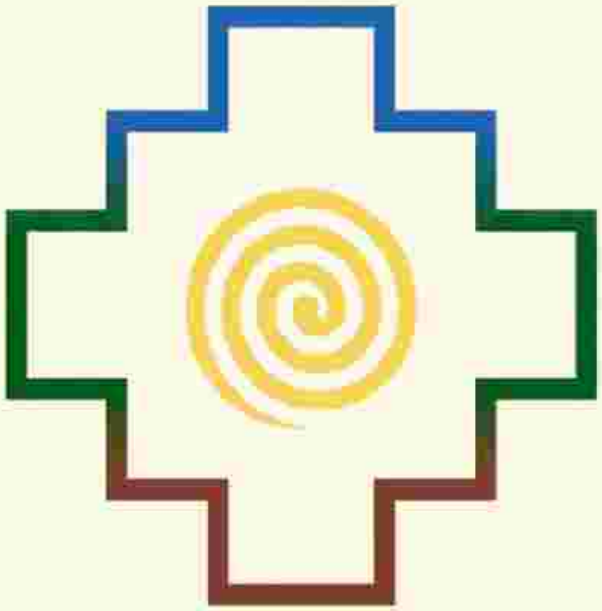
Teoría y práctica del Buen Vivir

Orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales

EL CASO DE ECUADOR



Adriana Rodríguez Salazar

EDICIÓN CONMEMORATIVA

2016-2026

Teoría y práctica del Buen Vivir
Orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador.
Edición conmemorativa del décimo aniversario. 2016-2026

MEMORIA ACADÉMICA

Esta edición conmemorativa reproduce la tesis doctoral defendida por la autora en la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU), bajo la dirección del Dr. Koldo Unceta Satrústegui. Calificación: *Cum Laude*.

CITA SUGERIDA

Rodríguez Salazar, A. (2026). *Teoría y práctica del Buen Vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador.* Edición conmemorativa.
Ediciones Filosofía del Buen Vivir. https://doi.org/10.5281/zenodo.17593168

CONOCIMIENTO ABIERTO

Licencia Creative Commons BY–NC–ND
Esta obra es de acceso abierto. Si deseas difundirla, comparte el enlace de descarga desde la página oficial para favorecer el acceso a la versión más actualizada y mantener ese espacio vivo. http://www.filosofiadelbuenvivir.com/libro

DATOS EDITORIALES

© Adriana Rodríguez Salazar · 2026
ISBN: 978-84-09-90380-1
DOI: 10.5281/zenodo.17593168

NOTA SOBRE EL USO DE INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Para esta edición se utilizaron herramientas de inteligencia artificial para la revisión de datos, la actualización de fuentes y la incorporación de elementos iconográficos, siempre bajo la supervisión directa de la autora. Estas herramientas solo se emplearon en tareas de edición y diseño; el contenido, los criterios y la autoría intelectual corresponden a la autora.

Contenido

Prólogo de Koldo Unceta Satrústegui I
Como el agua, de Federica Falancia III
Nota de la autora V
Cómo leer este libro VI
Resumen VII

Presentación de la investigación 1
I. Objetivos e hipótesis 2
II. Metodología 3
III. Estructura y contenido 4

Capítulo 1. Pensamiento indígena y resistencias a la colonización 6
1.1 Ubicación de lo andino amazónico 6
1.1.1 El poblamiento de los Andes 8
1.1.2 Pobladores contemporáneos 11
1.2 Pensamiento andino-amazónico 12
1.2.1 Precisiones conceptuales y punto de partida 12
1.2.2 Principios del pensamiento andino 14
1.2.3 Lógica andina 17
1.2.4 Reciprocidad y comunidad 23
1.2.5 Síntesis de la cosmovisión andina 25
1.3 Resistencias a la colonización y al modo de vida occidental 31
1.3.1 Mitos del Descubrimiento y origen de la colonización 31
1.3.2 Independencias y la continuidad del colonialismo 35
1.3.3 Estados Nacionales y desarrollismo 38
1.3.4 Neoliberalismo, nueva fase de la resistencia 50
1.4 Conclusiones sobre el pensamiento propio y la resistencia 62

