantes que elaboran sus tesis de grado, como Yuri A. Guandinango (Tabla 2.1).

Tabla 2.1 Autores indianistas del *sumak kawsay* en Ecuador

Autor o autora	Título y año de publicación
Blanca Chancosa (1955). <i>Kichwa-Otavaló</i> . Fundadora-dirigente de la Ecuarunari y Conaie; directora de la Escuela de Formación de Mujeres Líderes “Dolores Cacuango”.	<i>El sumak kawsay desde la visión de mujer</i> (2010).
Nina Pacari (1961). <i>Kichwa-Cotacachi</i> . Vinculada a la Federación Indígena y Campesino de Imbabura, Ecuarunari y Conaie. Fue diputada de Pachacukit, ministra de Relaciones Exteriores, jueza de la Corte Constitucional.	<i>Sumak kawsay para que tengamos vida</i> (2013).
Luis Macas (1951). <i>Kichwa-Saraguro</i> . Fundador y expresidente de la Conaie, fundador de la UIAW, director del ICCI; diputado nacional, ministro de Agricultura y candidato presidencial por Pachacukit.	<i>Buen Vivir. Armonía de la comunidad con la naturaleza”, ponencia</i> (2010); <i>Sumak kawsay: la vida en plenitud</i> (2010); <i>El sumak kawsay</i> (2011).
Ariruma Kowii (1961). <i>Kichwa-Otavaló</i> . Escritor, poeta, compositor y académico, docente de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito.	<i>El sumak kawsay</i> (2009); <i>Sumak kawsay, la palabra usurpada</i> (2014); <i>Senderos para reconstruir el sumak kawsay</i> (2015).
Carlos Viteri (1962). <i>Kichwa</i> de Sarayaku. Antropólogo, ha estado vinculado al BID, fue director del Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico (Ecorae), es asambleísta por Alianza País.	<i>Visión indígena del desarrollo en la Amazonia</i> (2002); <i>Ecuador: concepto de desarrollo según la cosmovisión indígena</i> (2006).
Floresmiro Simbaña (1971). <i>Kichwa-Kitu Kara</i> . Presidente de la Comuna Tola Chica de Tumbaco; exdirigente de la Ecuarunari y la Conaie.	<i>El sumak kawsay como proyecto político</i> (2011).
Humberto Cholango (1975). <i>Kichwa-Kayambi</i> . Expresidente de la Ecuarunari y de la Conaie; fundador-coordinador de la CAOI.	<i>Sumak kawsay y mundo indígena</i> (2010).
Luis Maldonado (1960). <i>Kichwa-Otavaló</i> . Fundador y asesor de la Conaie, asambleísta alterno a la Constituyente por el Pachacukit y académico.	<i>Sumak kawsay-Buen Vivir-Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador</i> (2010); <i>Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir</i> (2010).
Mónica Chuji (1973). <i>Kichwa</i> de Sarayaku. Asambleísta Constituyente, presidenta de Mesa de Recursos Naturales y Biodiversidad, activista de derechos humanos.	<i>Modernidad, desarrollo, interculturalidad y sumak kawsay o Buen Vivir</i> (2009); <i>El sumak kawsay: una opción de vida</i> (2010).
Pueblo Kichwa de Sarayaku . De la Amazonia, pionero en la defensa de sus derechos frente a la actividad petrolera, cuna de relevantes dirigentes indígenas nacionales.	<i>Kawsak Sacha-Selva Viviente</i> (2011); <i>El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro</i> (2003).
Yuri A. Guandinango . <i>Kichwa</i> de Cotacachi.	<i>Sumak kawsay-Buen Vivir: comprensión teórica y práctica vivencial comunitaria, aportes para el ranti de conocimientos</i> (2013).

Fuentes: Hidalgo-Capitán, Guillén y Deleg Guazha, 2014; web de organizaciones indígenas y blogs de Viteri y Chuji.

Aunque en la Tabla (2.1) solo se identifican a indígenas que han visibilizado el *sumak kawsay* de forma escrita, bien sea por la elaboración directa de textos o por la sistematización de ponencias, existen otros actores que han participado de este proceso del mundo indígena, como la UIAW y el ICCI.

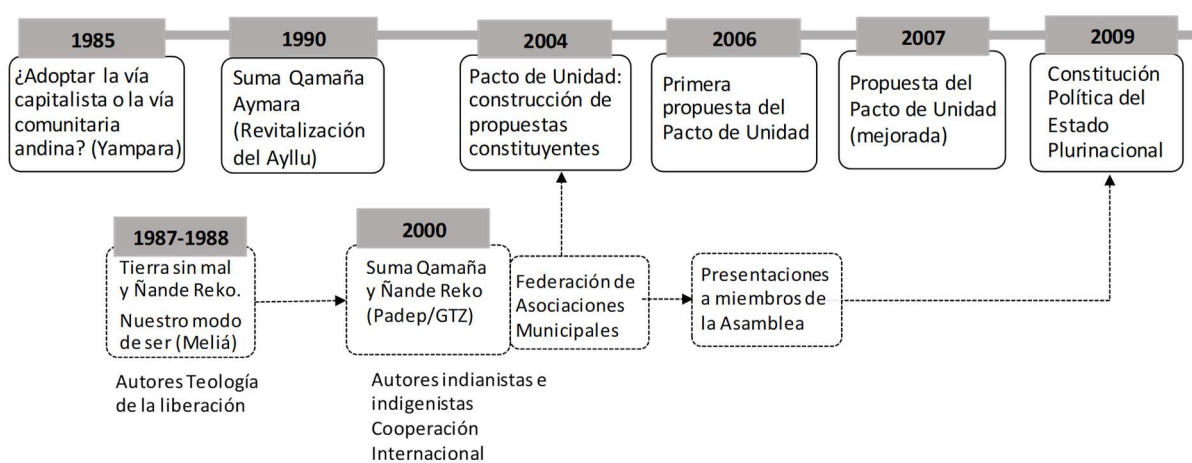
2.1.3 *Suma qamaña* y *ñande reko* en Bolivia

La genealogía del Vivir Bien en Bolivia remite a la resistencia ante la colonización, liderada por Tupac Katari, Bartolina Sisa, Pablo Willka y, en general, a los indígenas que luchan contra la asimilación cultural y por la conservación de sus conocimientos y prácticas ancestrales. En particular las luchas del siglo XX, como las de la Comuna de Jesús Machaca y el movimiento

de los Caciques Apoderados, sientan las bases para la posterior consolidación del movimiento indígena boliviano; y en la década de 1970, el Manifiesto de *Tiwanaku* (1973) marca un hito en lo que es la recuperación del pensamiento indígena; la reivindicación de la cultura y la búsqueda de la autonomía epistemológica respecto a otros, incluidos la izquierda y su figura sindical. En este contexto, emergen los valores de los pueblos originarios como una propuesta de vida autónoma y diferenciada de los paradigmas de otras culturas.

Los conceptos de *suma qamaña* y *ñande reko* en Bolivia son sistematizados a partir de la década de 1970 por distintos autores de la Teología de la Liberación (Albó y Meliá), investigadores indígenas (Simón Yampara, en los años 1980) y por las organizaciones e intelectuales indígenas que emergen durante la década de 1990; en el contexto de la búsqueda de alternativas conceptuales para afrontar temas como la “pobreza” en las comunidades indígenas, con el apoyo de ONG de cooperación al desarrollo (Agencia Alemana de Cooperación Técnica, GTZ). A inicios del siglo XXI, Javier Medina aporta una sistematización al concepto del *suma qamaña*, como se verá más adelante. A continuación, se visualiza la evolución en la sistematización de los conceptos del *suma qamaña* y el *ñande reko* en el país.

Diagrama 2.3 Evolución del *suma qamaña* en Bolivia



Fuente: elaboración propia.

Como se observa en el Diagrama 2.3, en Bolivia se encuentran dos vertientes asociadas con el vivir bien o el modo de vida indígena: por un lado, la concepción aymara del *suma qamaña*, y por otro, la guaraní del *ñande reko*. Siguiendo la pista a las primeras referencias escritas sobre estas filosofías, están los aportes de la Teología de la Liberación, en la obra de autores como Bartomeu Meliá y Xavier Albó, que contribuyen a la sistematización de los conocimientos ancestrales andinos y a la organización de las bases campesinas e indígenas, a través del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Cipca, 1970), creado dentro de la Compañía

de Jesús como “una escuela de pensamiento crítico de apoyo a las organizaciones campesinas indígenas” (Cipca, 2007).

En este contexto se ubican los textos de Bartomeu Melià sobre la concepción de la vida de los guaraníes, con *La tierra sin mal* (1987) y el “*Ñande reko. Nuestro modo de ser*” (1988), este último publicado por el Cipca. Para Melià el *ñande reko* es un modo de ser y de estar que tiene relación con las leyes, normas, sistemas de vida y costumbres, en las que se encuentra la esencia de su comprensión de la Calidad de Vida. *Teko Kavi* es la vida buena que implica respetar a la naturaleza, los espíritus, a los ancianos, los niños y todo lo que está alrededor (Melià, 2008).

Además al hablar de tierra sin mal, Melià describe la concepción de los *guaraníes* respecto a la tierra, diferenciándola de la idea de madre (*Pachamama*) que se atribuye de manera general a los pueblos indígenas. Así señala que se trata de una concepción más amplia y compleja del territorio (*tekohá*), considerado con “toda su materialidad terrenal y sobre todo una interrelación de espacios culturales, económicos, sociales, religiosos y políticos”, en donde se producen y se dan las condiciones para el modo de ser guaraní, es decir el *ñande reko* (Melià, 2008: 101). También Albó define el *ñande reko* como el modo de proceder guaraní, siendo fundamentales las relaciones de reciprocidad y el poder compartir la abundancia del territorio (Albó, 2009).

De acuerdo con Melià, para el guaraní existe una relación directa entre la “tierra-sin-mal y perfección de la persona”, en donde la primera se define como el espacio de reciprocidad y amor mutuo (Melià, 2008: 105). Como opuesto existe el mal en la tierra, que se relaciona con catástrofes o cataclismos, entendidas como un desequilibrio o exceso de maldad (*tekó vai*) que imposibilita el canto, el rezo y la fiesta. Para los indígenas contemporáneos las causas de la destrucción de la tierra pueden ser la violencia, las faltas contra el orden moral (ausencia de colaboración y amor mutuo) y la ofensa personal que limita la posibilidad de la reconciliación; mientras el mal es la deforestación de los bosques, la reducción de las tierras indígenas, el egoísmo y la falta de “religión” de los “blancos” (Melià, 2008).

Aunque en la historia de los guaraníes se han registrado catástrofes por el mal en la tierra (sequías, inundaciones, etcétera), el peor de ellos sucede cuando se instala el sistema colonial en sus territorios pues “el mal interrumpió con fuerza inusitada y formas inéditas” (pestes, esclavitud, cautiverio y persecuciones), con la implantación de la encomienda (1556), que desestructura el modo de vida guaraní y quiebra la regla de la reciprocidad (Melià, 2008: 106).

En este contexto empieza la larga historia de la resistencia y la lucha por la tierra de los *guaraníes*, pues perderla es el peor de los males para este pueblo (Melià, 2008).

Por otra parte, Xavier Albó produce una profusa obra sobre los pueblos originarios bolivianos entre la que se destacan algunos de sus estudios realizados en las décadas de 1970 y 1980, en los que analiza aspectos esenciales de la epistemología andina que posteriormente son articulados al concepto del *suma qamaña* y presentados por el autor a la Asamblea Constituyente (2006); tales como la histórica resistencia andina, el papel de la comunidad, de la solidaridad, la relación con la naturaleza del pueblo *aymara* y la existencia de alternativas paradigmáticas en los Andes. Resultado de este trabajo son las obras sobre la *Dinámica de la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca* (1972), *La paradoja Aymara: solidaridad y faccionalismo* (1975), *Visión andina frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad* (1982) y *La comunidad: germen de una sociedad alternativa* (1989) (Albó, s. f.).

Según Medina, en 1990 surge el debate en torno al fracaso de los proyectos de cooperación para el desarrollo en las comunidades locales, que lleva a concluir que la ausencia del concepto de desarrollo en los pueblos indígenas obliga a buscar su equivalente; contexto en el que se aborda la reflexión sobre los modos de vida de los pueblos originarios y se visibiliza el concepto de *suma qamaña aymara* (Medina, 2011). De manera paralela, en el marco de las movilizaciones de los años 1990, las bases campesinas indígenas empiezan un proceso de recuperación y revitalización del *ayllu* (comunidad), como estructura organizativa de los pueblos indígenas y espacio de autodeterminación que permite la descolonización, como lo señala Choque:

Desde el año de 1990 el colonialismo, especialmente ideológico y cultural, empezó a ser revertido al visualizarse la importancia fundamental del modelo organizativo *ayllu* y al establecerse claramente el rol colonizador del sindicato campesino... Este volver a levantar lo propio, comenzó con un ejercicio intelectual: pensar por sí mismos, *jiwas pachpa amuyu*. Así el ejercicio del *amuyu* (pensamiento) y *lup'i* (reflexión, análisis), se expresó en una producción intelectual que dejó de lado la vieja tradición colonial de adoctrinamiento (Choque, M. E., 2006: 3).

El proceso de recuperación de lo propio coincide con la intensificación de la resistencia indígena frente al neoliberalismo, iniciada con la Marcha por el territorio y la vida en 1990, que requiere la elaboración de discursos étnicos que paulatinamente se van consolidando durante la década. Además a esto contribuye la lucha de los cocaleros contra las políticas de erradicación forzosa que, entre otras cosas, reivindica las prácticas ancestrales como la de

acullicar (mascar) la hoja de la planta sagrada de la coca¹²; y logran elaborar un discurso antiimperialista, soberanista e identitario de unidad entre los sectores marginados, especialmente *quechuas* y *aymaras* desplazados del altiplano por la privatización de las minas y población empobrecida que migra hacia las tierras bajas atraídas por el *boom* cocalero (Ticona, 2003; García, 2007).

En el año 2000 el concepto del *suma qamaña* se incluye como un componente del Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza de la Cooperación Técnica Alemana (Padep/GTZ), en el contexto del “Diálogo Nacional 2000”, en el que se enfatiza en los elementos culturales de la lucha contra la pobreza¹³. El Padep, en colaboración con la Federación de Asociaciones Municipales, produce gran cantidad de material bibliográfico sobre el *suma qamaña*, *ñande reko*, *suma kawsay* y la Vida Buena municipal; cuya distribución en todo el país permite posicionar el concepto como diferente al de desarrollo, que termina siendo incluido en el nuevo texto constitucional (Medina, 2011).

En 2006 el Pacto de Unidad¹⁴ inicia la construcción de una propuesta consensuada para presentarla a la Asamblea Constituyente, en donde se debaten y construyen los fundamentos para la refundación del Estado boliviano. Como resultado de dos años de consultas¹⁵, en 2007 las organizaciones sociales del Pacto presentan la propuesta titulada “Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático y social”, con el Vivir Bien como referente para la formulación de la nueva Constitución Política de un Estado Plurinacional Comunitario (Garcés, 2010). Desde la primera versión de la propuesta del Pacto se define al Estado Plurinacional como un modelo de descolonización de las naciones y pueblos originarios, con autonomía territorial “para alcanzar la Vida Plena, para vivir bien, con una visión solidaria”, que sean los “motores de la unidad y el bienestar social” de los bolivianos (Garcés, 2010: 71).

En la propuesta definitiva se hace referencia a que el Estado Unitario Plurinacional Comunitario debe fundarse en los principios andinos amazónicos de unidad, solidaridad, reciprocidad, complementariedad, armonía, equilibrio, equidad social y de género en la

¹² Discurso que en muchos casos se utiliza para justificar intereses económicos de indígenas campesinos vinculados con el capitalismo, más que con los principios ancestrales del Buen Vivir ancestral (Oviedo, 2011)

¹³ El Diálogo Nacional 2000 es impulsado por el gobierno de Jaime Paz Zamora (1989-1993), como una estrategia de reducción de la pobreza que promueve la participación municipal (Medina, 2011).

¹⁴ El Pacto de Unidad se crea en 2004, como una alianza entre las organizaciones de indígenas, campesinas y originarias, movilizadas contra el neoliberalismo y que persisten en sus demandas por la refundación del Estado.

¹⁵ En 2006 se presenta el documento “Por un Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas”, que mejoran en el texto final de 2007 (Garcés, 2010).

participación, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, con equidad de género, para vivir bien (Título I, artículo 2) (Garcés, 2010: 169).

En el artículo 21 se insiste en la búsqueda del Vivir Bien, en relación con el desarrollo de sistemas económicos acordes con la cosmovisión y la realidad de los pueblos indígenas, campesinos, originarios y afrodescendientes; y se retoma el concepto en el capítulo de organización económica (Título VI, Capítulo I, artículo 212):

El régimen económico se basa fundamentalmente en una Economía Social Comunitaria, que tiene como objetivo fundamental el Vivir Bien de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, afrodescendientes, comunidades interculturales y la población culturalmente diferenciada del campo y la ciudad que forman el Estado Unitario Plurinacional; se basa en principios de solidaridad, transparencia, eficiencia, sustentabilidad, reciprocidad, complementariedad, igualdad, justicia, equidad de género y distributiva, evitando la concentración de la riqueza (Garcés, 2010; 110-111).

La propuesta del Pacto de Unidad es un referente para la elaboración de la nueva Constitución Política, tanto para el Movimiento al Socialismo (MAS) que representa el presidente Evo Morales, como para los assembleístas que discuten en las mesas temáticas y algunos de los cuales representan a las organizaciones sociales¹⁶. De manera paralela las organizaciones indígenas inciden en la Asamblea, en especial la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (Cidob), Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Quillasuyu (Conamaq), pero no todas sus propuestas son recogidas. Aunque el MAS presenta su propuesta “Refundar Bolivia, para vivir bien”, el texto del Pacto de Unidad tiene mayor influencia por su contenido, el proceso participativo y de consensos que lo respalda (Garcés, 2010).