Capítulo 2. La propuesta indígena del Buen Vivir 65
2.1 Construcción política y filosófica del Buen Vivir indígena 65
2.1.1 Orígenes del Buen Vivir 67
2.1.2 *Sumak kawsay* en Ecuador 68
2.1.3 *Suma qamaña* y *ñande reko* en Bolivia 74
2.2 Conceptualización indígena del *sumak kawsay* y *suma qamaña* 79
2.2.1 Definiciones del *sumak kawsay* y el *suma qamaña* 81
2.2.2 Otras definiciones indígenas del Buen Vivir 84
2.2.3 Filosofía del *sumak kawsay* y *suma qamaña* 86
2.2.4 Principios filosóficos 88
2.2.5 Claves conceptuales 92
2.3 Sistematización y difusión del Buen Vivir 99
2.3.1 Intelectualidad indígena 99
2.3.2 Autores indigenistas 100
2.3.3 Organizaciones indígenas 102
2.3.4 Movimiento indígena continental 108
2.4 Conclusiones sobre la propuesta indígena del Buen Vivir 109

Capítulo 3. El Buen Vivir en los debates sobre el desarrollo 112
3.1 La crítica del desarrollo y su confluencia con el Buen Vivir 112
3.1.1 Crítica a la modernidad y el desarrollo desde los pueblos indígenas 113
3.1.2 Críticas al desarrollo desde Occidente 118
3.1.3 Crítica al modelo neoliberal en Latinoamérica 121
3.1.4 Confluencias e inserción del Buen Vivir en los debates del desarrollo 124

3.2 El Buen Vivir en los discursos del posdesarrollo ... 127
3.2.1 Las interpretaciones del Buen Vivir desde el Posdesarrollo ... 129
3.2.2 Tratamiento de algunos conceptos básicos ... 131
3.2.3 Principales autores del postdesarrollo y el Buen Vivir ... 135
3.2.4 Presencia del Buen Vivir en los movimientos sociales ... 137
3.2.5 Síntesis sobre el Buen Vivir en clave "posdesarrollista" ... 138
3.3 El Buen Vivir desde el neodesarrollismo ... 139
3.3.1 El nuevo desarrollismo latinoamericano del siglo XXI ... 142
3.3.2 Las interpretaciones del Buen Vivir en clave neodesarrollista ... 148
3.3.3 Tratamiento de algunos conceptos básicos ... 150
3.3.4 Principales autores del neodesarrollismo y el Buen Vivir ... 154
3.3.5 Síntesis sobre el Buen Vivir "neodesarrollista" ... 156
3.4 Conclusiones sobre el Buen Vivir y el postdesarrollo ... 158

Capítulo 4. El Buen Vivir en sus propuestas prácticas: caso de Ecuador ... 162

4.1 Antecedentes ... 162
4.1.1 Revoluciones y búsquedas del desarrollo en Ecuador ... 162
4.1.2 Modelo neoliberal, inestabilidad política y protesta social ... 164
4.1.3 Revolución Ciudadana y el Movimiento Alianza PAIS ... 167
4.2 El Buen Vivir y la Constitución de Montecristi ... 172
4.2.1 Proceso Constituyente ... 172
4.2.2 La Constitución de 2008 ... 176
4.3 El Buen Vivir y la planificación del desarrollo ... 188
4.3.1 El punto de partida: Plan para la Revolución Ciudadana, 2007-2010 ... 188
4.3.2 Plan Nacional de Desarrollo. Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013 ... 192
4.3.3 Plan Nacional para el Buen Vivir, 2013-2017 ... 197
4.3.4 El impulso neodesarrollista regional en la planificación nacional ... 201
4.4 Neodesarrollismo ecuatoriano *versus* el Buen Vivir ... 206
4.4.1 Estado regulador, neoinstitucionalidad y convergencia normativa ... 207
4.4.2 Neoextractivismo ... 213
4.4.3 Grandes infraestructuras ... 224
4.4.4 Autoritarismo y criminalización de la protesta social ... 227
4.5 Resistencias y defensa del Buen Vivir ... 232
4.5.1 Resistencia indígena: caso Sarayaku ... 235
4.5.2 Resistencia indígena-campesina: caso *Kimsakocha* ... 241
4.5.3 Resistencia mixta: Intag ... 246
4.5.4 Resistencia Ecologista: YASunidos, caso Yasuní ... 252
4.6 Conclusiones sobre el caso de Ecuador ... 258

Capítulo 5. Conclusiones y epílogo ... 263

Cierre conmemorativo y horizonte abierto ... 275

Glosario de términos *quechua, aymara* y de otras lenguas originarias ... 277
Glosario temático ... 283
Glosario de siglas y acrónimos ... 291
Bibliografía ... 296

Semblanza de la autora

Índice de cuadros y tablas

Cuadro 1.1 Población y pueblos indígenas de los países andinos 11
Tabla 1. 1 Comparación entre el pensamiento andino amazónico y el occidental 29
Tabla 1.2 Autores de la Teoría de la Dependencia 40
Tabla 1.3 Autores de la Teología de la Liberación 42
Tabla 1.4 Autores del indigenismo 43
Tabla 1.5 Movilizaciones indígenas en Ecuador, 1990-2006 53
Tabla 1.6 Movilizaciones en Bolivia, 1990-2005 55
Tabla 2.1 Autores indianistas del sumak kawsay en Ecuador 74
Tabla 2.2 Autores indianistas del suma qamaña y sumak kawsay en Bolivia 79
Tabla 2.3 Autores indianistas del sumak kawsay y suma qamaña 99
Tabla 2.4 Autores indigenistas que aportan a la construcción del Buen Vivir 101
Tabla 2.5 Aportes de las organizaciones indígenas a la conceptualización del Buen Vivir 103
Tabla 3.1. Comparación entre paradigma occidental y andino amazónico 115
Tabla 3.2 Crítica indígena al desarrollo y sus consecuencias 116
Tabla 3.3 Síntesis de problemas del desarrollo 128
Tabla 3.4 Autores del posdesarrollo y el Buen Vivir 136
Tabla 3.5 Diferencias entre Mal Vivir y Buen Vivir 139
Tabla 3.6 Principales modelos de desarrollo en América Latina 140
Tabla 3.7. Características del neodesarrollismo según Katz, Lamberti y Svampa 147
Tabla 3.8 Autores del neodesarrollismo y el socialismo del Buen Vivir 155
Tabla 4.1 Ajustes a las Cartas de Intención con el FMI en Ecuador 164
Tabla 4.2 Presidentes y Gobiernos del Ecuador, 1996-2007 165
Tabla 4.3 Estructura de la Constitución de Ecuador 177
Tabla 4.4 El Régimen de Desarrollo en la Constitución de 2008 184
Tabla 4.5. Objetivos del Régimen de Desarrollo en la Constitución de 2008 184
Tabla 4.6 El Régimen del Buen Vivir en la Constitución de 2008 186
Tabla 4.7 Objetivos del Plan Nacional de Desarrollo, 2007-2010 191
Tabla 4.8 Temas de la Estrategia Territorial Nacional, PND 2009-2013 195
Tabla 4.9 Ejes y objetivos del Plan Nacional del Buen Vivir, 2013-2017 200
Tabla 4.10 Lineamientos del Plan Nacional de Desarrollo para el Buen Vivir 2009-2013 205
Tabla 4.11 Nueva institucionalidad de la Revolución Ciudadana: ministerios 207
Tabla 4.12 Convergencia normativa que favorecen el neoextractivismo 210
Tabla 4.13 Códigos Orgánicos para el Cambio de la Matriz Productiva 211
Tabla 4.14 Proyectos petroleros considerados en los EID Amazonia-Iirsa 218
Tabla 4.15 Proyectos mineros estratégicos articulados a ejes de desarrollo Iirsa 221
Tabla 4.16 Proyectos mineros considerados en el Plan de Sectores Estratégicos 222
Tabla 4.17 Grandes proyectos hidroeléctricos considerados en los EID-Iirsa 226
Tabla 4.18 Normas que regulan la información y criminalizan la protesta 228
Tabla 4.19 Control de la libertad de prensa, expresión e investigación 228
Tabla 4.20 Judicialización de dirigentes 229
Tabla 4.21 Criminalización de la protesta 231
Tabla 4.22 Cronología de la resistencia en Sarayaku, 1999-2005 237
Tabla 4.23 Conflictos con el Estado por el caso Kimsacocha 243
Tabla 4.24 Conflictos entre el Estado y la comunidad: caso Intag 250
Tabla 4.25 Hechos a partir de la liquidación de la iniciativa Yasuní ITT, 2013 255
Tabla 4.26 Recogida de firmas y la resistencia por la defensa del Yasuní, 2014 256