En 2009, luego de un año de crisis política¹⁷ (2008), se realiza el referéndum en el que se aprueba la nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, que recoge los principios ético-morales del *suma qamaña*:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (Vivir Bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble) Artículo 8.I. (Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia, 2009).

¹⁶ El 55 % de los integrantes de la Asamblea Constituyente pertenecen a pueblos originarios, con una presencia mayoritaria de *quechuas* y *aymaras* (48,62 %); los demás pertenecen a los pueblos *chiquitano, mojeño, tacana, guaraní, guarayo, itonama, y joaquiniano* (Garcés, 2010).

¹⁷ La crisis política se desata por la oposición a los cambios constitucionales de prefectos departamentales y de élite políticas y económicas que impulsan protestas y promueven gobiernos autónomos en Santa Cruz, Tarija, Beni y Chuquisaca. Las tensiones derivan en enfrentamientos y amenazas a los constituyentes, siendo un reto para el gobierno y para los assembleístas que persisten en avanzar con los cambios constitucionales (Rivera, 2014).

La inclusión del *suma qamaña* en la Constitución Política hace visible a una corriente de intelectuales indianistas que han contribuido a su conceptualización, entre los que se cuentan investigadores de la cultura andina, la mayor parte del pueblo *aymara*, como Simón Yampara, pionero en el estudio de la cosmovisión de los pueblos originarios, y el antropólogo e investigador Mario Torrez; además de mujeres indígenas como María Eugenia Choque, profesora e investigadora en temas andinos, integrante de la Red Internacional de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad; y Lucila Choque Huarin, también docente e investigadora. Otra corriente la representan intelectuales *aymaras* vinculados con el gobierno, como Fernando Huanacuni, exfuncionario de la Cancillería boliviana; y David Choquehuanca, ministro de Relaciones Exteriores. También se tienen autores de otros pueblos como Javier Lajo, *puquina*; Grimaldo Rengifo, *quechua* amazónico; y Eduardo Grillo, *moche* (Tabla 2.2).

Tabla 2.2 Autores indianistas del *suma qamaña*, *ñande reko* y *sumak kawsay* en Bolivia

Autor/a	Título y año de publicación
David Choquehuanca. <i>Aymara</i> de la Comunidad de Cota Baja (Lago Titicaca). Militante del movimiento indígena campesino, ministro de Relaciones Exteriores y Culto.	<i>25 postulados para entender el Vivir Bien</i> (2010); <i>Hacia la reconstrucción del Vivir Bien</i> (2010).
Fernando Huanacuni. Abogado <i>aymara</i> . Encargado de protocolo de la Cancillería (2008-2014), docente investigador de la Universidad Mayor de San Andrés.	<i>Vivir Bien/Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales</i> (2010); <i>El Buen Vivir de los pueblos indígenas andinos</i> (2010).
Lucila Choque. <i>Aymara</i> boliviana. Trabajadora social y filósofa, investigadora sobre la perspectiva de la mujer en los movimientos sociales.	<i>Las mujeres en Bolivia y sus movilizaciones por el “Vivir Bien”</i> (2012).
María Eugenia Choque. <i>Aymara</i> . Investigadora, docente y activista, integra el Taller de Historia Oral Andina, la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad y el Centro de Estudios <i>Aymaras</i> . Miembro del Foro Permanente para Cuestiones Indígenas (2014-2016).	<i>La historia del movimiento indígena en la búsqueda del suma qamaña (Vivir Bien)</i> (2006); <i>Debate del Buen Vivir. Elemento estructural de una nueva sociedad</i> (2010).
Elisa Canqui. <i>Aymara</i> . Integró el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, consultora en temas indígenas.	<i>El Vivir Bien, una propuesta de los pueblos indígenas a la discusión sobre desarrollo</i> (2011).
Mario Torrez. <i>Aymara</i> . Agrónomo vinculado al Centro Andino para el Desarrollo Agropecuario.	<i>El concepto de Qamaña</i> (2008); <i>Suma Qamaña y desarrollo</i> , <i>El Thinkhu necesario</i> (2012).
Pablo Mamani Ramírez. <i>Aymara</i> . Sociólogo, docente y director del Centro Andino de Estudios Estratégicos.	<i>Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”</i> (2008).
Simón Yampara. <i>Aymara</i> . Sociólogo, intelectual, investigador en cosmovisión, ciencia y tecnología andina; activista y dirigente indígena, vinculado a la Fundación Andina <i>Suma Qamaña</i> y a la Asamblea Permanente de Pueblos y Naciones Originarias-Indígenas del <i>Qullasuyu Appnoi</i> ; ejecutivo de la CSUTCB, ideólogo y fundador de la Conamaq y de la CAOI.	<i>¿Adoptar la vía capitalista o la vía comunitaria andina?</i> (1985); <i>Economía comunitaria andina</i> (1992); <i>Territorio, cosmovisión el/la qamaña de los pueblos andinos</i> (2005); <i>El viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien</i> (2008); <i>Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral-Suma Qamaña</i> (2011).
Grimaldo Rengifo. Peruano <i>quechua</i> amazónico. Coordinador del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Pratec). Y Eduardo Grillo, <i>moche</i> peruano.	<i>Criar y dejarse criar por la vida</i> (2008). <i>La crianza recíproca: biodiversidad en Los Andes</i> (2000).
Javier Lajo. <i>Pukina</i> . Investigador y activista, impulsor de la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú.	<i>Sumak kawsay ninchik-nuestro Vivir Bien</i> (2010); <i>Un modelo sumaq kawsay de gobierno</i> (2011).

Fuente: elaboración propia con base en Bustillos (2015), Dorronsoro (2014), Mastay (2012) y Medina (2008a).

Así mismo se destacan autoras que, aunque no han escrito directamente sobre el Vivir Bien, contribuyen a la descolonización del pensamiento y a la reconstrucción de la episteme de las culturas andinas; como Silvia Rivera, profesora, investigadora y activista, fundadora del Taller de Historia Oral Andina (THOA), con una profusa obra bibliográfica¹⁸.

2.2 Conceptualización indígena del *sumak kawsay* y *suma qamaña*

Los autores indianistas coinciden en señalar algunas precisiones necesarias para acercarse a la conceptualización del *sumak kawsay* y *suma qamaña*, tales como: (1) las limitaciones en la traducción de conceptos, pues se trata de una episteme distinta a la occidental, con más práctica que referentes teóricos, que hace compleja su interpretación (Rivera, 2014); (2) la necesidad de recuperar el conocimiento ancestral de los pueblos originarios como sustento epistémico; y (3) la crítica a la modernidad y la reivindicación de la histórica resistencia indígena.

• Limitaciones en la traducción de conceptos

Tanto *quechuas* como *aymaras* coinciden en señalar la dificultad de traducir el *suma qamaña* o *sumak kawsay*, pues en español se simplifican sus significados al convertirlo en Vivir Bien o Buen Vivir, sin considerar las posibilidades y múltiples acepciones que comprenden las lenguas indígenas (Yampara, 2008; Huanacuni, 2010; Torrez, 2008; Macas, 2011). La dificultad de traducir palabras de una a otra lengua es una manifestación sobre la existencia de dos paradigmas, pensamientos o filosofías de vida diferentes e incluso opuestos: por ejemplo, los conceptos de desarrollo o pobreza no existen para los pueblos indígenas; en el mismo sentido que en Occidente¹⁹, mientras que desde el modo de vida occidental es difícil comprender la definición de *pacha*, como una concepción de la unidad del tiempo-espacio cíclico.

En este sentido, *sumak kawsay-suma qamaña* son términos que emergen en un contexto de búsqueda de conceptos que permitan explicar la cosmovisión indígena respecto de la vida, como pensamiento opuesto o cuestionador de la idea de progreso y del desarrollo occidental.

• Reivindicación y recuperación del pensamiento ancestral de los pueblos originarios

En esencia se cuestiona la matriz civilizatoria occidental eurocéntrica, desde la reivindicación de la existencia de un pensamiento ancestral y milenario, construido durante siglos de historia

¹⁸ En su obra se destaca *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa (1900-1980)*.

¹⁹ Para algunos pueblos la idea de pobreza está asociada a la pereza o desánimo para trabajar en comunidad y para otros se relaciona con estar solo o abandonado (Albó, 2009).

de los pueblos del *Abya Yala*, con modos de vida diversos y con formas de organización comunitaria (Macas, 2011). En este contexto se enfatiza en la pervivencia de conocimientos y prácticas (instituciones, sistemas de justicia y producción, etcétera) constitutivos de una propuesta civilizatoria indígena que, a pesar de haber sido excluida de los Estados Nacionales, se ha mantenido como parte de la resistencia ante la asimilación cultural y que puede constituirse en una alternativa en tiempos de crisis del paradigma occidental. Por ello la conceptualización del Buen Vivir es una propuesta de recuperación de la identidad de los pueblos originarios y de reconstitución de las instituciones que lo sustentan, como el *ayllu*, *ayni*, etcétera; pero no pretender ser universales ni únicas, por el contrario se basan en el reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos.

- **Crítica al paradigma de la modernidad y reivindicación de la resistencia indígena**

Se parte de la histórica oposición de los indígenas a la asimilación o integración a la modernidad occidental como un modelo ajeno a su cosmovisión, basado en el Estado único e indivisible que desconoce la diversidad de los pueblos y naciones originarios. De forma paralela se reivindica la resistencia indígena ante la imposición de los valores de la modernidad y la capacidad de elaboración de propuestas propias.

Desde esta perspectiva se señalan las diferencias históricas en torno al cuestionamiento de los pueblos originarios sobre los efectos negativos del desarrollo y el continuo señalamiento de los indígenas como obstáculo para el progreso. Como contrapartida se reivindica la capacidad de formulación de propuestas incluyentes por parte del movimiento indígena, como resultado de la experiencia de la lucha contra la colonialidad y las estrategias de resistencia a la modernidad (Macas, 2011; Chuji, 2009). En este contexto, se define al *sumak kawsay* como un paradigma comunitario que resiste ante el sistema actual y se constituye en una opción de vida no solo para los pueblos originarios sino para la humanidad en la medida en que propone la reconciliación con la naturaleza (Huanacuni, 2010; Choquehuanca, 2010a; Macas, 2011).

2.2.1 Definiciones del *sumak kawsay* y el *suma qamaña*

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 solo 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 vive momentos de ruptura del mito de la universalidad del pensamiento, de una sola ciencia, de un solo modelo de vida, la verdad única del conocimiento, la cultura homogénea y la existencia de un solo sistema económico global e irrefutable (Macas, 2011: 56).

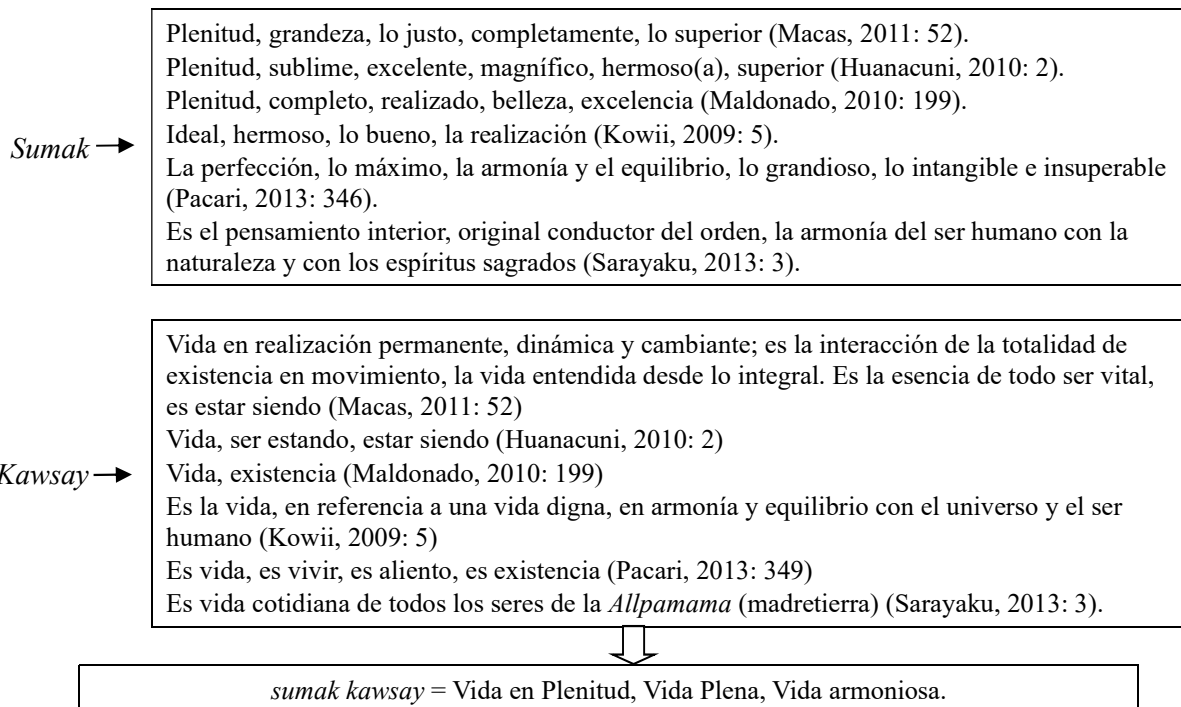
La conceptualización contemporánea del *sumak kawsay-suma qamaña* es el resultado de la histórica resistencia de los pueblos originarios ante la asimilación y la destrucción de sus formas de vida por parte de la sociedad occidental, que surge de la necesidad de sustentar y defender la existencia de otras realidades distintas a la verdad única del pensamiento occidental y que emerge como propuesta civilizatoria alternativa ante la crisis del sistema capitalista.

En este contexto, la emergencia de estos conceptos se atribuye a la creación de los intelectuales indígenas en su búsqueda de categorías diferentes a las occidentales, que les permitan explicar el modo de vida de los pueblos originarios. Si bien esto puede ser cierto y explicaría en parte la dificultad para comprender el significado del *sumak kawsay* y el *suma qamaña*; también lo es que desde antes de la emergencia de la resistencia indígena de la década de 1990 y de estos conceptos contemporáneos, ha existido una cosmovisión que sustenta un modo de vida distinto al occidental y cuyas bases epistemológicas son las mismas como se verá en este apartado.

Así mismo es preciso reconocer la diversidad de los pueblos y naciones indígenas, que se manifiesta en la existencia de pueblos con una misma raíz pero con diferentes derivaciones históricas y geográficas, como el caso de los *quechua* que también se denominan *kichwa* en Ecuador o *inga* en Colombia; que además son pueblos transfronterizos y habitan en seis países de la región Andina y de la Amazonia (Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador y Perú). Esta diversidad se refleja en las diferencias que existen en la conceptualización del *sumak kawsay* o *allin kawsay* e incluso en la forma de escritura (por ejemplo, *allí kausay*), por lo que es importante precisar los conceptos y sus significados.

Aunque el *sumak kawsay* (en *quechua*) y *suma qamaña* (en *aymara*), se traducen como Buen Vivir y Vivir Bien, respectivamente, existen diferentes interpretaciones sobre el significado de dichos conceptos en una misma lengua; por ejemplo, autores indianistas ecuatorianos como Macas (2010), Maldonado (2010) y Pacari (2013), traducen del *kichwa* el *alli kawsay* como Buen Vivir, mientras que *sumak kawsay* significa Vida en Plenitud (Hidalgo-Capitán, Guillén y Deleg Guazha, 2014). Además en la región Andina existen otras denominaciones que también hacen referencia a esta filosofía de vida, tales como *allin kghaway* (Bien Vivir) o *allin kghawana* (Buena manera de Vivir), en *quechua* del norte del Perú y en Ecuador; o incluso distintos significados como el del *sumac kawsay* que en el norte de Perú y en Ecuador significa bonito, lindo, hermoso; cuya traducción textual sería “Vivir Bonito” (Quijano, 2011).

La sutileza de las definiciones, sus diferencias y coincidencias se observan en las definiciones del *sumak kawsay* realizada por seis autores de distintos orígenes, cuatro de la nación *kichwa* del Ecuador, un amazónico y otro de *aymara*: Luis Macas del pueblo indígena de *Saraguro*, Nina Pacari de *Cotacachi*, Ariruma Kowii y Luis Maldonado, de *Otavalo*; los textos del pueblo amazónico de Sarayaku; y Fernando Huanacuni de la nación *aymara* de Bolivia.



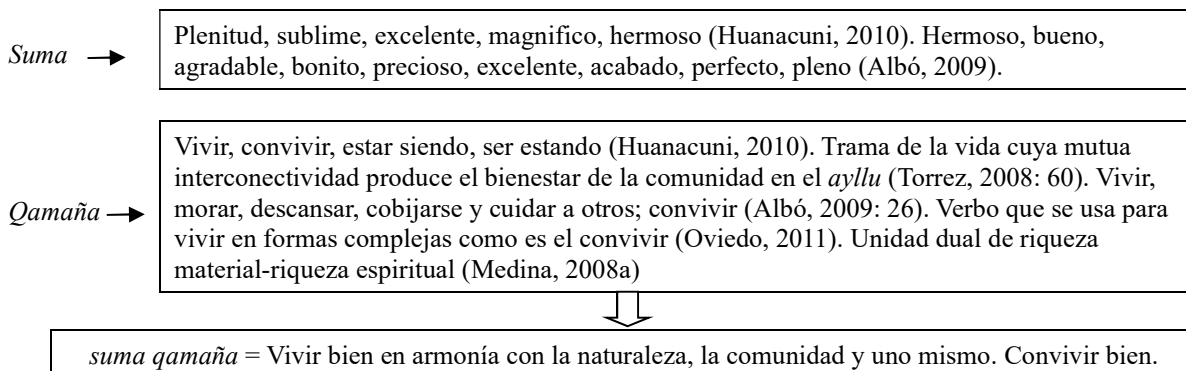
Los distintos significados aluden a un estado de plenitud, grandeza, realización y armonía en relación con la vida, con lo esencial y con el ser-estar en conciencia. Para los indígenas andinos el *sumak kawsay* es la Vida en Plenitud, la Existencia Plena o Plenitud de Vida (Simbaña, 2011; Macas, Chancosa, Huanacuni y Maldonado, todos en 2010); también es un estado del ser y estar de la persona, tanto individual como colectivo y en relación con el entorno (Chuji, 2009; Macas, 2010 y Huanacuni, 2010); y es una construcción del equilibrio, para llegar a la armonía y a un estado de máxima plenitud (Pacari, 2013).