Índice de diagramas

Diagrama 2.1. Pachakuti: retorno al equilibrio y la armonía 66
Diagrama 2.2 Evolución del sumak kawsay en Ecuador, Siglo XXI 69
Diagrama 2.3 Evolución del suma qamaña en Bolivia 75
Diagrama 3.1. Movimientos indígenas campesinos y refundación del Estado 122
Diagrama 3.2 Propuestas posneoliberales de la nueva izquierda latinoamericana 123
Diagrama 3.3. Confluencias en el Buen Vivir como propuesta alternativa 125
Diagrama 3.4. Vertientes conceptuales hacia el Buen Vivir 126
Diagrama 3.5 Modelos desarrollo en Latinoamérica y confluencias con el neodesarrollismo 144
Diagrama 3.6 Giro neodesarrollista de gobiernos progresistas en Suramérica 146
Diagrama 4.1 Modelos de Desarrollo en Ecuador hasta 2006 163
Diagrama 4.2 Ruta de la Revolución Ciudadana y la Asamblea Constituyente 171
Diagrama 4.3 Dicotomía entre Regímenes de Desarrollo y del Buen Vivir 187
Diagrama 4.4 Ubicación del Plan de Desarrollo, 2007-2010 189
Diagrama 4.5 Dimensiones, principios y estrategias de cambio del PND, 2007-2010 190
Diagrama 4.6 Estrategias de cambio del Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013 193
Diagrama 4.7 Ruta de la resistencia a la Revolución Ciudadana, 2009-2015 233

Índice de figuras y gráficos

Figura 1.1 Las tres pachas de la cosmovisión andina 21
Figura 1.2 Dibujo del Altar Mayor de Qorinkancha y el simbolismo del universo como casa. 26
Figura 1.3 Chakana o Cruz Andina 28
Figura 1.4 La chakana como calendario: ciclos de la pacha 29
Figura 2.1. Dualidad complementaria, tres mundos y ayni en la chakana 87
Figura 2.2 Calendario Andino: ciclos vitales para la Vida Plena 88
Figura 2.3 Principios filosóficos andinos en la chakana 89
Figura 2.4 Kawsay como centro de la chakana 91
Figura 2.5 Estrategia del Buen Vivir según el CICA 107
Gráfico 4.1 Exportaciones de Ecuador, 2004-2014 215
Gráfico 4.2 Crecimiento de las exportaciones petroleras, 2004-2014 217
Gráfico 4.3 Inversión extranjera por ramas de actividad económica, 2004-2014 220
Figura 4.1 Principios de la Vida Plena, Pueblo Sarayaku 240

Índice de mapas

Mapa 1.1 Tawantinsuyo o Imperio Inca 10
Mapa 3.1 Giro a la izquierda en Latinoamérica, 2008 140
Mapa 4.1 Expresión gráfica de la Estrategia Nacional Territorial 196
Mapa 4.2 Iirsa Eje Andino y grupos de proyectos 203
Mapa 4.3 Iirsa Eje Amazonas y grupos de proyectos 204
Mapa 4.4 Población y ríos susceptibles de afectación por el Proyecto Quimsacocha 242
Mapa 4.5 Territorio del Parque Nacional Yasuní, pueblos aislados y bloques petroleros 253

En recuerdo de:

Lucindo Domincó, líder de la nación emberá, asesinado mientras resistía al desarrollo en forma de hidroeléctrica en su territorio.

Edilberto Imbachí, del pueblo inga, persistente crítico de la institucionalidad, asesinado cuando luchaba contra los impactos de la industria petrolera en la Amazonia.

Mao-be, portavoz de los *nukak maku*, pueblo nómada y en aislamiento voluntario de la Amazonia, quien se suicidó ante la impotencia de no poder detener la colonización de su territorio y con ella, la extinción de la forma de vida de su gente.

Berta Isabel Cáceres Flores, líder indígena del pueblo lenca, feminista y activista defensora de la naturaleza y los derechos humanos, luchaba contra un proyecto hidroeléctrico y fue asesinada pese a sus llamados de protección de su derecho a la vida.

Este documento se inspira en:

Las gentes de Dayuma, Intag, Kimsacocha, Sarayaku, Tipnis, Tundayme, YASunidos y demás rincones del planeta en los que continúa la resistencia anticolonial y se persiste en la defensa y la recuperación del Buen Vivir.

Los soñadores y las soñadoras que creyeron en las promesas de la revolución y que continúan resistiendo al despojo, incluso el de los sueños.

Los abuelos y las abuelas que con sus cantos, relatos y ceremonias trabajan por la sanación del corazón de la tierra.