El *sumak kawsay* se entiende como una forma de existir en plenitud, de vida bella, que configura el ideal del proyecto social indígena; asumido como una propuesta epistemológica basada en las instituciones y las formas de vida andinas (Maldonado, 2010). La sabiduría de este paradigma proviene de la experiencia y la práctica milenaria de los pueblos originarios, basadas en la vivencia, la convivencia y la interacción dinámica de la comunidad humana con la totalidad de existencias para constituir “la armonía, el equilibrio y la plenitud de la vida” (Macas, 2011).

Para los pueblos de la Amazonia, como el *kiwcha* de Sarayaku en Ecuador, el *sumak kawsay* es la Vida en Plenitud o la vida en armonía reflejada en la práctica cotidiana (Sarayaku, 2013); mientras para los amazónicos del Perú, representados en la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesepe), la Vida Plena es el concepto correspondiente al del Buen Vivir andino y el cual se aplica a los pueblos de la cuenca amazónica representados en la Coica, como el referente de sus cosmovisiones. Aunque puede haber matices en la traducción entre andinos (entre sí y respecto a los amazónicos) los indígenas de la Amazonia coinciden en hablar de la Vida Plena, en vez de referirse al Buen Vivir (Coica, 2013).

Por otra parte, las palabras *alli káusai* (Viteri, 2002; Maldonado, 2010; Pacari, 2013) o *allin kawsay* (para los *ingas* en Colombia, los *quechuas* en Perú y algunos *kiwachas* de Ecuador) se traduce como Buen Vivir referido a lo bueno, deseable y conforme (Macas, 2011), es sentirse bien espiritualmente y vivir bien, con acceso a bienes y servicios (Pacari, 2013) y es el bienestar de la comunidad humana, en cuanto a la vida social, material, ética y de convivencia (Maldonado, 2010). Así, se identifica una primera confusión que limita la comprensión del verdadero significado del *sumak kawsay*, como la Vida Plena para los pueblos amazónicos, asociada al sistema de vida comunitario, que se aleja de la interpretación occidental del Buen Vivir y que reduce la profundidad del concepto (vivencia indígena) e incluso intenta apropiarse y adaptarlo para maquillar o mejorar el sistema vigente, cuando en realidad se trata de una visión completamente contrapuesta (Maldonado, 2010; Macas, 2011; Kowii, 2015).

En el caso del *suma qamaña* las dificultades de traducción y conceptualización están asociadas a la complejidad de la lógica concreta *aymara*, que se expresa en un idioma en el que toda palabra es parte de una red semántica, es relativa, está en relación y está interconectada (Torrez, 2008). Desde esta perspectiva, no solo se trata de traducir las palabras de un idioma a otro, sino de intentar transmitir la episteme que subyace tras el concepto. Así se pueden identificar diversos significados de *suma qamaña*, que expresan una particular forma de vida.



Aunque *suma* tiene similar significado al *quechua* (plenitud, hermoso, magnífico), la traducción de la palabra *qamaña* es más compleja, pues aunque se refiere al lugar de la existencia, su significado no se puede comprender sin los opuestos complementarios (*jakaña* lugar de vivir-*jiwaña* lugar de morir); que dan lugar al *qamaña*, como el existir donde se conjugan las dualidades de la vida y la muerte. Además tiene distintas interpretaciones como espacio tiempo *qamaña* es algo vivo, entendiendo que todo tiene vida (suelo, subsuelo, agua, aire, montañas, ecosistemas, animales y plantas) y es también donde los seres espirituales están latentes; así, el *qamaña* es la trama de vida, donde todo está interconectado, es el lugar de la existencia, un espacio placentero y a la vez sagrado (Torrez, 2008). Desde esta cosmovisión no hay separación entre los reinos naturales, por lo que se acerca a la conceptualización de la ecología profunda, que supera el enfoque del pensamiento occidental moderno (Medina, 2008).

El *qamaña* también es el bienestar en el *ayllu*, en donde el individuo no aparece como sujeto sino siempre dentro de una red (familia y comunidad), de manera que los valores del ser (parte de) y estar (en un espacio-tiempo) son esenciales en la vida del ser humano. Puesto que la vida comprende desde las células hasta el *ayllu*, el bienestar se considera en términos del equilibrio biosférico y no solo material e individual (Torrez, 2008). No obstante, debe tenerse en cuenta que el concepto de bienestar no existe para los *aymaras*, tal y como se entiende en Occidente (es decir, no hay una palabra que sea su sinónimo); sino que se refiere a vivir bien criando la vida con mucha alegría (*suma sarnaqaña, suma jakaña o k'uchi jakañ- ut'ayasiña*), como lo definen los *aymaras* del Puno en Perú (Rengifo, 2002).

También existen otras acepciones como “*qamasa*”, gerundio que expresa el estar viviendo y conviviendo y describe el modo de ser, el valor, la audacia, el ánimo y el coraje, de manera que se refiere a “la energía y fuerza vital para vivir y compartir con otros”, con una clara referencia a la convivencia social y ecológica (Albó, 2009: 26). De esta manera, el *suma qamaña* no solo debe entenderse como el Vivir Bien, sino como saber convivir y, precisando siempre, que no se trata de vivir mejor a costa de otros pues se rompería con la con-vivencia que expresa un pensamiento con “otra lógica más *convivial*” (Albó, 2009: 29).

Para Yampara, el *suma qamaña* es el paradigma de vida de los pueblos andinos que se define como la vida armónica, siendo el vivir bien la interacción y la convivencia con el territorio, en oposición al saqueo y la extracción de los recursos naturales de occidente (Yampara, 2008). También Kowii se refiere al *sumak kawsay* como la armonía derivada del equilibrio del individuo, la familia y la comunidad (Kowii, 2009).

2.2.2 Otras definiciones indígenas del Buen Vivir

Los pueblos originarios del *Abya Yala* tienen en sus cosmovisiones conceptos similares al *sumak kawsay-suma qamaña* andino amazónico, con diversas filosofías que coinciden en ubicar a la vida en el centro, dar prioridad a la comunidad en las relaciones vitales, enfatizar en la relación armónica con la naturaleza, en señalar al territorio como base de la vida y en defender sus culturas desde la interculturalidad. Por ello los autores indianistas e indigenistas del Buen Vivir identifican definiciones de otros pueblos, para reafirmar la existencia de un paradigma originario con puntos comunes, que pervive en el continente a pesar de la colonización y que constituye una propuesta de vida distinta a la occidental. Algunas de las definiciones que contribuyen a ampliar el panorama de la existencia de un Buen Vivir indígena son:

- Vivir Bien para el pueblo *kolla* de Argentina y Chile, es vivir en comunidad, bajo los principios de la vida en armonía y equilibrio, creciendo con la naturaleza y no en contra de ella, según el proverbio que reza “el ser humano es tierra que anda” (Huanacuni, 2013: 29).
- *Kyme mogen* (Vivir Bien) para el pueblo *mapuche*, se refiere a la relación permanente de armonía y equilibrio con la Madre Tierra; es vivir sin violencia, vivir con afecto y empatía (Huanacuni, 2013).
- La Vida Dulce, para el pueblo *mochica* de Perú, es entendida como una situación de florecimiento de las *chacras* (cultivos), con la existencia de animales que criar, de agua, montes y praderas; es la “vivencia cotidiana de tener lo suficiente dentro de un modo de vivir austero y de gran autonomía” (Rengifo, 2002: 6); es tener relaciones sin violencia ni brusquedad, sino con cariño, afecto, dulzura, suavidad, serenidad y cordialidad en el trato que se irradia a la comunidad. Es también un estado de gozo, sentimiento y alegría sobre el cultivo de la vida (trabajo en la *chacra*), que se comparte con los miembros de la comunidad humana y con la naturaleza (Rengifo, 2002).
- *Nued gudisaed* (Vivir Bien) para el pueblo *kuna* de Colombia y Panamá, es una relación permanente con la naturaleza, trabajar y vivir en comunidad. En la comunidad (*neggwebur*) todos tienen lo necesario para estar bien, para Vivir Bien, si se trabaja no falta nada (Huanacuni, 2013). El *Balu Wala*²⁰ (árbol de sal), es el eje filosófico del

²⁰ Simboliza a la autoridad que aplica la igualdad de derechos y el equilibrio con la naturaleza.

pensamiento y la acción individual y colectiva, que implica una relación indisoluble e interdependiente entre el universo, la naturaleza y la humanidad. Es también la ética y moral que sustentan la armonía, el respeto y el equilibrio; así el *Balu Wala* establece relaciones políticas, económicas y sociales con equidad, fortalece los sistemas de organización de la producción comunitaria para el Buen Vivir, se nutre del conocimiento ancestral y se fundamenta en el comunitarismo. Además se basa en el registro del tiempo tangible e intangible, en el consenso, el diálogo y el derecho propio que garantizan el equilibrio y la armonía entre la naturaleza y el ser humano (Rojas, D., 2009; Coonapip, 2009).

- *Ti nûle kûin*, para el pueblo *ngäbe* de Panamá, estar bien, con salud, sin preocupación, sentirse feliz. Tener una buena relación con la naturaleza (Canqui, 2011).
- *Lekil kuxlejäl*, para el pueblo *tzeltal* de México (Chiapas), es la Vida Buena que ya existió y por eso no es una utopía como un sueño inexistente, sino un concepto que puede recuperarse. Su aplicación es el fundamento moral de la vida cotidiana, e incluye la paz interna de cada persona en la comunidad y entre hombres y mujeres. Cuando la paz está plenamente en el mundo, la vida es perfección y “este es el tiempo del *lekil kuxlejalk*”, así:

El contento de la comunidad se proyecta y se siente en el medio ambiente automáticamente y el ecosistema feliz hace ligeras y alegres a las personas (Paoli, 2003; citado por Houtard, 2011).
- *Ronojerl K’o uchak upatan* (todo tiene una función y una razón de ser) y *ronojerl jastaq ki chapon kib* (todos los elementos del universo están), para el pueblo *maya* de Belice, El Salvador, Guatemala, Honduras y México, significa estar conectados e interconectados entre sí, reconociendo que “la Tierra es madre, que fecunda la vida, nos amamanta, nos alimenta, nos cobija, nos escucha y nos cuida”; “que los volcanes, montañas, bosques, cuevas, nacimientos de agua, ríos, lagunas, mares, neblinas, astros y constelaciones, se comunican entre sí, se comunican con los seres humanos y los ancestros”; “el ser humano es un elemento más del universo”, y hay “rituales para agradecer, pedir y equilibrarse personalmente y comunitariamente con la naturaleza” (Huanacuni; 2013: 51).
- *Raxnaqil* en *kaqchikel* (etnia de la nación maya) es felicidad, bienestar físico, mental y espiritual, siendo perfección, la armonía y el equilibrio personal y comunitario. Es un método (modo de vida), “basado en la observancia de la relación hombre, naturaleza y cosmos”, como una “práctica permanente de las abuelas y abuelos a pesar de las adversidades” (Fondo Indígena, 2008: 306).

- *Sé nenulang*, es el ser para los pueblos *koguis*, *arawakos*, *kankuamos* y *wiwas*, guardianes de la Sierra Nevada de Santa Marta, en Colombia. Representa la unidad indisoluble entre la materialidad y el espíritu que anima a la Sierra y se manifiesta en el modo de vida de los pueblos que la habitan, en su forma de aprovecharla y celebrar los ciclos de la vida. Implica seguir el *ezwama* (principio del orden) entre los elementos de la naturaleza, de la vida en las personas y de la sociedad; según el *kwalama* (desarrollo del orden) de la vida diaria de las personas y la comunidad, que construye permanentemente y se reproduce a través de la celebración colectiva y el cumplimiento de la misión de ser protectores del equilibrio del universo (Organización Indígena *Gonawindúa Tayrona*, 2006).
- Volver a la *maloka*²¹, para los pueblos amazónicos, es retomar el modo de vida indígena, valorando el saber ancestral, en relación armónica con el medio, es “sentir el placer en la danza que enlaza el cuerpo con el espíritu”, “no ser un ser individual sino comunitario”; proteger las sabidurías, tecnologías y sitios sagrados; y “vivir en el tiempo circular del gran retorno, donde el futuro está siempre atrás” (Huanacuni, 2013: 50).
- *Jakona shati o jakon jati*, el Vivir Bien de los *asháninkas* del Perú, es vivir como una verdadera persona (*ashaninka sanori*), cumpliendo las reglas de conducta no escritas pero vividas, que hicieron de la vida de los abuelos una vida tranquila, con las reglas que no caducan con el tiempo y que siguen vigentes: es “saber comportarse, saber invitar, saber recibir, saber celebrar, saber comer y así poder vivir como gente” (CARE, 2012: 12); es tener alimentos, seguridad y tranquilidad en el territorio, vivir en paz²², produciendo, con salud y los conocimientos ancestrales, con educación propia que fortalezca al *asháninka*, con una organización que escuche al pueblo y defiende sus derechos. El Buen Vivir es cuestión de ser y no de tener, es transformarse en relación con los demás y con el territorio (CARE, 2012).

²¹ La *maloka* es la casa ceremonial indígena que simboliza el vientre, el universo.

²² El pueblo *asháninka* sufre la violencia de Sendero Luminoso durante los años 1980 y los primeros años de 1990, cuando mueren más de seis mil indígenas y diez mil fueron desplazados. La organización indígena CARE (la Central Asháninka del Río Ene fue creada en 1994) se constituye para la pacificación, el repoblamiento y la normalización de la vida en las comunidades, tras el devastador impacto de la violencia. Hoy es una organización consolidada y reconocida a escala nacional e internacional, en particular por el trabajo de su presidenta Ruth Buendía, por la defensa de la naturaleza en el caso de la resistencia al establecimiento de una represa en territorio indígena (CARE, 2012; notas de campo).

- *Shiir waras* (Buen Vivir), para los *ashuar* de la Amazonia ecuatoriana, es la paz doméstica y la vida armoniosa, en equilibrio con la naturaleza (Descola, 1996).
- Vivir Bien, para los *araona* de la Amazonia boliviana, es vivir en armonía, con cariño, con amor, que no haya problemas, con libertad, tranquilidad y ser feliz (Huanacuni; 2013: 52).
- *Ka+ Iy+k+no* (Plan de Vida), para el pueblo *murui* de la Amazonia colombiana, es “la manera como queremos vivir” con un propósito similar al de nuestros antepasados, con un manejo del mundo basado en la responsabilidad, cuidado desde la ancianidad, a partir del espíritu de Dios y del poder del *ambil*²³ y la *coca* (plantas sagradas). El Plan de Vida es la manera como los pueblos indígenas pueden reconocer el mundo y su origen, acorde con la naturaleza que rodea al hombre y con el ser supremo, pues todo proviene de él.

Es buen corazón, buena mente, buen sentido, no querer conflictos, no pelear por nada... todo lo que se habla y escribe hay que vivirlo, no es solo hablar. Primero abstenerse de todo vicio, para poder pronunciar algo... el Plan de Vida está escrito, pero hay que vivirlo y convivirlo, lo sabemos todo, pero hay que vivirlo (Oima, 2008).

- Para los *cofán*, de la Amazonia colombiana, el principal valor es la vida y la posibilidad de existir como pueblo, con una cultura, una lengua, un pensamiento, costumbres, tradiciones y bienes espirituales propios y vivos, “basados en una ciencia milenaria que nos orienta en el diario vivir y que nos permite dirigir el rumbo de nuestras vidas” (Fundación Zio A’i, 2004: 62). Como un pueblo de sabedores, ofrecen a la humanidad

El conocimiento sobre plantas medicinales y nuestra capacidad de curar enfermedades corporales y espirituales, nuestra humildad, esperanzas y experiencia en el desarrollo comunitario orientado por el pensamiento ancestral indígena y por la planta sagrada del *yagé* (ayahuasca) como un elemento espiritual cohesionador de nuestra vida como pueblo, que en su uso ceremonial nos permite proponer un modelo de vida para las futuras generaciones (Fundación Zio A’i; 2004).

Como se observa en las anteriores definiciones existen puntos en común en la conceptualización indígena del Buen Vivir, como un modo de vida armónico con la naturaleza y la comunidad, en el que se celebra la vida, se valoran los afectos y la espiritualidad, se mantienen normas y principios para la convivencia.

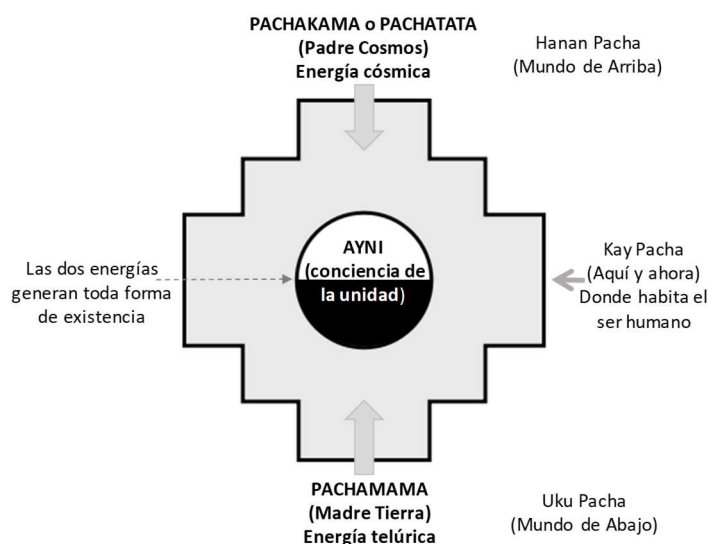
²³ Los pueblos de la Amazonia Colombia se identifican como hijos de las plantas sagradas (ayahuasca o *yagé*, coca, tabaco y *yopo*, entre otros). Así, los *muruy* son gente del *ambil* (pasta de tabaco) y de la coca; y los *cofán*, *inga* y otros pueblos son gente de la ayahuasca. Las plantas contribuyen a la claridad de la palabra, a la escucha, a dar entendimiento, a despertar y además limpia el cuerpo de malas energías.