Este trabajo pertenece a los pueblos originarios del *Abya Yala* y a todos aquellos que han resistido durante siglos de oscuridad, haciendo posible que pervivan los conocimientos que inspiran la construcción de la Vida Plena en el inicio del espacio tiempo anunciado como un *Pachacuti* de luz.



En memoria de

Javier Lajo, Gustavo Esteva y Mario Unda.
Los taitas Querubín Queta y Diomedes Díaz, y la abuela María Toiqueima.

Y de quienes partieron dejando su huella de conocimiento, sabiduría y resistencia al malvivir, con el canto y las palabras bonitas que sanan la vida.

Su legado nutre e inspira el camino hacia el horizonte del Buen Vivir.

Agradecimientos

A las personas que han sido parte esencial del camino de investigación y redacción de la tesis, y a todas aquellas que me han acompañado, expreso mi gratitud por su apoyo incondicional.

En especial agradezco a los abuelos y a las abuelas del Amazonas y de los Andes, por sus enseñanzas. Al taita Querubín Queta y a la abuela María Toiquema, al taita Diomedes Díaz, a Sebastián Jansasoy, a la abuela Teresa Rayme, a Ñaupany Puma y a Tania Molina, por guiarme en las exploraciones diurnas, por la paciencia y las risas ante mi torpeza urbana, por sus cuidados en las noches de encantamiento, por hacerme partícipe de sus conocimientos, por acogerme como parte de su familia y por su vida de persistencia por recuperar y conservar los saberes de sus pueblos.

A tres mujeres imprescindibles en este camino, aunque no están en este plano, cuyo espíritu está presente en este trabajo: a Talía Álvarez, por haberme guiado en el Ecuador revolucionario, por compartir sus luchas y conocimientos mestizos, por llevarme por los caminos de la anaconda, por sus enseñanzas de ritos y poesías, por el corazón inmenso comprometido con la *Pachamama* y el amor profundo a nosotras las mujeres; a Emperatriz Cahuache, luchadora indígena incansable, amiga protectora, cómplice guerrera que amó a su pueblo y a su selva hasta el último de sus respiros; a Ana Lucía Herrera, por su confianza en vida para hacerme parte de la causa feminista y por la luz de su partida, que me impulsó a seguir caminando con la fuerza de su ejemplo.

A Fanny Zamudio, por la acogida inicial en su tierra serrana y el impulso final para cerrar este ciclo de búsquedas utópicas, por las complicidades y las discusiones que seguirán alimentando los sueños y construyendo las nuevas realidades que merecen nuestras tierras.

A Carolina Carrión, por su ejemplo de lucha en la montaña, protegiendo aguas, comunicando sabiduría a la infancia y dando vida a la resistencia contra la devastación de la naturaleza.

A Marcela Giraldo, por enseñarme a tejer palabras, por la revisión de estilo y los cuidados en la edición final de los textos.

A Gladys Giraldo, por su fuerza femenina, lucidez y sabios consejos en momentos de confusión, por acompañarnos a todas en la concreción de nuestros triunfos.

Por supuesto, al maestro Koldo Unceta por su sabiduría, por confiar en mí incluso cuando yo dudaba de mí misma, por el aliento permanente, por sus certeros comentarios y generosas reflexiones, por su amistad y porque sin su apoyo nada de esto habría sido posible.

A Zory, mi madre, por creer siempre en mí y por impulsarme en el aprendizaje permanente de la vida, por los cuidados y el aliento para hacer posibles mis sueños.

Y por supuesto, a mi compañero de vida Roberto, paciente e incondicional compañero que está siempre, que ha soportado mis desvelos y ausencias, por su comprensión, generosidad y lealtad, por animarme y confiar, y sobre todo por unirse conmigo en la construcción del Buen Vivir como práctica esencial de nuestro camino vital.

Prólogo de Koldo Unceta Satrústegui

No es fácil escribir sobre el Buen Vivir. Menos aún hacerlo con el rigor con el que Adriana Rodríguez escribió su tesis doctoral, convertida hoy felizmente en esta publicación que aquí se presenta. La dificultad de escribir con rigor sobre el Buen Vivir radica en la dualidad de un concepto que hunde sus raíces en la historia de los pueblos indígenas andinos y se convierte, al mismo tiempo, en referencia intelectual y política para aglutinar nuevas resistencias y nuevas propuestas planteadas en diversas sociedades del mundo, ya entrado el siglo XXI. Además, existen diferentes énfasis sobre los contenidos del Buen Vivir, que se concretan en distintas posiciones teóricas y praxis políticas, lo que complejiza aún más el análisis de un tema como este.

En efecto, la noción de Buen Vivir tiene que ver, antes que nada, con la cosmovisión de los pueblos andinos que, durante siglos, entendieron que la forma de organizar la vida debía tener como referencia la armonía individual y colectiva, y la comprensión de la naturaleza como ámbito esencial en el que se insertan las sociedades humanas.

Por su parte, la reivindicación contemporánea del Buen Vivir, expresada en los comienzos del siglo XXI, entronca con el descontento social respecto a las consecuencias del modelo neocolonial y extractivista impuesto en diversos países, y con el fuerte cuestionamiento intelectual y político respecto a las nociones convencionales de desarrollo, en el marco de las críticas postestructuralistas relativas a este concepto. En efecto, durante la primera década de este siglo, una fuerte corriente sacudió a la intelectualidad de los países andinos reivindicando la recuperación de principios, códigos y valores que en algunos lugares habían resistido y persistido durante más de quinientos años y que podían servir de base para el lanzamiento de nuevas propuestas emancipadoras en un horizonte postdesarrollista.

Es en este último contexto en el que hay que situar el formidable trabajo de Adriana Rodríguez, que se atrevió a indagar tanto en los orígenes del Buen Vivir como en la actualización contemporánea del mismo, y también en su aplicación práctica en contextos y luchas diversas, tratando de explicar cómo se planteó la construcción de nuevas utopías a partir de las prácticas sostenidas por los pueblos indígenas.

Por otra parte, como se explica en este trabajo, la noción de Buen Vivir no sólo ha formado parte sustancial de la elaboración teórica de propuestas que trascienden la lógica del desarrollo, sino que la misma vino a formar parte, entrado el siglo XXI, del propio debate político. Esto último se plasmó, por una parte, en las constituciones de Ecuador y de Bolivia de 2008 y 2009 respectivamente. Pero también tuvo una expresión en el caso de Ecuador, estudiado por Adriana, en los planes nacionales del Buen Vivir de 2009-2013 y 2013-2017. De esa manera, la noción de Buen Vivir sería reinterpretada mediante un discurso pragmático que finalmente acabaría por legitimar el neoextractivismo, echando por tierra los anhelos de avanzar en otra dirección que se habían depositado en el nuevo gobierno.

Sin embargo, y pese a ello, el Buen Vivir siguió inspirando la práctica de los movimientos indígenas a través de sus luchas de resistencia. Los casos estudiados por Adriana de Sarayaku, de Kimsakocha, de Intag o del Yasuní, con sus particularidades y sus diferencias, vinieron a expresar un rico crisol de una praxis desarrollada al margen de, o contra, la oficialidad.

A lo largo de los últimos años, y pese a la paulatina decadencia que las ideas del Buen Vivir han tenido en la política institucional, las mismas han seguido estando presentes en las luchas y las resistencias de los movimientos indígenas, a la vez que inspirando una variada práctica social a lo largo y ancho del mundo.

Así, el levantamiento indígena de octubre de 2019 en Ecuador se interpretó como un movimiento en defensa del Buen Vivir, como una lucha contra un modelo económico que priorizaba el pago de la deuda externa sobre el bienestar comunitario y el cuidado de la naturaleza. Y, de la misma forma, las luchas desarrolladas por distintos movimientos sociales en diversos países, desde una perspectiva de defensa de la equidad, la reciprocidad, la armonía y el respeto por la naturaleza, han sido también en muchos casos interpretadas desde la perspectiva del Buen Vivir o, si se prefiere, de los Buenos Vivires, expresando así la variedad de situaciones existentes.

En efecto, a pesar de haber pasado ya un tiempo desde aquel renacer contemporáneo del Buen Vivir en el mundo andino, las ideas asociadas a este concepto siguen inspirando la acción de diferentes movimientos sociales en unos y otros lugares, en las luchas de oposición al crecimiento económico desmedido, al individualismo rampante y a la destrucción de la naturaleza.

El Buen Vivir sigue siendo inspiración de muchas luchas porque representa la necesidad de un cambio profundo en la manera de entender el mundo, en un contexto de creciente deterioro de las condiciones de vida, no solo materiales, sino también espirituales, de gran parte de la humanidad. Hoy en día, la desigualdad, la guerra y la violación de los derechos humanos, la emergencia climática que amenaza el futuro colectivo, son manifestaciones de una situación global que nos recuerda día a día que el modelo en el que vivimos es indeseable a la par que inviable.