2.2.3 Filosofía del *sumak kawsay* y *suma qamaña*

Bien sea *sumak kawsay* (Vida Plena), *suma qamaña* (Convivir Bien) o *alli kawsay* (Buen Vivir), los autores indígenas coinciden en identificar al saber ancestral como el sustento de un modo de vida caracterizado por un enfoque holístico, trascendente o espiritual, de convivencia con la naturaleza y en comunidad (Viteri, 2002; Macas, 2011). Así mismo, se define este modo de vida como un estado de armonía y equilibrio del ser humano con la comunidad, entendida como un todo en el que se expresan las dualidades complementarias que generan toda forma de existencia. Por ello, se trata de un paradigma comunitario en el que existe conciencia de la unidad y del equilibrio que ha de mantenerse entre las energías que confluyen en el aquí y el ahora del ser humano (Huanacuni, 2010).

En la *chakana* se expresa la cosmovisión de los pueblos del *Abya Yala*, en su relación con la naturaleza, el universo y la espiritualidad cotidiana, con la práctica de los principios ancestrales del *ayni* (reciprocidad) y el *taypi* (encuentro de los opuestos en *aymara*) o *tinkuy* (en quechua), que explican la conciencia de la responsabilidad del ser humano para lograr el equilibrio y la armonía de la vida. Como lo señala Huanacuni, para las naciones *aymara* y *quechua* todo viene de dos fuentes: “*Pachakama* o *Pachatata* (padre cosmos, energía o fuerza cósmica) y *Pachamama* (Madre Tierra, energía o fuerza telúrica), que generan toda forma de existencia” (Huanacuni, 2010: 19), como se observa en la Figura 2.1.

Figura 2.1. Dualidad complementaria, tres mundos y *ayni* en la *chakana*



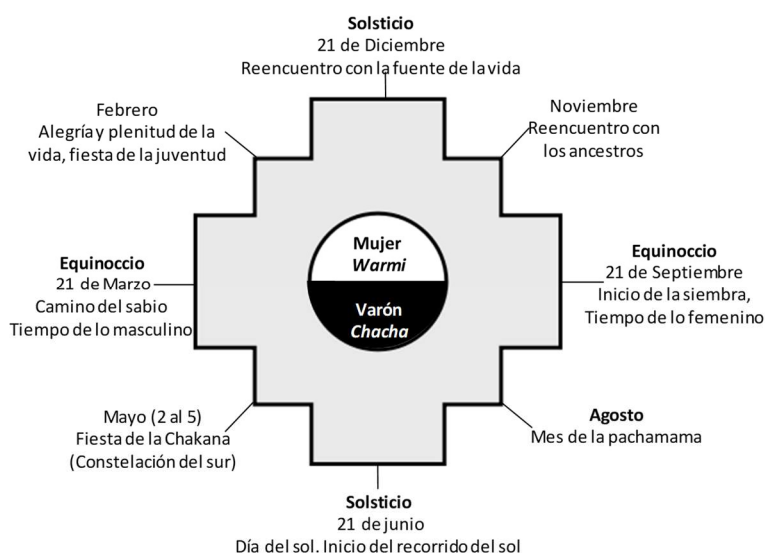
Fuente: elaboración propia con base en Macas (2011) y Huanacuni (2010).

Desde esta perspectiva el *sumak kawsay-suma qamaña* es un “concepto” dinámico, que se refiere a la permanente búsqueda y construcción de la vida armónica, que implica la

responsabilidad del ser humano en el mantenimiento del equilibrio a través de sus relaciones con todos los planos y dimensiones de la vida. Así, la plenitud es la armonía y el equilibrio de la vida en general, que se expresa en la conciencia y acciones cotidianas del ser humano, en relación con el universo (cosmos, padre sol, etcétera) y con la naturaleza (Madre Tierra). La articulación de las comunidades a los ciclos vitales a través de la *chakana* entendida como calendario, nos ayuda a comprender la visión indígena sobre la relación del ser humano con el conjunto de la vida; y por tanto la profundidad del concepto de la vida en plenitud.

La Vida Plena implica seguir los ritmos vitales del cosmos y la Madre Tierra, en comunidad y de manera celebrativa, el hombre y la mujer forman parte de todo, en relaciones armónicas y equilibradas, en un ideal donde no exista el machismo ni la desconexión con la naturaleza que altera los ciclos de la vida. Esto se expresa con claridad en la *chakana* que señala los tiempos espacios de celebración de los solsticios y equinoccios, como costumbres ancestrales andinas que perviven incluso mezcladas con las creencias cristianas, y que develan la comunión entre el ser humano y la naturaleza (Figura 2.2). Desde esta perspectiva, el *sumak kawsay-suma qamaña* es un “asunto de orden natural”, que no depende de la ética sino de la comprensión de las obligaciones y las responsabilidades del ser humano con la naturaleza, para actuar y asegurar el equilibrio de su convivencia con la *Pachamama* y con sus congéneres (Lajo, 2010).

Figura 2.2 Calendario andino, ciclos vitales para la Vida Plena



Fuente: adaptado de Sariri (s. f.).

La relación y la responsabilidad del ser humano en el mantenimiento del equilibrio y la armonía para la Vida Plena, tiene que ver con su capacidad de seguir los ritmos naturales de la vida (vitales). Por eso en el equinoccio de septiembre, es la época de la primera siembra en la tierra que debe estar preparada y fértil, lo que significa que el ser humano debe tener claridad sobre

los proyectos a realizar (qué decir, hacer, generar, pensar, sentir e incluso no hacer). El tiempo de la siembra se extiende hasta el siguiente equinoccio (marzo), cuando se deja descansar la tierra y empieza un tiempo de observación, reflexión e introspección, para reiniciar una nueva siembra, preparando la tierra y completando el ciclo agrícola. En diciembre se recoge la primera cosecha y se realiza la ceremonia-fiesta del solsticio, en la que se agradece al Padre Sol (*Taita Inti*) y a la Madre Tierra (*Pachamama*), con las primeras semillas que se ofrendan para celebrar la vida y el inicio de un nuevo ciclo de equilibrio y armonía. Cuando las sequías o inundaciones alteran los ciclos vitales, las autoridades tradicionales llaman a la comunidad a reflexionar sobre las causas del desequilibrio en la naturaleza, pues al ser parte de un todo se tiene la responsabilidad de restaurarlos para mantener la plenitud de la vida (Sariri, s. f.).

Como se observa en la *chakana*, todo está ordenado según los principios filosóficos andinos de la relacionalidad, dualidad complementaria, correspondencia y reciprocidad; cuya aplicación y práctica son esenciales para construir el *sumak kawsay-suma qamaña*. En particular, la dualidad complementaria (oposición complementaria y proporcional, por ejemplo de lo masculino-femenino) es lo que genera la vida o la existencia en movimiento; mientras la desproporción o el desequilibrio crean situaciones anómalas (enfermedades, tempestades, dolor, desempleo, etcétera) y es un deterioro del *sumak kawsay* (Lajo, 2010).

2.2.4 Principios filosóficos

El *sumak kawsay-suma qamaña* como paradigma de Vida Plena y armoniosa es más que un ideal o una utopía, pues su definición se construye en la práctica cotidiana y la experiencia vital de los pueblos andinos amazónicos. Por ello, su concreción implica la aplicación de los códigos y valores ético-morales ancestrales como la trilogía *ama quella* (no seas ocioso, perezoso o flojo), *ama llulla* (no mientas, no seas demagogo, no digas una cosa y hagas otra) y *ama suwa*²⁴ (no robes), que garantizan el buen gobierno y el bienestar individual, familiar y comunitario (Yampara, 2001; Kowii, 2009; Huanacuni, 2010; Pacari, 2013).

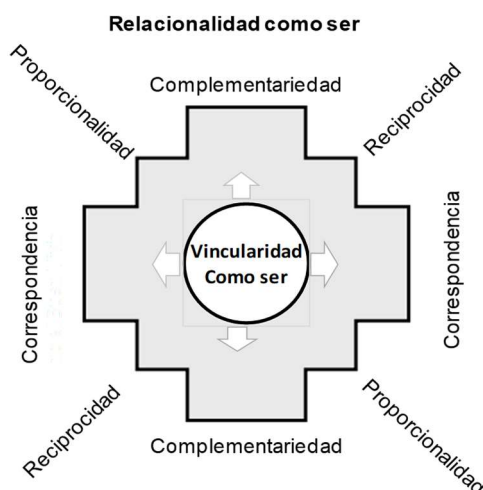
Como se dijo al principio de este capítulo, pese a que muchos autores indianistas reafirman estos principios como ancestrales andinos, Oviedo (2011) señala la importancia de recuperar los “conceptos” anteriores a la distorsión generada por la colonización, para una total comprensión de su sentido convivencial. Por ello propone volver a los dos principios que derivan en un tercer incluido y que son: *shuklla kuyay* (en el mismo amor), *shuklla yachay* (en

²⁴ Aunque se escribe de distintas formas (*ama qhilla o killa, ama llulla, ama shua*), el significado es el mismo.

la misma sabiduría), y *shuklla llankay* (en la misma labor) o expresados como *shuk yuyaylla* (con el mismo pensamiento), *shuk shunkulla* (con el mismo corazón) y *shuk makilla* (con las mismas manos) (Oviedo, 2011).

Para entender esta definición como paradigma diferenciado del occidental es necesario comprender la complejidad y la dinámica de los principios filosóficos de la relacionalidad o vincularidad, la dualidad, la complementariedad y la reciprocidad, que son base de la armonía y el equilibrio (Huanacuni, 2010; Macas, 2011). Al respecto, la conceptualización de la UIAW permite visualizar la relación y dinámica de estos principios en la *chakana*, como símbolo del orden andino de la vida (Figura 2.3).

Figura 2.3 Principios filosóficos andinos en la *chakana*



Fuente: con base en UIAW (2004); Macas (2010).

La esencia del *sumak kawsay* se expresa en el centro de la *chakana*, como el lugar de encuentro (*tinkuy*, en aymara) de energías complementarias, correspondientes, proporcionales y recíprocas, que se vinculan en la vida como un todo (Macas, 2011). Además, los cuatro principios expresados en la *chakana* reflejan la diversidad de pueblos y regiones que están interrelacionadas, son parte de un todo (relacionalidad) y constituyen el encuentro (*tinkuy*), que materializa el principio de los opuestos complementarios y expresa una relación que requiere diálogo para encontrar los puntos comunes para solucionar los problemas (Pacari, 2013).

La relacionalidad o la vincularidad es el principio que permite tener conciencia de que somos parte de un todo, a pesar de ser distintos somos complementarios, nos necesitamos mutuamente (Pacari, 2008: 129). De acuerdo con este principio todo está relacionado, vinculado, conectado; incluye variables afectivas, ecológicas, éticas, estéticas y productivas, por lo que implica una

convivencia holística con el cosmos (Medina, 2006); pues todo está vivo y relacionado, la vida se entiende como un tejido cósmico, una red de nexos y vínculos que son la fuerza vital de todo lo que existe (Maldonado, 2010). Esta visión de integralidad es un reflejo de la cosmovisión holística indígena respecto al mundo y la vida, con elementos comunes como la armonía con la naturaleza, la identidad y la espiritualidad, entre otros (Canqui, 2011). Así, la relacionalidad reconoce el vínculo entre todos los componentes de la realidad, la interrelación de los elementos que conforman un sistema y posibilitan la integralidad de la vida; comprende la complejidad de la vida, donde la existencia se explica desde la totalidad, con todos los elementos vitales relacionados entre sí, sin que exista el fraccionamiento en el conocimiento (Macas, 2011).

La dualidad complementaria –también denominada complementariedad de los opuestos, unidad dual o pensamiento paritario– manifiesta lo esencial del vínculo entre los contrarios que, siendo contradictorios u opuestos, conforman la unidad (Macas, 2010). Se refiere a la contraparte o complemento de cada ente o acontecimiento, como condición para existir, actuar y ser completo (Maldonado, 2010). También es la igualdad de condiciones y la ayuda mutua, en especial en las relaciones hombre-mujer, superando la visión de la mujer como apéndice del hombre; es aportar lo que le falta al otro, apoyarse mutuamente para resolver, desarrollar e impulsar sueños conjuntos, rompiendo la “imposición, el egoísmo y la individualidad” (Chancosa, 2010: 224). Es la unidad dual de la riqueza material y la espiritual (Torrez, 2008), manifestada en el bienestar integral, holista y armónico de la vida (Yampara, 2008). Dado que todo ente “co-existe” con su complementario, ambos hacen la plenitud, la “completud” del ser (Medina, 2006: 99).

La reciprocidad (*ranti-ranti* en *kichwa*) es la capacidad de saber dar para recibir y saber recibir para dar; siendo el dar para recibir es una obligación social y ética (Maldonado, 2010). Este principio permite la existencia de relaciones de ayuda mutua, la correspondencia entre voluntades, esencial en la coexistencia y organización de la vida; norma las relaciones sociales comunitarias (Macas, 2010). Es una práctica que da prestigio social, abundancia económica, legitimidad política y fortaleza espiritual; permite construir a la comunidad y sus relaciones de poder colectivas, redistribuir los excedentes, garantizar el equilibrio social y económico, y regular las relaciones de poder colectivas (Maldonado, 2010). Es la ayuda mutua y el sentido de solidaridad entre familiares e integrantes de la comunidad (vecinos), se aplica para el trabajo de la familia en la *chacra* (cultivos) y la mano prestada en la comunidad (Kowii, 2009).

También se aplica en el ámbito divino y en las relaciones con la naturaleza, a cada acto le corresponde una acción recíproca (Maldonado, 2010).

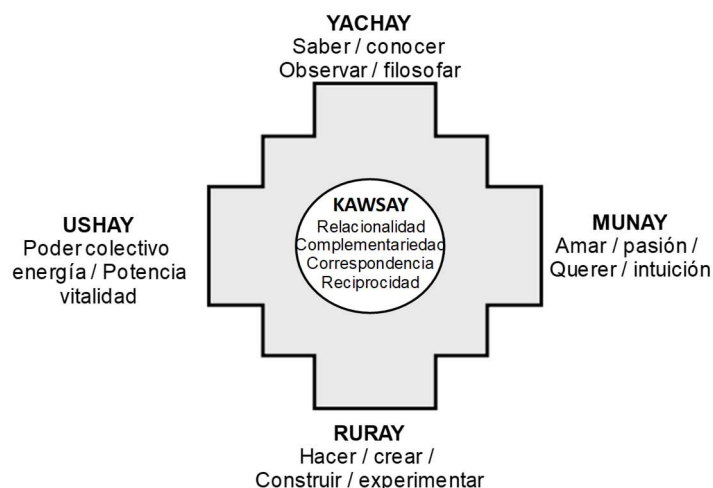
La reciprocidad es fundamental para la estructura comunitaria, pues actúa en la redistribución y se basa en la visión colectiva de los medios de producción (Macas, 2010). Además la reciprocidad tiene una expresión festiva, que “aceita” las relaciones intracomunitarias (Torrez, 2008); es necesaria en la vida comunitaria para alcanzar *el sumak kawsay*; por ejemplo, cuando una pareja inicia se une, la familia y la comunidad participan en el trabajo de construcción de vivienda, como símbolo de la construcción del *sumak kawsay* (Pacari, 2013).

Por su parte, el principio de la correspondencia existe en el orden cósmico (micro y el macrocosmos, lo grande y lo pequeño) y se refiere a que todo tiene una respuesta correlativa (a una acción le corresponde una reacción), lo que se expresa en las fuerzas que constituyen la vida (cósmica y telúrica, cielo y tierra) y su relación de correspondencia; así como en las relaciones del ser humano, la económica, la sociedad y la cultura (Maldonado, 2010). Según este principio los distintos aspectos, regiones o componentes de la realidad se corresponden de una manera armoniosa; relación que implica una bi-dirreccionalidad mutua (Medina, 2006). La correspondencia también se refiere a la relación entre iguales, por eso en la *chakana* se ubica en la horizontal (Figura 2.3.); por ejemplo, las mujeres que siendo similares y tienen puntos comunes, también son diversas (indígenas, afrodescendientes, mestizas, jóvenes, mayores, etcétera) y por tanto su relacionalidad desde el punto de género es de correspondencia (Pacari, 2013).

El principio de la proporcionalidad se aplica a las relaciones proporcionales y complementarias (masculino y femenino) que garantizan el movimiento y el equilibrio. Ejemplo de la proporcionalidad es el reparto de bienes buscando el equilibrio (menos a los que más tienen o más a los que menos tienen) y corrigiendo las asimetrías o la concentración de la riqueza a través de sistemas de redistribución²⁵ (Pacari, 2013).

La relación entre los principios filosóficos andinos amazónicos con la construcción y la práctica del *sumak kawsay*, nos permiten comprender que se trata de una visión de la Vida en Plenitud que va más allá de la visión del bienestar occidental, pues es un paradigma espiritual, holístico y cuya práctica considera distintas dimensiones del ser humano (Figura 2.4).

²⁵ Pacari utiliza el ejemplo del reparto de herencias en el sistema de justicia indígena, diferente al occidental, pues que busca el equilibrio material entre los hijos que tienen menos respecto a los que tienen más (Pacari, 2013).

Figura 2.4 Kawsay como centro de la chakana

Fuente: con base en Conaie (2002), UIAW (2004) y Macas (2011).

El *kawsay* (vida) es la esencia, el centro en la *chakana* que se nutre de cuatro fuentes proporcionales y complementarias: el *yachay* (saber), *ruray* (hacer), *ushay* (poder) y el *munay* (amar), como valores esenciales del sistema de vida comunitario de las naciones originarias (Macas, 2011).

El Buen Vivir (*allin kawsay*), la espléndida existencia o la Vida Plena (*sumak kawsay*), es un concepto de disciplina del modo de vida andino-amazónico, que empieza con el hacer bien (*allin ruay*) para mantener el equilibrio de los pares complementarios y proporcionales, según el orden natural de la sociedad indígena (Lajo, 2010). Así el *kawsay* (la vida) está en el centro de la *chakana*, mientras las fuentes proporcionales están en una interrelación opuesta y complementaria: el *yachay* (saber) está en la parte superior y en el *ruray* (hacer) en la inferior, el *ushay* (poder) a la izquierda y el *munay* (amor) a la derecha (Figura 2.4). Desde esta visión ancestral se construye el modo de vida comunitario, determinado por el respeto a la vida y por la distribución y la redistribución de los bienes o propiedad comunitaria (Macas, 2011).

Desde esta perspectiva, el *yachay* (saber) se relaciona con los conocimientos colectivos y los sistemas de transmisión (educación, comunicación, etcétera); el *ruray* (hacer) con la organización social del trabajo comunitario y voluntario, con la economía comunitaria, la tecnología, la recuperación de semillas y los sistemas de intercambio; el *ushay* (poder) con la capacidad de orientar, autogobernar desde el liderazgo colectivo, la organización, administración de justicia y del territorio; y el *munay* (amar) con la capacidad de entregarse, el compromiso y el cuidado (*Pachamama*, infancia, derechos humanos) (Macas, 2011; FOA-Ecuadorunari, 2013).

El énfasis en la comprensión y la articulación de los principios y valores andinos con el *sumak kawsay-suma qamaña* se explica por la necesidad de sustentar las diferencias respecto al paradigma occidental y, en especial, por fundamentar el modo de vida comunitario que se expresa en una actitud de práctica cotidiana (modo de vida) y de convivencia (el ser) en conciencia de ser parte de la naturaleza, incluida la comunidad humana como parte de ella. De esta manera, valores como la solidaridad son esenciales para la comunidad, pues permite la identificación con el “sentir del otro de todas las formas posibles”, pues de lo contrario “nos individualizamos” (Chancosa, 2010: 224). Así mismo, son fundamentales valores como la equidad, la disciplina, el respeto y el reconocimiento de la diferencia (Chuji, 2010).

En este sentido el *sumak kawsay-suma qamaña* implica la realización afectiva, subjetiva y espiritual de las personas, con los demás (familia y comunidad); con una visión cosmocéntrica y una práctica que reconoce dimensiones inmateriales y subjetivas, como el aprecio y reconocimiento comunitario, el afecto y el ocio traducido en la fiesta (Canqui, 2011: 31). Además la comprensión de la Vida Plena está asociada a la capacidad de interactuar con el espíritu de la naturaleza (piedras, montañas, vientos, aguas, etcétera).

Por eso no se puede entender el *sumak kawsay-suma qamaña* sin la espiritualidad que permite la articulación del ser humano con los ámbitos naturales y cosmológicos, y que se expresa en la calidad de las relaciones con el entorno y con los ancestros (Maldonado, 2010). Esto implica comprender la integralidad del ser humano sin la separación de la mente y el cuerpo, sino con la aceptación de la existencia de la esencia que anima la vida (alma, espíritu, inconsciente, etcétera) y de las emociones que también determinan el ser de las personas en convivencia armónica con las comunidades a las que pertenece (social y natural).

Para Torrez la energía espiritual (*qamasa*), la vida (*jakasa*) y la muerte (*jiwasa*) están interrelacionadas en el *qamaña*, conforman el ‘tejido del bienestar’, “donde lo material está cementado por la espiritualidad” (Torrez, 2008: 69). Por ello no puede entenderse el *suma qamaña* sin la espiritualidad en todas las acciones cotidianas, que se expresan en el ritual y la celebración de la vida-muerte, en los agradecimientos a la *Pachamama* (Madre Tierra)-*Pachakamac* (Padre Creador) y en las actividades comunitarias. Así mismo la plenitud de la vida implica la armonía entre el pensamiento (pensar bonito), el cuerpo (estar sano), las emociones (sentir bien) que se expresan en la espiritualidad cotidiana.

2.2.5 Claves conceptuales

La conceptualización de la filosofía del *sumak kawsay-suma qamaña* significa asumir una visión relacional (holística), que difícilmente puede comprenderse desde la lógica occidental de la separación del conocimiento en las partes temáticas que conforman el todo. Así existen “conceptos” que son transversales, como el de la espiritualidad, que permean el análisis desde la expresión de la unidad del pensamiento ancestral indígena. Por ello, las conceptualizaciones del Buen Vivir deben realizarse desde la comprensión de los principios que sustentan su filosofía de vida, basada en una lógica compleja que acepta la incertidumbre, la contradicción o la oposición.

Para avanzar en la comprensión de dicha filosofía, a continuación se sistematizan algunas claves conceptuales del *sumak kawsay-suma qamaña*, que permiten identificar algunos aspectos centrales que definen la Vida en Plenitud, como paradigma distinto al occidental; tales como la vida en el centro, el comunitarismo, la relación armónica con la naturaleza y el territorio, y la plurinacionalidad e interculturalidad.

a. La vida en el centro

Con independencia de los distintos significados del *sumak kawsay-suma qamaña-allí kawsay* hay coincidencia en definir a la vida como el eje del paradigma andino amazónico, pero no cualquier vida sino una armónica, plena y espléndida; en una situación en la que el ser humano alcance el Vivir Bien, pero no el vivir mejor a costa de otros, sino en hermandad, sin explotados ni explotadores, marginados ni marginadores (Choquehuanca, 2010a: 8).

En la *chakana* la vida (*kawsay*) está en el centro (Figura 2.4), en consecuencia con la formulación de un paradigma biocéntrico que considera el Buen Vivir como un retorno a nuestra propia naturaleza, preservando el equilibrio y despertando nuestras capacidades para vivir plenos (Huanacuni, 2013: 48), siendo una propuesta personal y colectiva, que invita al trabajo personal y al comunitario, para “vivir bien contigo y conmigo” (Canqui, 2011: 31).

Así mismo se trata de una visión holística, dinámica e integral de la vida, pues todo está interrelacionado y es interdependiente, de manera que el ser humano es solo una pequeña parte del universo, pero es responsable de defender y cuidar la vida, como lo señala Luis Macas.

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 (Macas, 2011: 49).

La defensa de la vida como eje central de la lucha indígena está directamente asociada a la percepción de pertenencia del ser humano a la totalidad, de manera que cambia el enfoque del hombre dominador por el de cuidador de la vida. Esto implica la conciencia de que todos requerimos cuidados para vivir, no podemos vivir aislados ni solos, en algún momento de nuestra vida necesitamos ser cuidados o cuidar, en una permanente relación de aprendizaje recíproco. La noción del cuidado de la vida se aplica de la misma manera a los seres humanos, como a la naturaleza.

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 (Kowii, 2009: 166).

Rengifo y Grimaldo ilustran el punto de vista andino ante el cuidado de la vida, que implica la actitud armónica y de plenitud del Buen Vivir, en donde la “crianza” es un deleite:

El mundo andino es un mundo de crianza en el que cada quien halla el deleite de su vida al criar y al dejarse criar. Un mundo de simbiosis en el que la vida de cada uno facilita la vida de todos; en el que no hay lugar para la abstracción ni para la separación y oposición de sujeto y objeto y de fines y medios; no hay aquí un mundo “en sí” que se diferencie de nosotros, como en Occidente se distingue al todo de las partes o al continente del contenido o al hombre de la naturaleza, y del cual se pudiera hablar en tercera persona: “el mundo es tal o cual cosa”. No, aquí el mundo somos nosotros mismos. No somos un mundo de conocimiento porque no queremos transformar al mundo sino que lo amamos tal como es (Rengifo y Grillo, 2008: 84).

No solo se trata de un sentido ideal de la vida, sino de una propuesta práctica en donde cobra sentido el “ser estando” y el “estar siendo” en la conciencia de pertenencia a un todo armónico y equilibrado, sin separaciones (mente-cuerpo, sujeto-objeto, etcétera) y en la aceptación del mundo en todas sus dimensiones (modelo de tres mundos). En este sentido, el Buen Vivir implica una filosofía espiritual y ética de respeto a la vida (comunidad), con una relación inseparable, respetuosa y armónica con la naturaleza como fuerza y el sustento para el ser humano (Chuji, 2010).

Para los pueblos amazónicos, la conciencia de pertenencia a un todo armónico se expresa con claridad en su propuesta denominada el Libro de la Vida, del pueblo Sarayaku; en donde lo central es la selva viviente (*kawsak sacha*), como el espacio vital de existencia y convivencia del ser humano con todo cuanto lo rodea. Por eso en su defensa de la vida, este pueblo reafirma su capacidad de adaptación al orden y las normas de la selva (*sacha*), que les permite vivir en una relación de complementariedad mutua (Sarayaku, 2003).

Desde esta perspectiva, la vida en plenitud es el resultado de la interacción de la existencia humana y natural, es la comunidad vital a la que se refiere Macas, como una “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”; es una fase superior de la vida, conocida como el *KapakNan* (Macas, 2011: 52). También Lajo alude al *Qhapaq Ñan*, como la ruta *inka* de sabiduría o el camino de los justos, en referencia a la búsqueda vital del equilibrio basado en el conocimiento ancestral andino del pensamiento paritario o dual complementario (Lajo, 2005). Para Albó, el *Qhapaq Ñan* significa el camino señorial, que en la Constitución boliviana se interpreta como ‘vida noble’ (Albó, 2009); mientras para Oviedo (2011) es un camino para los seres espirituales o de amor cósmico, “que lleva al equilibrio y la armonía total”, pues *Qhapa* significa alentador en *aymara* y *k-apa-k* es llevar en *kichwa*; literalmente se traduce como Gran Vía, Camino Poderoso o Rico Camino (Oviedo, 2011:184).

De nuevo surge la idea del equilibrio como requisito para el *suma qamaña*, entendido como búsqueda del convivir integral y armónico, que a su vez implica cosechar las fuerzas y energías complementarias (finito-infinito, arriba-abajo, positivo–negativo, afuera– adentro) (Yampara, 2005). Así mismo, el Vivir Bien en armonía integral significa vivir y convivir, no solo con la vida sino también con la muerte, como parte de la dualidad y de la unidad del todo (Yampara, 2011). Yampara incluye una interpretación del *suma qamaña*-Vivir Bien como una acción intermedia entre la muerte y la vida, que implica tener cuidado en llegar a vivir mejor, mientras otros tienen menos y de acceder a conceptos “colonizados” que distorsionan el paradigma de vida milenaria andino (Yampara, 2011).

b. Relación armónica con la naturaleza

El pensamiento de los pueblos originarios expresado en el *sumak kawsay-suma qamaña* tiene un profundo sentido cósmico y una identificación plena con la naturaleza, de manera esencial, vivencial, concreta y relacional (Macas, 2011: 52). De hecho, una característica reconocida de estos pueblos es su visión de respeto y defensa de la naturaleza; así como su comprensión de la misma como una madre (útero) que da y cuida la vida.

En la naturaleza se expresan los principios de la relacionalidad, pues todo está interrelacionado; de la complementariedad que da origen a la existencia (sol-luna, frío-calor, etcétera); de la correspondencia, ejemplificada en el reflejo de la montaña en el agua, tal como es arriba es abajo; y de la reciprocidad, que permite al ser humano cumplir con su obligación de contribuir al equilibrio de la vida y celebrarla comunitariamente. Esta relación con la *pacha* se manifiesta

en las ceremonias que permiten la conexión sagrada con la naturaleza (*Pachamama*) y con el cosmos o Padre Creador (*Pachakamak*), como lo ilustra Simón Yampara.

Las personas y familias andinas viven y conviven con las fuerzas y energías de la *pacha*, estableciendo la armonía y el bienestar a través del *ayni* (correspondencia recíproca o reciprocidad), como manifestación de la empatía entre los seres de la comunidad biótica, que se realiza con ceremonias rituales para pedir o solicitar (*mayt'a*), ofrecer, convidar, dar (*wajt'a*), cumplir, dar lo prometido (*phuqhacha*), sacrificar, invitar, ofrecer, rosear con sangre (*wilancha*), ofrecer de beber (*iuqta*), celebrar, compartir, comunitariamente, con las deidades y el mundo de la gente (*cha/la*) (Yampara, 2005: 117).

La conciencia de pertenencia del ser humano a la Madre Tierra se refleja en una actitud de cuidado de la vida, esencial para los pueblos originarios, por lo que su resistencia se centra en la defensa de la naturaleza entendida como un sujeto vivo (tierra, agua, suelo, subsuelo), que requiere atención y dedicación de los seres humanos. Así la naturaleza es vista desde una dimensión sagrada (ritualidad-religiosidad), pues ofrece vida si se toma solo lo necesario, pidiendo permiso y aplicando el principio de la reciprocidad (pagos-ofrendas por lo dado).

Por ello se tiene un profundo respeto a las leyes y dinámicas de la naturaleza, entendiendo que la tierra (*Pachamama*) es el útero, el abrigo y el alimento del ser humano, siendo la madre dadora de vida, a la que hay que querer, proteger, cuidar, reparar y sanar cuando la acción humana le causa daño (Chancosa, 2010). Desde esta visión de dadora de vida, se comprende la importancia del papel de las mujeres en las *chacras* (huertas), en la seguridad alimentaria de la comunidad y en garantizar la continuidad cultural de los pueblos originarios (por ejemplo, son ellas quienes seleccionan las semillas, cuidan la vida de la familia y aseguran la transmisión de valores). Puesto que el equilibrio de las relaciones entre el hombre y la mujer se ha roto por efectos de la colonización²⁶, el Buen Vivir-Vivir Bien implica la restitución de dichos roles (Choquehuanca, 2010a; Chancosa, 2010).

La comunión con la naturaleza es tal que no solo se la considera madre, pariente y familia, sino parte del cuerpo y del espíritu del ser humano; con quien se habla y se convive (Sarayaku, 2003). La idea de la conversación con la naturaleza y sus espíritus es una constante que se manifiesta en gestos cotidianos como el de pedirle permiso cuando se toman plantas y animales (como alimento o medicina) y en los rituales de agradecimiento (pagamentos, ofrendas o pagos) y de restauración del equilibrio.

²⁶ Es reiterativa la atribución a la colonización como la causante de desequilibrios en las relaciones familiares, pues la llegada del dinero y la promoción de monocultivos modifican las costumbres tradicionales.

Esta relación con la naturaleza también se expresa en los sistemas de producción orientados a la subsistencia, desde una visión de tomar solo lo necesario. Así la *chacra* es un espacio de recreación de la diversidad y del equilibrio natural de la vida, donde todo tiene su sentido de ser y cuyo balance permite el buen crecimiento de los cultivos. En la tierra se cría la vida, se dialoga con ella y por ello también se incluyen tiempos de descanso y de rotación de cultivos, de la misma manera que se hace en el gobierno comunitario con la rotación de cargos.

La agricultura es el centro articulador de las relaciones del ser humano con la tierra, siendo el Buen Vivir un paradigma agro céntrico (Rengifo y Grillo, 2008); que por la identificación con la naturaleza y el sentido de armonía del ser humano con la *Pachamama*, se le considera un pensamiento *pachasófico* (Estermann, 1998); y ecológico, por la responsabilidad y conciencia del impacto de la actividad humana (Sarayaku, 2003).

La conciencia del impacto de la actividad humana y su relación con la naturaleza se refleja en los sistemas de cultivos de terrazas y de intercambio entre las comunidades habitantes de distintos pisos térmicos. También los pueblos amazónicos tienen mecanismos de manejo y convivencia con los ecosistemas, a través de la ritualidad agrícola presente en pactos y alianzas para la vida, con sistemas de producción y recolección itinerantes y complejos mecanismos de protección de la diversidad agrícola y del bosque (Viteri, 2002). Así, la economía se basa en relaciones de intercambio, respetuosas de los seres humanos y la naturaleza (Macas, 2010). Los sistemas productivos son equilibrados y diversificados, cultivando lo necesario para el autoconsumo y para compartir, sin que existan explotadores ni explotados, en un intercambio justo no solo entre seres humanos sino con la naturaleza. Dado que la naturaleza es la base de la vida (madre) que sustenta todo, existe una clara oposición a su mercantilización y se promueve la conciencia de dependencia de la naturaleza y respeto a todas las formas de vida (Chuji, 2010).

c. Paradigma comunitario

Los indianistas coinciden en señalar al Buen Vivir como un paradigma comunitario, donde la comunidad no es solo la humana, sino también la natural y cósmica; y el ser humano tiene conciencia de su pertenencia al conjunto, recordando que su existencia está determinada por sus relaciones con los demás y por el reconocimiento que tiene del colectivo (Macas, 2011; Kowii, 2009; Huanacuni, 2010; Chancosa, 2010; Yampara, 2011; Canqui, 2011; Rengifo y Grillo; 2008). Desde esta perspectiva se habla de la vida colectiva, no solo en sentido

geográfico o sanguíneo, sino de la pertenencia del ser humano a la totalidad para “sentirse identificado y familiarizado en un conjunto” (Chancosa, 2010: 224).

El Buen Vivir se considera un paradigma comunitario de la cultura de la vida, basado en “la práctica cotidiana de respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe, comprendiendo que en la vida toda está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado” (Huanacuni, 2010: 1). Es una forma de vivir en conciencia de la unidad de la vida, en donde los seres humanos somos parte de una comunidad (familia) conformada por los árboles, los cerros y los animales que son hermanos, primos y abuelos; y seguimos los ritmos naturales, como lo ilustran Rengifo y Grillo:

Nuestra comunidad es nuestro modo de acomodarnos entre nosotros colectivamente según conviene a cada momento de la continua conversación que sostenemos con las circunstancias de la vida para seguir viviendo y engendrando. Esta es nuestra forma de vida. Nuestra comunidad no es simplemente un ámbito humano sino que ella somos todos quienes vivimos juntos en una localidad: hombres, plantas, animales, ríos, cerros, estrellas, luna, sol... (Rengifo y Grillo, 2008: 88).

Se trata entonces de un paradigma sobre la convivencia no solo entre los seres humanos, sino con los otros mundos; manteniendo el equilibrio entre la energía espiritual y material, a través de la reciprocidad para asegurar el bienestar, como lo ilustra Yampara.