En este contexto, el Buen Vivir nos habla de un mundo diferente al que hoy conocemos, basado en la armonía, el equilibrio, la solidaridad y la reciprocidad, como ejes vertebradores de la sociedad frente a la competencia, el individualismo o la destrucción de los recursos. En medio del desorden global en que nos encontramos, en este mundo incierto e inestable en el que mucha gente busca referencias alternativas, el Buen Vivir aparece como esperanza de una relación más armónica de los seres humanos entre sí y con la naturaleza.

Recuperar la comunidad como referencia y recuperar la naturaleza, no como un medio a utilizar en provecho propio, sino como parte integrante de nuestra vida misma, constituyen retos a los que contribuye el magnífico trabajo de Adriana Rodríguez. Su lectura, que recomiendo vivamente, es de gran ayuda para comprender el largo viaje recorrido por la humanidad, desde las comunidades originarias de los Andes hasta las nuevas utopías que hoy se presentan ante nosotros.

Koldo Unceta Satrústegui es economista y catedrático de Economía Aplicada de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Fundador y primer director del Instituto Hegoa de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional, cuenta con una destacada trayectoria en el análisis de la economía mundial, las teorías del desarrollo y la cooperación internacional.

Autor de una prolífica obra con más de cuarenta publicaciones, entre sus libros destacan *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir. Debates e interrogantes* (2014) y *Más allá del crecimiento: debates sobre desarrollo y postdesarrollo* (2015). Investigador, maestro y amigo, conocedor de la realidad latinoamericana y de las luchas de sus pueblos. Sus aportes han sido fundamentales para cuestionar los límites del paradigma del crecimiento económico y visibilizar los horizontes del postdesarrollo y el Buen Vivir.

Como el agua, de Federica Falancia

Un día, mientras caminaba, recuerdo haber visto una hermosa casa de piedra encaramada entre el bosque y el río. Ansiaba poseerla, junto con toda la montaña... y me reí de mí misma. Los humanos tenemos un problema con la belleza. Queremos hacer algo con ella, apropiarnos de ella de alguna manera. Mi deseo de poseer los árboles, el río e incluso la montaña era ridículo. Los árboles y el río eran ajenos a mis pensamientos de conquista, y era evidente que no pertenecían a nadie más que a sí mismos. El significado de los derechos de propiedad, que había interiorizado, como imagino que muchos de nosotros en nuestra región, se me había presentado en toda su forma potencialmente violenta. Busqué respuestas a este sentimiento en el derecho ambiental, pero, francamente, bajo las mejores intenciones legislativas, encontré la misma violencia latente, una presunción evidente de superioridad humana sobre todo lo que no es humano. Me pregunté si habría personas que tuvieran una relación diferente con la naturaleza y, lo admito, comencé a rezar junto al río, con todo mi corazón, para poder conocer a esas personas.

Tiempo después, comencé a leer un libro voluminoso que aún no me había atrevido a abrir, pues mi formación jurídica esquemática me generaba resistencia y desconfianza hacia el título: Buen Vivir (*Sumak Kawsay,* en *kichwa*). Esto demuestra mi ignorancia y cómo los occidentales nos hemos vuelto propensos a una especie de resignación ante la belleza, como si ya no hubiera nada por hacer.

Por suerte, mi corazón, mi río, me impulsaron a abrir aquel libro, y en un breve párrafo del extraordinario estudio de Adriana Rodríguez Salazar, quien más tarde se convirtió en una valiosa amiga, descubrí el caso de los *Kichwa Sarayaku* de la selva amazónica ecuatoriana. Sentía un deseo irrefrenable de conocer a estas personas valientes y sumergirme en aquella naturaleza primigenia e indómita.

Me animé a escribirle a la autora del estudio, Adriana, pero no me respondió de inmediato.

Pasaron unos meses y entonces, un día, lo intenté de nuevo, ¡y esta vez sí me contestó! Me contó que, tras completar aquel impresionante estudio, se había desconectado de todo y se había retirado a las montañas… Milagrosamente, ese día había encontrado mi carta, y desde entonces, Adriana fue la voz que me acompañó mientras superaba dificultades y miedos.