Vivimos y convivimos con el mundo animal, con el mundo vegetal, con el mundo de las deidades y con el mundo de la tierra. Si esos mundos están bien, el mundo de la gente también estará bien. Pero no a la inversa, que primero el mundo de la gente esté bien sin importar cómo estén los otros (Yampara, 2011).

Desde esta perspectiva, el *sumak kawsay* se constituye en un concepto y una práctica fundamental del sistema de vida comunitario de los pueblos del *Abya Yala* (Macas, 2011) y *suma qamaña* es vivir en comunidad, en hermandad y en complementariedad, dado que nadie puede vivir cuidándose a sí mismo, “todos nos necesitamos a todos” complementándonos en el bien común, el apoyo mutuo organizado y en la vida comunal, sin destruir al hombre y la naturaleza (Choquehuanca, 2010a: 8). La idea de la vida como un camino es recurrente en los andinos, siendo un caminar con una creciente madurez que se expresa en el servicio a la comunidad, lo que en *aymara* sería el *thakhi* o camino comunal (Albó, 2009).

La vida en comunidad implica “compartir alegrías, pero también la preocupación mutua de cómo ir avanzando en forma colectiva y sentirse parte del mismo árbol como pueblo”, sin que lo colectivo interfiera en la vida personal, pues el respeto mutuo rige las normas sociales que buscan el bien común (Chancosa, 2010: 224). Por ejemplo, para algunos pueblos indígenas la pereza en una persona es considerada una enfermedad emocional (asociada al desaliento,

tristeza, etcétera), que debe ser sanada para mantener el equilibrio de la comunidad, pues al no trabajar se descompensan los aportes al colectivo y surgen problemas en el cumplimiento de tareas²⁷.

Así, el Buen Vivir es un llamado a la reconstitución de la visión de la común-unidad de las culturas ancestrales, que consideran a la comunidad como una estructura y unidad de vida; sin la desaparición de la individualidad, sino la expresión del ser humano en su capacidad de complementarse con otros seres (humanos, naturales y cósmicos) y de convivir armónicamente (Huanacuni, 2010; Albó, 2009).

La comunitariedad se expresa en la adhesión y la unión permanente del individuo con su grupo, incluso cuando el indígena sale de la comunidad, mantiene el vínculo y retorna en tiempos festivos (Llanque, 2008). Aunque esto se observa con claridad en los inmigrantes indígenas, es especialmente evidente en el caso del pueblo *otavalo* (Ecuador), que se caracteriza por sus dotes de comerciantes y aunque sus integrantes se mueven por el mundo, mantienen sus vínculos con la comunidad y retornan cíclicamente a sus lugares de origen.

En tanto paradigma comunitario, el *sumak kawsay-suma qamaña* se logra con el cumplimiento de ritos, que a su vez son normas y espacios de cohesión social, como las celebraciones de solsticios de verano e invierno (Figura 2.2), que no solo marcan el cierre e inicio de ciclos vitales, sino que son espacios-tiempos de integración y redistribución; por ejemplo, durante el *inti raymi* (fiesta del sol) se agradece y reparten las cosechas, como lo hacía el *inka* en el *Tawantinsuyu*.

De esta manera se mantiene una economía comunitaria y solidaria (Sarayaku, 2013), que implica la responsabilidad colectiva de garantizar el bienestar y la realización del individuo, la familia y la comunidad; con mecanismos de prevención, como los *tampus* (bodegas en *kichwa*) para el almacenamiento de productos (alimentos, medicina, herramientas, etcétera), que aseguran su disponibilidad en épocas de escases (Kowii, 2009). Esta práctica es milenaria y se mantiene, por ejemplo, con el sistema de *collicas* (depósitos) usados como reserva para complementar las necesidades de la población y que están incluidos en el dibujo de Santa Cruz de Pachacutik (altar de *Qorincancha*, capítulo 1) y en la *Crónica de Buen Gobierno de Guamán Poma*; documentos en los que se recogen las prácticas milenarias de las civilizaciones andinas.

²⁷ Notas de campo, conversaciones con indígenas de los pueblos *tule*, *embara*, *cofán* e *inga* de Colombia.

d. Territorio y plurinacionalidad

El Buen Vivir está asociado con el territorio entendido como el espacio (tangible e intangible) en el que se realiza la vida, lo que implica el manejo colectivo que garantiza la existencia de una tierra sana y fértil, con el agua, aire, bosques y montañas cuidadas y limpias (Chuji, 2010). Desde este enfoque del territorio como el espacio que provee de todas las posibilidades de vida, se explica la histórica resistencia de los pueblos indígenas a la invasión, la colonización, la vulneración y la explotación de los bienes naturales de sus territorios ancestrales (Macas, 2010). Por ello el *sumak kawsay-suma qamaña* está asociado a la existencia de territorios sanos, en los que se puedan desarrollar la vida y concretar el manejo colectivo del espacio, según los usos y las costumbres de cada pueblo, como lo expresa el de Sarayaku.

El *sumak kawsay* para los habitantes de Sarayaku significa tener un territorio sano sin contaminación, una tierra productiva y abundante de recursos naturales que asegura la soberanía alimentaria. Es tener un sistema organizacional propio, sustentable y libre, en armonía con los conceptos de vida y desarrollo del pueblo *kichwa* de Sarayaku. El *sumak kawsay* es también, saber y practicar nuestro conocimiento ancestral, mantener las prácticas de nuestras costumbres tradicionales y fortalecer nuestra identidad propia (Sarayaku, 2013).

Además de estar directamente asociado con la identidad, el territorio (*allpa-mama* en *kichwa*) les permite a las comunidades mantener e innovar sus costumbres, formas de organización y generación de autoridad, ciencia y tecnología, instituciones jurídicas, sociales, religiosas o político gubernativas propias (Pacari, 2008: 131); por eso vivir en plenitud y armonía significa tener un territorio manejado colectivamente (Chuji, 2010). En este contexto se entiende la fuerte defensa de la preservación de la integralidad de los territorios indígenas (suelo y subsuelo), pues además de sus múltiples significados sociales, políticos, culturales y económicos, existen conexiones espirituales; como por ejemplo con los lugares sagrados que deben conservarse para garantizar la Vida Plena (montañas, salados²⁸, entierros²⁹, etcétera).

Por otra parte, la idea de los Estados Plurinacionales está asociada a la resistencia indígena, a sus demandas de reconocimiento como entidades históricas y políticas preexistentes antes de la creación del Estado Nacional (Maldonado, 2010); y a sus propuestas de cambio de paradigma, por ende del Buen Vivir, mediante la afirmación y puesta en práctica de los principios de la diversidad cultural y de la convivencia de las civilizaciones y sus racionalidades (Pacari, 2008). Ello implica desmontar el colonialismo, desde la autodeterminación de los pueblos y las

²⁸ “Salados” son los lugares cuyas características naturales permiten que se reproduzca la vida, son también sitios con alta cantidad de minerales y nutrientes, a donde van a beber y alimentarse los animales.

²⁹ Referido a “cementorios” o lugares de ofrendas a la Madre Tierra o a la Madre Agua (por ejemplo, lagunas).

nacionalidades, no solo indígenas sino también de afrodescendientes y mestizos; con una institucionalidad acorde con un Estado nuevo para otro modelo de vida, distinto al actual (Macas, 2010).

Desde esta perspectiva, el *sumak kawsay* requiere del Estado Plurinacional como “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” (Maldonado, 2010: 213). Tanto Macas como Maldonado insisten en el rediseño de la institucionalidad pública, de manera que se asegure la participación de los pueblos indígenas en la toma de decisiones, representación política y diseño de políticas públicas, y se garantice su acceso a los servicios públicos y sociales; así como su autonomía, mediante el fortalecimiento de sus instituciones propias (sociales, políticas, económicas y espirituales) (Maldonado, 2010).

Asociado al concepto de “plurinacionalidad” se tiene el de autonomía como un proceso colectivo de toma de decisiones y de acción de la sociedad, como sujeto activo y no solo como receptora de directivas verticales (Canqui, 2011: 31). De esta manera las decisiones son consensuadas en función del bien común, reconociendo la capacidad de los pueblos para decidir sus políticas y de normas de convivencia, respeto y la armonía con el entorno (por ejemplo, respecto al extractivismo y los derechos de la naturaleza) (Chuji, 2010).

Así mismo es necesario asumir la interculturalidad, entendida como el reconocimiento del otro, de su historia y cosmovisión; el respeto mutuo y la comprensión de la riqueza de la diversidad en igualdad de condiciones, necesarios para el hermanamiento entre pueblos (Chancosa, 2010). La interculturalidad es una dimensión que permite tender puentes en la transición hacia el *sumak kawsay* -por ejemplo, rescatando los valores éticos de la modernidad que son compatibles con los de los pueblos indígenas, de manera que se pueda superar la crisis generada por el actual sistema y salvar a la humanidad del capitalismo, con valores modernos como el de la utopía (Chuji, 2009).

2.3 Sistematización y difusión del Buen Vivir

2.3.1 Intelectualidad indígena

La conceptualización del Buen Vivir-Vivir Bien como paradigma construido por autores indígenas se consolida en la primera década del siglo XXI, aunque es a partir de la conmemoración de los cinco siglos de resistencia (1992), cuando surge la necesidad de sistematizar los conocimientos y las propuestas de los pueblos originarios. En este contexto se

ubicar autores de primera generación (como Pacari, Macas, Chancosa, Maldonado, Kowii, Choquehuanca, Yampara), quienes han sido pioneros en la fundamentación del *sumak kawsay-suma qamaña*; y a quienes les han seguido los considerados de segunda generación (como Viteri, Simbaña, Cholango, Chuji, Huanacuni, Lajo) (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014). Entre los pioneros se destacan los aportes de Luis Macas (1999 y 2000) y Simón Yampara (1985 y 1992) a la fundamentación epistemológica de conceptos esenciales como la comunidad y la institucionalidad indígena del sur del continente; también son dignos de destacar las contribuciones posteriores de Pacari en el análisis político y jurídico del pensamiento indígena; así como los de Blanca Chancosa, respecto a la inclusión de la visión de las mujeres.

Sin embargo, es a partir de 2008 y 2009, cuando se aprueban las Constituciones Políticas de Ecuador y Bolivia, cuando emergen las voces de intelectuales indianistas que contribuyen a la conceptualización y difusión del Buen Vivir, a través de artículos, ponencias y congresos. Como se observa en la Tabla 2.3, aunque la propuesta del *sumak kawsay* es una construcción que se inicia desde la década de 1990 y en el marco de las organizaciones indígenas, es entre 2010 y 2011 cuando la intelectualidad da mayor visibilización.

Tabla 2.3 Autores indianistas del *sumak kawsay* y *suma qamaña*, según años

Año	Autor o autora
2014-2015	Ariruma Kowii.
2013	Nina Pacari, Yuri Guandinango, Sarayaku.
2012	Lucila Choque, Mario Torrez.
2011	Luis Macas, Simón Yampara, Floresmiro Simbaña, Elisa Canqui, Pablo Mamani Ramírez, pueblo <i>kichwa</i> de Sarayaku, Javier Lajo.
2010	Javier Lajo, Humberto Cholango, Blanca Chancosa, Mónica Chuji, Luis Macas, Luis Maldonado, María E. Choque, David Choquehuanca, Fernando Huanacuni.
2009	Mónica Chuji, Javier Lajo, Ariruma Kowii.
2008	Simón Yampara, Mario Torrez, Grimaldo Rengifo y Eduardo Grillo, Pablo Mamani.
2006	María Eugenia Choque, Carlos Viteri.
2005	Simón Yampara.
2003	Sarayaku.
2002	Luis Macas, Carlos Viteri, Grimaldo Rengifo.

Fuente: elaboración propia.

Por su parte, los intelectuales indígenas constituyen un puente entre las comunidades y “Occidente”, por cuanto su papel es traducir y divulgar los conceptos transmitidos desde la oralidad indígena (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014). Prácticamente todos los autores indianistas tienen formación académica occidental, aunque mantienen sus vínculos con las comunidades y la mayor parte militan en el movimiento indígena, en organizaciones de orden nacional (Conaie y CSUTCB), regional (pueblo Sarayaku, la OPIP y la Ecuarunari) e internacional (CAOI). Además algunos han tenido experiencia internacional en instancias

como el Foro Permanente de los Pueblos Indígenas (Canqui y Choque M. E.), en Unicef (Maldonado), el Fondo Indígena (Coquehuanca) y han participado en partidos políticos como Pachakutik (Macas y Pacari) y el Movimiento Sin Miedo (Yampara).

Respecto a su filiación étnica son en su mayoría de la nación *kichwa* (Chancosa y Pacari del pueblo de *Cotacachi*; Macas de *Saraguro*; Kowii y Maldonado de *Otavalo*; Viteri y Chuji del pueblo amazónico de *Sarayaku*, Rengifo es *quechua* amazónico) y de la nación *aymara* (Huanacuni, Canqui, Choquehuanca, Choque M. E., Mamani, Torrez y Yampara). También hay autores de otros pueblos como el *puquina* (Lajo) y *moche* (Grillo).

En cuanto a enfoques temáticos, aunque todos se centran en la definición del *sumak kawsay-suma qamaña*, se pueden identificar algunos énfasis sobre la insistencia en la diferenciación respecto al paradigma del desarrollo (Viteri, 2002 y 2006; Canqui, 2011; Chuji, 2009 y 2010; Cholango, 2012; Choque, M. E., 2010; Pacari, 2013 y Kowii, 2014 y 2015); en la perspectiva política y estratégica del Buen Vivir (Huanacuni, 2010; Simbaña, 2011; Lajo, 2011 y Maldonado, 2010); en su carácter comunitario (Yampara, 2008 y 2011; Rengifo y Grillo, 2008; Macas, 2010; Torrez, 2008 y 2012; Guandinango, 2013); en la perspectiva de las mujeres (Chancosa, 2010 y Choque, L., 2012), y en su carácter de resistencia local (*Sarayaku*, 2003 y 2013).

Los trabajos de los autores indianistas se caracterizan por la insistencia en la definición del Buen Vivir-Vivir Bien, como un paradigma que se diferencia del occidental y además se opone al desarrollo y a los valores de la modernidad que atentan contra la vida. Por ello se centran en la definición de los principios y conceptos que sustentan esta filosofía, haciendo énfasis en aspectos de la cosmovisión indígena tales como: el enfoque holístico, la centralidad de la vida, la comunión con la naturaleza, la ciclicidad del espacio-tiempo y la espiritualidad, entre otros. También desarrollan aspectos esenciales del discurso sobre la resistencia indígena, como la autodeterminación, la defensa del territorio, la plurinacionalidad, la educación y la salud intercultural, sistemas de justicia propia o el derecho consuetudinario, entre otros.

Además de los aportes de los autores indianistas, se tienen los de organizaciones cercanas al movimiento indígena que han contribuido a la difusión de su pensamiento, como el Proyecto Padep/GTZ y el Cipca en Bolivia, con la sistematización del *suma qamaña* y el *ñande reko*; la Universidad Indígena UIAW y el ICCI en Ecuador, con los aportes sobre el *sumak kawsay* y del Pratec en Perú, con los aportes sobre el *allín kawsay*.

2.3.2 Autores indigenistas

También han contribuido a la conceptualización del *sumak kawsay-suma qamaña* autores que, sin haber nacido indígenas vivido en comunidades durante años, son cercanos al pensamiento indianista o al movimiento indígena; como por ejemplo investigadores de la Teología de la Liberación (Xavier Albó), asesores de organizaciones indígenas (Pablo Dávalos), estudiosos de la filosofía andina (Josef Estermann y Javier Medina) e iniciados y practicantes de la medicina ancestral (Atawallpa Oviedo), como se resume en la Tabla 2.4.

Tabla 2.4 Autores indigenistas que aportan a la construcción del Buen Vivir-Vivir Bien

Autor o autora	Título y año de publicación
Xavier Albó , catalán y nacionalizado boliviano. Lingüista, antropólogo y teólogo, investigador, fundador del Cipca, coordinador latinoamericano de jesuitas en áreas indígenas (1995), vinculado al Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), integró el Consejo Preconstituyente de la Presidencia (2005).	<i>Dinámica de la estructura inter comunitaria de Jesús de Machaca</i> (1972); <i>La paradoja Aymara: solidaridad y faccionalismo</i> (1982); <i>La comunidad: germen de una sociedad alternativa</i> , y <i>Visión andina frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad</i> (1989); <i>Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú</i> (2008); <i>Suma Qamaña = El Buen Convivir</i> (2009); <i>Suma qamaña= convivir bien. ¿Cómo medirlo?</i> (2011).
Javier Medina , boliviano. Editor de las publicaciones sobre el <i>suma qamaña</i> y <i>ñande reko</i> del Programa Padep/GTZ, actualmente está vinculado al Programa Nacional Biocultura.	<i>La comprensión indígena de la Vida Buena</i> (2001); <i>La vía municipal hacia la Vida Buena</i> (2002); <i>Ñande reko: la comprensión guaraní de la vida buena</i> ; <i>Suma Qamaña</i> (2002); <i>Suma Qamaña: por una convivencia posindustrial</i> (2006); <i>Forma Estado y forma Ayllus. Ideas para rebobinar el proceso de cambio</i> (2011).
Pablo Dávalos , ecuatoriano. Economista, investigador, profesor universitario. Fue viceministro de Economía (2005), asesor de movimientos sociales, incluida la Conaie (ICCI y UIAW).	<i>Las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano</i> (2000); <i>Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica</i> (2002); <i>El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo</i> (2008); <i>Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (El Buen Vivir) y las Teorías del Desarrollo</i> (2008); <i>Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)</i> (2011).
Atawallpa Oviedo , ecuatoriano. Abogado, sanador, terapeuta energético, impulsor de la hermandad de los Caminantes del Arcoiris y del Movimiento Sumak.	<i>Los hijos de la tierra</i> (1999); <i>El retorno del hombre rojo</i> (2001); <i>Caminantes del arcoiris</i> (2008); <i>Qué es el sumakawsay más allá del socialismo y del capitalismo</i> (2011).
Josef Estermann , suizo. Filósofo y teólogo, docente e investigador, vinculado al Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, la Universidad Mayor de San Andrés y la Universidad Andina Simón Bolívar. Vivió en Cusco y en La Paz.	<i>Filosofía andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina</i> (1998); <i>“Vivir Bien” como utopía política. La concepción andina del “Vivir Bien” (suma qamaña-allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia</i> (2012); <i>Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien</i> (2013).

Fuente: con base en Dávalos (2014), web de Xavier Albó y Atawallpa Oviedo (2015, consulta directa), Wikipedia.

Los indigenistas abordan el pensamiento indígena diferenciado de Occidente, para lo cual se interesan por comprender sus raíces andinas y fundamentación filosófica, analizan la relación con la comunidad y la naturaleza, estudian al movimiento indígena y su construcción política y sistematizan el paradigma del Buen Vivir-Vivir Bien-Buen Convivir (Tabla 2.4).

En general estos autores aportan a la conceptualización indígena del *sumak kawsay-suma qamaña*, retomando sus conocimientos, prácticas y estudios sobre las comunidades, e incorporando sus análisis comparativos respecto a la lógica y el pensamiento occidental. Según Medina, el enfoque del trabajo de sistematización y cuidado de los textos sobre la visión indígena de la Vida Buena es para “comprender cómo se viven estas cosas en el ‘otro’ y tratar de construir los lazos interpretativos que nos permitan construir lo nuestro” (Medina, 2008a: 8). Por su parte, Estermann destaca el carácter del Buen Vivir como propuesta de la alteridad epistemológica andina (otredad), que aporta a la búsqueda de otros referentes civilizatorios que permitan superar la crisis del modelo eurocéntrico (Estermann, 2013).

Del *sumak kawsay* destaca su condición de paradigma holístico, basado en una visión construida desde los pueblos indígenas como sujetos históricos y políticos que proponen otras relaciones entre los seres humanos y de estos con la naturaleza, con una dimensión ética y holística (Dávalos, 2008). Estermann va más allá y plantea que esta filosofía intercultural recoge el profundo sentido ecosófico y pachamamista, que subyace en la concepción andina y amazónica de la naturaleza como madre o como ser al que pertenecemos (Estermann, 1998 y 2012).

A pesar de los distintos enfoques con los cuales los autores aborden este planteamiento, está claro que el Buen Vivir requiere romper con la lógica antropocéntrica, cartesiana y de origen judeocristiano que posiciona al hombre como amo de la naturaleza, para asumirla de una manera diferente (Dávalos, 2008; Oviedo, 2011). Es decir, se trata de recuperar el sentido de convivencia del ser humano con la naturaleza (Albó, 2009).

Desde esta perspectiva, el *sumak kawsay* es una propuesta para que la sociedad pueda recuperar las condiciones de su propia producción y reproducción material y espiritual (Dávalos, 2011), dejando de lado la preocupación por acumular y asumiendo otras prácticas cotidianas, más acordes con la búsqueda de la vida en armonía con la sociedad y con la naturaleza (Albó, 2009). Así, el Buen Vivir también significa una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo, con una visión holística e integradora del ser humano, que hace parte de una

Gran comunidad terrenal, que incluye además de al ser humano, al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es estar en profunda comunión con la *Pachamama* (Tierra), con las energías del Universo, y con Dios (Boff, 2009: 1).

Se trata de asumir transformaciones profundas en el modo de vida occidental, como cambiar el concepto del tiempo desligándolo de los ritmos de la producción industrial, para recuperar la capacidad de vivir la vida plenamente, según los ritmos naturales y con conciencia de las consecuencias de las acciones actuales en el futuro, así como aprender del pasado (Dávalos, 2011). Como lo indica Estermann, se debe reconsiderar el concepto del futuro, para considerarlo un aprendizaje del pasado y una responsabilidad del presente, en conciencia de la finitud de los recursos naturales y la vida misma (Estermann, 2012).

Por otro lado, un aspecto central de la conceptualización del Buen Vivir es la identificación de las propuestas para la transformación de la matriz económica capitalista (producción, distribución y consumo) en mercados autorregulados que le devuelvan a la sociedad el control de la producción (Dávalos, 2011). Así, se trata de construir otras relaciones entre los seres humanos, dejando de lado la individualidad egoísta, para asumir una ética colectiva y sus principios, como el de la responsabilidad social (Dávalos, 2011); aunque lo colectivo no niega la individualidad. Todos los autores coinciden en la importancia del Buen Vivir como propuesta distinta a la vida individualista occidental, que retoma el camino comunal (*thakhi*, en *aymara*) como la alternativa para tejer redes y lazos que se sustenten en los valores de la solidaridad, cooperación y reciprocidad (Albó, 2009).

Además la inclusión del concepto de “plurinacionalidad” plantea la apertura al reconocimiento de un espectro más amplio de los derechos, superando las limitaciones de la “uninacionalidad” del Estado moderno que plantea el paradigma dominante, para abrir el espacio a “otras” diversidades reivindicadas desde la alteridad. Según Dávalos, cobran valor las reivindicaciones de la interculturalidad para construir otras relaciones en una sociedad que se reconozca en las diferencias que la constituyen; de manera que la “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” (Dávalos, 2011:1). Desde esta perspectiva se trascienden los planteamientos epistémicos de la modernidad y se abren múltiples campos para la construcción de alternativas, como el reconocimiento de los derechos de la naturaleza.

Desde este enfoque, otros investigadores empiezan a interesarse por estudiar la construcción del pensamiento del Buen Vivir en el mundo indígena, aportando nuevos enfoques o sistematizaciones como es el caso de Philipp Altmann, autor de *El sumak kawsay* en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano (2014a) y como patrimonio ecuatoriano (2014b).

2.3.3 Organizaciones indígenas

El movimiento indígena continental acoge los conceptos del Buen Vivir como una propuesta que requiere mayor profundización y desarrollo para consolidarla desde las cosmovisiones de los pueblos originarios. Algunas organizaciones inician procesos de investigación sobre el Buen Vivir, en parte por las demandas de mayores referentes conceptuales desde sus bases y también por la creciente necesidad de consolidar líneas de pensamiento que fundamenten el paradigma ancestral, como una propuesta construida desde los pueblos originarios.

En este contexto se ubican las publicaciones y las presentaciones (ponencias y conferencias) de las organizaciones que agrupan a buena parte del movimiento indígena suramericano, como la Coordinadora Andina de Naciones (CAOI) y la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (Coica).

También en el ámbito mesoamericano se encuentran aportes a la investigación del Buen Vivir de pueblos como el *maya* (en México y Chiapas), el *nahualt* (El Salvador) y el *kuna* (Panamá y Colombia). Así mismo el Fondo Indígena, cuyo ámbito es Latinoamérica, ha incluido el Buen Vivir en su discurso y ha apoyado investigaciones (consultorías) para la sistematización de experiencias relacionadas en la región, aunque no es una institución propia del movimiento indígena (Tabla 2.5).

Tabla 2.5 Aportes de las organizaciones indígenas a la conceptualización del Buen Vivir

Organización o autor	Título
CAOI	<i>Buen Vivir. Respuesta de los pueblos indígenas frente a la crisis sistémica</i> (s. f.); <i>Vivir Bien/Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales</i> (Huanacuni, 2010); <i>Defender el agua es defender la vida. Basta de extractivismo y de criminalización. Por la construcción e implementación del Buen Vivir y de auténticos Estados Plurinacionales</i> (2012); <i>Reciprocidad para el Buen Vivir. Los pueblos indígenas frente al cambio climático</i> (2014).
Coica	<i>Construcción de una estrategia para manejo holístico de territorios de Vida Plena en la Cuenca Amazónica. Una contribución a la reflexión regional sobre la integridad de territorios indígenas amazónicos</i> (2014); <i>Vida Plena Amazónica frente al IIRSA y desarrollismo. Mandato Guayupés "Amazonía indígena: Palabra Dulce, Aire de Vida"</i> (Burgos, De la Cruz, y Granizo, 2014).
CICA	<i>El Buen Vivir: la visión de desarrollo de los pueblos indígenas en Centroamérica</i> (Rojas, D., 2009); <i>Recuperación del Buen Vivir: la visión de los pueblos indígenas en Centroamérica</i> (2010).
Fondo Indígena	<i>Hacia el Buen Vivir: experiencias de gestión indígena en Centroamérica, Colombia, Costa Rica, Ecuador y Guatemala</i> (2008); <i>La chakana, el Vivir Bien y el ejercicio de autoridad chacha-warmi</i> (Conamaq, 2010); <i>Sistema para el monitoreo de la protección de los derechos y la promoción del Buen Vivir de los pueblos indígenas: Manual de uso del sistema y experiencias de aplicación</i> (2012).

Fuente: elaboración propia con base en páginas web de CAOI (2010, 2012, 2014), Coica (2014), CICA (2008, 2010) y Fondo Indígena (2008 y 2012), y Rojas, D. (2009).

Si bien las organizaciones indígenas se han involucrado en el estudio, la sistematización y la divulgación del Buen Vivir, debe tenerse en cuenta que estas no están exentas de la influencia occidental mestiza; a través de asesores externos o de la adopción de prácticas y costumbres urbanas por parte de alguna dirigencia que paulatinamente se ha desvinculado de sus comunidades. Además existen complejas dinámicas internas que limitan la capacidad de generación de conocimiento propio sobre el Buen Vivir e incluso de su aplicación en la práctica cotidiana en la gestión institucional (alta rotación de cargos, falta de continuidad en las políticas, excesivo presidencialismo, distanciamiento de las autoridades tradicionales, burocratización de algunos líderes y escasa participación de las mujeres indígenas en los cargos de representación).

a. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas

La CAOI ha aportado a la fundamentación del Buen Vivir como una propuesta de los pueblos indígenas de la región Andina, mediante la difusión de trabajos como el de Fernando Huanacuni (2010), que se ha convertido en un referente para la conceptualización de esta filosofía indígena. Desde esta perspectiva la organización acoge los conceptos planteados por Huanacuni para la sistematización del pensamiento ancestral, a partir de los principios de la relacionalidad, dualidad complementaria, la reciprocidad y correspondencia.

Sin embargo más que la investigación sobre el pensamiento andino, la CAOI como instancia de articulación de las organizaciones de la región, ha asumido un papel de divulgación y visibilización del Buen Vivir a través de la participación de la dirigencia indígena en espacios de incidencia internacional (ejemplo, conferencias sobre cambio climático o las sesiones sobre pueblos indígenas de las Naciones Unidas), de la gestión regional y nacional (cumbres y congresos indígenas) y la publicación de trabajos de autores indígenas como Huanacuni y Choquehuanca; así como de organizaciones como el Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Quillasuyu (Conamaq). Así mismo en la estructura organizativa se incorpora paulatinamente el Buen Vivir pues la CAOI tiene entre sus objetivos estratégicos la “defensa de los derechos de los pueblos y la promoción del Buen Vivir frente a la crisis climática” (Objetivo 7, web institucional); lo que se refleja en que sus publicaciones y acciones de incidencia se concentran en temas relacionados con el cambio climático, la crisis global y el extractivismo (Tabla 2.5).

En este sentido el enfoque de la organización es la consolidación del Buen Vivir como respuesta ante el neoliberalismo, la defensa de la naturaleza y la visibilización de los aportes de los pueblos indígenas en la mitigación de los efectos del cambio climático. Ante la intensificación del extractivismo en la región en las últimas décadas, y por tanto de la resistencia indígena ante

proyectos y megaproyectos mineros, petroleros, de gas (ejemplo, mina de Conga, en Perú) e hidroeléctricos, la organización aborda el Buen Vivir como alternativa de vida (ejemplo, defensa del agua), de denuncia contra la criminalización de la protesta y de reiteración sobre la necesidad de construir sociedades y Estados plurales (plurinacionales) que reconozcan la existencia de otros paradigmas civilizatorios.

Así el Buen Vivir se ha convertido en un eje de la resistencia indígena, que ha sido incorporado en el discurso con nuevos conceptos y especialmente como propuesta y estrategia para contrarrestar el cambio climático y sus efectos. Desde esta perspectiva la CAOI considera el Buen Vivir como una construcción que no solo incluye a los pueblos originarios, por lo que convoca al conjunto de los movimientos sociales, sin renunciar a la recuperación o vuelta a las raíces para proyectarse al futuro (CAOI, s. f.). Además el discurso del Buen Vivir reafirma la defensa de la vida frente al neoliberalismo.

Los seres humanos somos hijos de la Madre Naturaleza, no sus dueños ni dominadores, vendedores o destructores. Nuestra vida depende de ella y por eso construimos alternativas al neoliberalismo, basadas en el Buen Vivir como armonía entre sociedad, naturaleza, espiritualidad y vida (CAOI, s. f.).

La CAOI define el Buen Vivir como el equilibrio entre la naturaleza y la sociedad, con una economía que mantenga el equilibrio entre la necesidad individual y social; basada en las relaciones de intercambio de las civilizaciones y naciones andinas, manteniendo la igualdad y la equidad (sin hambre ni explotados) (CAOI, s. f.).

Además insiste en la búsqueda de la armonía con la naturaleza, entre las personas y entre los pueblos, el respeto de los derechos de la naturaleza, la profundización de la democracia participativa –con la aplicación del principio de “mandar obedeciendo”–, y de la interculturalidad para el fortalecimiento de las diversas culturas, con una sociedad humana que respete distintas formas de vida. De igual modo, para la construcción del Buen Vivir recupera los principios ancestrales andinos, proponiendo la incorporación de las prácticas colectivas de la dualidad complementaria y reciprocidad, en un nuevo pacto social que regule las actividades que dañan a la naturaleza y a la humanidad (CAOI, s. f.).

b. Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica

La inclusión del concepto de la Vida Plena en la agenda de la Coica es más reciente, en parte por la dinámica interna institucional³⁰ y por complejidad de sistematizar las visiones de los pueblos de la selva, dadas las distancias geográficas y su gran diversidad; con más de 380 pueblos indígenas, en distinta situación de contacto con la sociedad occidental, que va desde los “colonizados” por el auge de actividades extractivas (caucho, petróleo, etcétera) hasta los que se encuentran en contacto inicial o en aislamiento voluntario. No obstante en la II Cumbre Amazónica realizada en diciembre de 2013 en Villavicencio (Meta, Colombia) avanzan en la conceptualización del Buen Vivir amazónico, como una respuesta ante las amenazas del desarrollo (el subtítulo del evento fue “Vida Plena amazónica frente al IIRSA y desarrollismo”); inspirada en la histórica resistencia de los pueblos amazónicos del Perú que, en 2009, se levantaron contra la firma del TLC con los Estados Unidos y los decretos legislativos que afectaban a los territorios indígenas y sus recursos, proceso que derivó en el cambio del discurso del movimiento indígena al pasar de la “protesta a la propuesta”³¹.

Desde esta perspectiva, los pueblos amazónicos retoman los principios de la integralidad, relacionalidad y visión holística del mundo para definir la Vida Plena, como estrategia de resistencia “para que cada pueblo, seamos como rocas impenetrables ante la depredación; ya que la división en los pueblos, sería la destrucción de la Amazonía” (Coica, 2013). Así definen su Buen Vivir desde el fortalecimiento de la identidad de los pueblos indígenas, para garantizar la pervivencia de la vida y mantener la armonía con la naturaleza, como lo señalaron en el grupo de Buen Vivir en la Cumbre:

Considerando... la necesidad del fortalecimiento de la identidad y espiritualidad indígena, que contagie al mundo con la palabra dulce y el aire de Vida Plena; basada en la unidad e interdependencia entre lo humano y la naturaleza; la interrelación entre el ser, el hacer y el cuidar; el retorno de la complementariedad entre hombres y mujeres; los derechos colectivos y ciudadanos de nuestros pueblos y la conexión íntima con el cosmos (II Cumbre Amazónica de diciembre de 2013).

³⁰ Entre 2005 y 2010 la organización atraviesa por una crisis institucional, con divisiones internas. A partir del mandato de la directiva que preside el peruano Edwin Vásquez, la institución se revitaliza; en 2013 se reelige al presidente para un segundo periodo.

³¹ El proceso conocido como el “Baguazo” culminó violentamente con la masacre de policías y de indígenas, en confusos hechos que desplazaron el análisis sobre el impacto de la protesta indígena que logra movilizar masivamente a las comunidades en la Amazonia y tener el apoyo mayoritario de la sociedad peruana (urbana, estudiantil, intelectual, etcétera) bajo el lema de “la selva no se vende”; además la dirigencia fue criminalizada con juicios que aún se desarrollan. En este contexto, el presidente de la organización indígena (Aidesep) formula la propuesta de la Vida Plena Amazónica como alternativa, la cual es recogida por la Coica, también presidida por un dirigente de la Amazonia peruana.

Al igual que los pueblos andinos, los amazónicos definen la Vida Plena en relación con sus territorios, los conocimientos ancestrales, la interculturalidad y la espiritualidad; además consideran el diálogo de saberes como la base para construir un mundo en paz:

Saber lo que somos, para poder defenderlo, con nuestra cosmovisión de que la Vida Plena solo es entendible, unida a los territorios, respirando y viviendo debajo de los árboles, con el agua y la naturaleza libres; escuchando a los abuelos, abuelas y las montañas; manejando la intraculturalidad en nuestros pueblos y la interculturalidad con diálogo de saberes con todas las sociedades del mundo; abriendo círculos de palabra para retomar el verdadero aprendizaje, volviendo a los espíritus de las selvas para encontrar la alegría de la paz interior y mantener el orgullo de saber quiénes somos (II Cumbre Amazónica de diciembre de 2013).

La Coica asume la Vida Plena como el modo de vida amazónico con abundancia, en armonía con la naturaleza, con seguridad jurídica sobre sus territorios y el respeto a los sistemas de gestión y gobernanza en los diversos aspectos de la existencia (personal, comunitaria, económica y espiritual).

De esta manera la agenda institucional ha incorporado el Buen Vivir amazónico como una estrategia de gestión ante la comunidad internacional, poniendo en valor los conocimientos y las prácticas ancestrales que han permitido conservar la biodiversidad de la selva, para convertirla en una alternativa de mitigación de los impactos del cambio climático (ejemplo, COP20 en Lima³² en diciembre de 2014). En esta Cumbre por primera vez con respecto a las diecinueve versiones anteriores se incluye un pabellón indígena que visibiliza el aporte de los pueblos en la conservación de la selva amazónica, por tanto, en la búsqueda de alternativas para la “salvación del planeta”, y permite su inserción en los debates sobre el futuro del clima.

Para fundamentar la Vida Plena, la Coica ha acudido a consultores que han recogido los conceptos del manejo holístico del territorio (espiritual, cultural, personal, familiar y comunitario), de la armonía con la naturaleza y sus relaciones de interdependencia, del diálogo intercultural, de la salud y la educación intercultural; además de los principios de honestidad, solidaridad y reciprocidad. También han aportado otros conceptos no estrictamente indígenas como el de la equidad de género y generacional o la innovación, como la capacidad de incorporar los adelantos de la humanidad (Coica, 2014).

³² La Coica desarrolla una estrategia de gestión en incidencia en la Cumbre de las Partes de la Conferencia de Cambio Climático de Lima (COP20), para hacer visible las propuestas de la Vida Plena Amazónica.

c. Consejo Indígena de Centroamérica

En cuanto al CICA, el Buen Vivir ha tenido dos vertientes: por una parte, ha permitido aportar en la conceptualización como paradigma alternativo al desarrollo occidental (Rojas, D., 2009) y, por otra, ha contribuido a profundizar en el conocimiento de los modos de vida de los pueblos de la región (CICA, 2008 y 2010). De esta manera el Buen Vivir cumple una doble función, pues por una parte es estrategia de resistencia al desarrollismo, y por otra, apunta al fortalecimiento interno de los pueblos mediante la recuperación de los saberes ancestrales y las prácticas de gestión comunitaria.

Puesto que el concepto del Buen Vivir requiere del fortalecimiento de la cultura y de la identidad de los pueblos, el CICA acude al *Balu Wala*, como una estrategia metodológica de investigación-acción-participación, que permita construir los Planes Indígenas de Desarrollo Comunitario (Pidco), según la visión de cada uno de ellos y su propia naturaleza histórica (Figura 2.5). Además se tienen en cuenta aspectos esenciales en la relación con la naturaleza, como la gestión del territorio (biodiversidad, agua, etcétera) y la incidencia política (governabilidad, sabiduría, conocimientos, etcétera), articulados con la espiritualidad.

Según el dirigente indígena Donald Rojas, el Buen Vivir para los pueblos centroamericanos también se define en torno a la armonía, el respeto y el equilibrio en las relaciones entre el universo, la naturaleza y la humanidad, con una ética basada en el comunitarismo, el consenso, el diálogo, el respeto y la aplicación de los sistemas de derecho consuetudinario (Rojas, D., 2009). De esta manera, el Buen Vivir se concibe desde la articulación de la naturaleza, el ser humano (la humanidad) y el universo, en las distintas expresiones de la gestión política la relación con el territorio y la espiritualidad, como el autor lo ilustra en la Figura 2.5.

Figura 2.5 Estrategia del Buen Vivir según el CICA



Fuente: Rojas, D. (2009).

Los puntos comunes con el discurso andino amazónico del Buen Vivir son la recurrente referencia a la visión de los ancestros como la base epistemológica indígena, la complementariedad, relación con la Madre Tierra, la conectividad de la vida y la identificación del territorio como el espacio tiempo en el que se desarrollan las relaciones sociales, culturales y económicas en armonía con la naturaleza; además donde las comunidades y las empresas productivas establecen relaciones armónicas y equilibradas. También incorpora principios como el pluralismo, la identidad, la equidad-igualdad, la consulta-consenso, el cumplimiento de los compromisos (valor de la palabra), la gestión comunitaria y la autogestión.

d. Fondo Indígena

El Fondo Indígena incorpora el Buen Vivir en su programa de desarrollo con identidad, como resultado de la articulación del trabajo de intelectuales y organizaciones indígenas afiliadas (por ejemplo, con los aportes de David Choquehuanca, representante al Foro por Bolivia). Aunque el Fondo tiene algunas publicaciones relacionadas con el Buen Vivir (Tabla 2.5), y cuenta con la Universidad Indígena Intercultural (UII), no parecen tener una línea clara de desarrollo conceptual y visibilización del concepto. No obstante, el Fondo aporta a la sistematización de experiencias de gestión indígena, en las que el Buen Vivir se entiende como la búsqueda de conceptos alternativos a la concepción occidental del desarrollo, con la identificación de casos emblemáticos en Latinoamérica (en Centroamérica, Colombia, Costa Rica, Ecuador y Guatemala³³).

Además en 2010 publica el trabajo de la Conamaq sobre *La chakana, el Vivir Bien y el ejercicio de autoridad chacha-warmi*; en 2012 difunde una publicación sobre los cuestionamientos del mundo indígena sobre la diferencia entre la retórica y los hechos en el tema del Buen Vivir en los Andes y también publica el *Sistema para el monitoreo de la protección de los derechos y la promoción del buen vivir de los pueblos indígenas*, como un manual para su aplicación.

³³ Entre ellos el Plan de Vida de la Asociación de Cabildos Juan Tama, en la región Andina de Colombia, cuyo proceso de resistencia se ha centrado en la defensa de la tierra, la autonomía (gobierno, autoridades y justicia indígena); el proceso de recuperación de la identidad étnica y cultural del pueblo *kankuamo* (de la Sierra Nevada de Santa Marta, en Colombia), que sufre una intensa colonización, incluso pierde el manejo de la lengua indígena, pero que inicia una “re-etnificación” a través del Ordenamiento Territorial y de la recuperación de los saberes ancestrales, con el apoyo de los *mamos* (autoridades tradicionales); y un proyecto alternativo liderado por una organización indígena *maya* de Guatemala, que acompaña procesos comunitarios de reivindicación y fortalecimiento de la cultura y la identidad. Además retoma las experiencias de participación de la Mesa Nacional Indígena de Costa Rica en el Proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas y del proceso de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en Ecuador (Fondo Indígena, 2008).

2.3.4 Movimiento indígena continental

Puesto que las organizaciones indígenas que han asumido la difusión del Buen Vivir son las de carácter regional (Coica, CAOI y CICA), las cumbres indígenas continentales³⁴ en las que confluyen y han sido los espacios en los que se ha consolidado este paradigma, como parte esencial del discurso indígena del siglo XXI. Es así como en las declaraciones de las Cumbres de los Pueblos Indígenas del *Abya Yala* se ha ido incorporando el Buen Vivir, como alternativa al capitalismo y estrategia de resistencia al extractivismo.

En la Cumbre de Puno de 2009 en Perú, se hace visible la importancia del Buen Vivir para el movimiento indígena, pues directamente se incluye en el título de la convocatoria “Estados Plurinacionales y en Buen Vivir”, y entre sus objetivos se propone como estrategia de construcción de poder que responda a la crisis civilizatoria planetaria. Así en la declaración final los indígenas asumen el reto de ofrecer una “alternativa de vida frente a la civilización de la muerte”, que significa el paradigma occidental, con base en los conocimientos ancestrales y la resistencia indígena que ha logrado la preservación de las instituciones comunales, siendo el Buen Vivir:

Una alternativa, recogiendo nuestras raíces para proyectarnos al futuro, con nuestros principios y prácticas de equilibrio entre los hombres, las mujeres, Madre Tierra, espiritualidades, culturas y pueblos, que denominamos Buen Vivir/Vivir Bien. Una diversidad de miles de civilizaciones con más de 40 mil años de historia que fueron invadidas y colonizadas por quienes, apenas cinco siglos después, nos están llevando al suicidio planetario. Defender la soberanía alimentaria, priorizando los cultivos nativos, el consumo interno y las economías comunitarias. Mandato para que nuestras organizaciones profundicen nuestras estrategias Buen Vivir y las ejerciten desde nuestros gobiernos comunitarios (Declaración de *Mama Quta Titikaka*, 2009).

En la cumbre preparatoria de Puno, se destaca que el Buen Vivir constituía una alternativa no solo para el conjunto de la humanidad sino especialmente para los pueblos amenazados por la pérdida de sus derechos.

Queremos tener un buen vivir, para nosotros y nuestros hijos. Eso implica vivir en equilibrio con la *ñuke mapu/pachamama/kainga*, y para eso, necesitamos recobrar nuestras tradiciones, reivindicar los derechos indígenas, vivir en la sabiduría, el conocimiento y la lengua, así como tener autonomía y libre determinación (Declaración de Temuko, 2009).

³⁴ Las cinco Cumbres Continentales se han realizado en lugares emblemáticos para los pueblos del *Abya Yala*, así: *Teotihuacan* (México, 2000), *Kito* (Ecuador, 2004), *Iximche'* (Guatemala, 2007), Puno (Perú, 2009) y Resguardo de la María –Piendamó (Colombia, 2013).

En la V Cumbre continental de los pueblos indígenas del *Abya Yala*, en Piendamó (Cauca, Colombia), en noviembre de 2013, se retoma el Buen Vivir, como estrategia de resistencia de los territorios y como una alternativa viable desde el trabajo colectivo (*minga o minka*).

Los pueblos indígenas del continente nos reafirmamos en la resistencia contra todas las formas de exclusión, invisibilización y saqueo de nuestros territorios, y convocamos a los movimientos sociales a articularnos en una minga por la Vida y el Buen Vivir (Convocatoria Cumbre de noviembre de 2013).

Como avance político en la construcción del Buen Vivir, las organizaciones participantes en la V Cumbre coinciden en la necesidad de articular las propuestas y las demandas que permitan sustentar la existencia de este paradigma civilizatorio; así como de defender los derechos indígenas y de la Madre Tierra. Por ello, el Buen Vivir se constituye en alternativa de vida armónica.

Así mismo identifican los retos del movimiento indígena para hacer viable el Buen Vivir como un paradigma realmente alternativo, siendo la construcción de la economía comunitaria un eje esencial para responder al capitalismo y el posneoliberalismo. Para ello apuestan por la construcción de los Planes de Vida, incorporando el Buen Vivir como el referente esencial y base para el fortalecimiento de temas relevantes como las economías indígenas (cooperativas, trueques, ferias y mercados comunitarios); la soberanía alimentaria (recuperación de semillas); la recuperación de saberes de abuelos y abuelas) y de articular el trabajo y conocimientos en los niveles intercomunitario e interregional (Declaración de La María, 2013).

Si bien las cumbres continentales han sido el escenario natural para el fortalecimiento de los discursos del Buen Vivir en el movimiento indígena, en el ámbito externo han sido esenciales la participación de la dirigencia en espacios internacionales como los Foros Sociales Mundiales, en especial el de 2011; y en las Conferencias de las Partes de las Cumbres de Cambio Climático, con un Pabellón Indígena en Lima (2014). Lo cierto es que a partir de la inclusión del *sumak kawsay-suma qamaña* en las cartas constitucionales de Ecuador y Bolivia (2008 y 2009, respectivamente), ambos conceptos han sido considerados en los debates sobre el desarrollo y han dado lugar a su estudio en tanto propuestas sustentadas en otras epistemologías.

Conclusiones

El *sumak kawsay-suma qamaña* es una propuesta del mundo indígena que ha sido sistematizada de forma dispersa y en distintos momentos, por diversos actores como los intelectuales indígenas contemporáneos, teólogos de la liberación, activistas de ONG e investigadores que

recuperan las bases filosóficas y epistemológicas que sustentan este pensamiento ancestral. Del seguimiento al concepto puede concluirse que, aunque la formulación del Buen Vivir-Vivir Bien como paradigma de los pueblos indígenas se realiza a inicios del siglo XXI, al menos desde el siglo XVII existen textos que dan cuenta de la existencia de una forma de vida diferenciada sobre el pensamiento occidental. Además, esta filosofía pervive en la memoria oral y simbólica de los pueblos originarios del *Abya Yala*, a través de relatos, mitos, etcétera.

Respecto al pensamiento andino amazónico, en las crónicas del indio Guamán de Poma se encuentra la primera referencia al Buen Gobierno indígena (1615), como otra perspectiva filosófica de la vida y sobre todo de la gestión territorial, expresada además en una visión gráfica (dibujos), que permite profundizar en aspectos esenciales que se pierden en la traducción a la escritura occidental. Sin embargo, es hasta finales del siglo XX cuando el mundo indígena se interesa por la sistematización de sus modelos y formas de vida, en un proceso paralelo de organización política y, en el caso ecuatoriano, sobre la formulación de propuestas como la del Sistema de Educación Bilingüe Intercultural.

Aunque en algunos textos se cuestiona la formulación del *suma qamaña* como el Vivir Bien que representa una filosofía de vida indígena (Spedding, 2010), existen suficientes bases documentales (escritas, orales, simbólicas) que ratifican la existencia de este planteamiento filosófico en los pueblos indígenas. En particular los trabajos de Albó, Medina, Rengifo, Torrez y Yampara, permiten concluir que no se trata de una invención contemporánea del indio en Bolivia; sino que es la sistematización de un pensamiento (episteme) expresado en una forma de ser y vivir característica de los pueblos originarios de los Andes y la Amazonia, que también se encuentra en otras cosmovisiones del *Abya Yala*. No obstante, tampoco puede desconocerse el paso de más de cinco siglos de contacto entre el mundo occidental y el indígena, que han dado lugar a algunos mestizajes que despojan de su contenido esencial a las prácticas y filosofías indianistas del Vivir Bien, como en el caso de los indígenas campesinos cocaleros del lugar de referencia y análisis de Spedding, quien además reconoce su poca afinidad con los planteamientos “místicos” ajenos a la racionalidad positivista occidental.

Así mismo, el mestizaje y la colonización han dado lugar a interpretaciones o incorporaciones que hacen más compleja la comprensión del *suma qamaña-sumak kawsay*, con debates como los del verdadero origen de los principios éticos andinos del *ama sua, ama llulla, ama quella*. Pese a ello, puede decirse que existe una formulación filosófica propia de estos pueblos, que incluso tienen la capacidad de resignificar las palabras pues aun siendo estos valores una

introducción de los evangelizadores, en el mundo indígena contemporáneo cobran significado para sancionar la corrupción, el incumplimiento de la palabra y el vivir de trabajo ajeno, como prácticas especialmente evidentes en los políticos.

Por otro lado, desde Occidente se plantean dudas respecto a la idealización del *sumak kawsay-suma qamaña*, asunto posible desde el desconocimiento de la historia de la colonización y la transformación de las comunidades indígenas campesinas, pero desde esta misma perspectiva debería darse la posibilidad de “desidealizar” al mundo occidental que ha desconocido la existencia de este y otros paradigmas. Por supuesto no se trata de tener una visión romántica del *ayllu* precolombino (Viola, 2014), sino de tener la capacidad de aceptar la posibilidad de la pervivencia de prácticas que sustentan la filosofía del *suma qamaña-sumak kawsay*; como la reciprocidad practicada en la celebración de la vida o la espiritualidad cotidiana expresada en las relaciones con la naturaleza.

Desde esta perspectiva, los pueblos indígenas han persistido en su lucha por el reconocimiento de su otredad. Así en Bolivia y Ecuador avanzan en procesos similares de reivindicación política y cultural, que derivan en la necesidad de formular propuestas alternativas que confluyen en la reivindicación del Buen Vivir-Vivir Bien, como su modelo de vida. Si bien se trata de una propuesta para el cambio de paradigma o *Pachakuti*, esta se constituye también en una estrategia de resistencia ante la colonización y el extractivismo en sus territorios.

En este contexto se ha consolidado un discurso indianista, con la emergencia de intelectuales indígenas y el aporte de organizaciones que han contribuido a la recuperación y la sistematización del pensamiento ancestral andino amazónico, que sustenta las nuevas propuestas posneoliberales. Entre la intelectualidad indígena se tienen a figuras históricas del movimiento indígena que han contribuido en este proceso, como Banca Chancosa, Luis Macas y Nina Pacari en Ecuador; y Simón Yampara, en Bolivia. Así mismo han emergido otros autores, aún no suficientemente visibilizados como Ariruma Kowii, Yuri Guandinango y el propio pueblo de Sarayaku, que tiene la particularidad de mantener el carácter colectivo de sus publicaciones, así como su propia resistencia a la colonización de sus territorios y culturas.

Respecto a las organizaciones indígenas, en el contexto de la presión neoliberal y neoextractivista en la primera década del siglo XXI, se crean instancias de articulación como la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), que ha contribuido con la difusión del pensamiento andino posneoliberal, con trabajos como el de Fernando Huanacuni,

quien sistematiza el Buen Vivir desde una perspectiva política regional. Además surgen organizaciones para la resistencia y defensa de los derechos indígenas, como respuesta a las nuevas formas de extractivismo (neoextractivismo), por ejemplo contra la biopiratería que se introduce a finales de los años 1990 e inicios de 2000, con el intento de patentar la planta de la *ayahuasca*.

Por otra parte, llama la atención las escasas o nulas referencias de las organizaciones indígenas de Ecuador y Bolivia (Conaie, Cidob, Ecuarunari, etcétera) en la sistematización y profundización del *sumak kawsay-suma qamaña*, quizás por la dinámica generada por los procesos posconstituyente que se analiza en capítulos posteriores. De la misma manera, se observa una disminución en la difusión de trabajos sobre la intelectualidad indígena en los últimos años; aunque entre 2009 y 2012 logran visibilizar el pensamiento del Buen Vivir- Vivir Bien como paradigma de los pueblos indígenas.

No obstante el posicionamiento del *sumak kawsay-suma qamaña* en los debates nacionales e internacionales, llama la atención la distancia que existe entre las elaboraciones conceptuales de la intelectualidad indígena y la realidad en las comunidades que luchan por la pervivencia en medio de una mayor presión por la incorporación de sus culturas y territorios a las dinámicas neoextractivistas contemporáneas. En el caso de los Andes y de la Amazonia, la amenaza por la creciente demanda de agua y minerales, así como la expansión territorial para la incorporación de monocultivos y la construcción de infraestructuras, hacen que el Buen Vivir- Vivir Bien esté amenazado por la desaparición de los valores comunitarios y por la débil difusión de sus contenidos políticos y epistemológicos incluso dentro del propio mundo indígena.