De hecho, antes de partir a Ecuador, durante el día preparé mi trabajo de campo con alegría y pasión, pero por la noche, pensando en aquella selva desconocida de la que tanto se hablaba, me costaba conciliar el sueño. Solo lograba dormir después de escuchar una voz interior que me tranquilizaba y me recordaba que siempre podía quedarme en casa. Pero la voz que más escuchaba era la de Adriana, que me infundía valor y me reconfortaba, transportándome a otros mundos que tenía que explorar sí o sí, y que tú también explorarás al leer su libro.

En aquel entonces, nos comunicábamos mediante mensajes de voz que llegaban justo a tiempo, cuando los necesitaba, y, como por arte de magia, la voz de Adriana me decía las cosas precisas, las que me infundían confianza y valor.

Quienes lean el libro de Adriana pueden imaginar su voz como el sonido del agua fresca que fluye como un río apacible por sus venas. O como la lluvia amazónica que llena los ojos al alzarlos al cielo.

Quiero agradecer a Adriana Rodríguez Salazar por abrirme las puertas del *Sumak Kawsay* y por ser la voz que me acompañó durante la preparación de mi trabajo de campo. Adriana y yo nunca nos hemos conocido en persona, ni nos hemos mirado a los ojos, pero nuestros corazones, nuestras voces, están cerca. Una amistad hecha de comunicación invisible y preciosas sincronicidades.

Estoy segura de que su voz también resonará en ustedes entre líneas y les abrirá las puertas a un mundo nuevo.

Federica Falancia es jurista, antropóloga, docente de Derecho e investigadora del Centro de Investigación Euroamericano sobre Políticas Constitucionales (CEDEUAM) en la Universidad del Salento. Es autora de *La fuerza de lo invisible. La revolución Sarayaku: desde la defensa de la selva amazónica hasta los derechos de la naturaleza* (Mimesis, 2025; título original: *La forza dell'invisibile*).

A partir de su primer viaje a Sarayaku, aborda la resistencia del pueblo *kichwa* frente a la explotación petrolera en su territorio. Guiada por los saberes ancestrales de la comunidad y desde una profunda sensibilidad humana, Falancia teje un análisis jurídico-antropológico que plantea una «hipótesis biojurídica». Su trabajo, alineado con los horizontes del Buen Vivir, cuestiona los cimientos del derecho occidental e invita a transformar las relaciones entre la humanidad, la naturaleza y la justicia desde la interdependencia, la reciprocidad y el cuidado de la vida.

Nota de la autora

Esta edición conmemorativa nace al constatar la presencia viva de la tesis a lo largo de estos diez años, mediante el seguimiento de las citas en textos académicos (Academia.edu, Google Académico), de su registro en diversas bibliotecas y espacios de consulta especializada (Hegoa, Zenodo, Orcid, ResearchGate), y especialmente de los diálogos sostenidos con investigadores, estudiantes, comunidades, asociaciones e iniciativas locales que buscan en el Buen Vivir bases para crear alternativas emancipatorias de vida.

Durante estos años he mantenido la página filosofiadelbuenvivir.com como un espacio de difusión y estudio de un paradigma que pervive ante el paso del tiempo y las coyunturas políticas para seguir siendo una alternativa de vida. Esta plataforma, recientemente renovada, mantuvo el vínculo con las personas y colectivos interesados en profundizar el estudio del Buen Vivir, lo que motivó la revisión del texto original que derivó en la realización de esta edición conmemorativa como preámbulo de futuras investigaciones.

Volver a la tesis ha sido un reencuentro con las reflexiones sobre la crisis sistémica y paradigmática que en el 2016 se mencionaba y que ahora, una década después, no solo sigue vigente, sino que es más profunda, lo que hace urgente la construcción de alternativas ante un panorama que parece desolador. Observar esa vigencia es comprobar que el texto ha resistido el paso del tiempo, el diagnóstico persiste, las preguntas se agudizan y el Buen Vivir se reafirma como un paradigma cuyo horizonte ofrece vías para restaurar el equilibrio personal y colectivo, así como la armonía con la tierra.

La revisión avivó el contacto con quienes hicieron posible la investigación, por supuesto con Koldo Unceta, director de la tesis original, quien escribió el prólogo de esta edición, reflexionando sobre el devenir del mundo contemporáneo desde la perspectiva que da estos diez años. Federica, defensora de los derechos de la vida, aportó una presentación con su experiencia con el texto. También permitió revivir la memoria de amautas como Javier Lajo, referente del pensamiento andino y clave para explorar la ruta del conocimiento ancestral, quien tras leer la tesis, me sorprendió con una invitación para escribir juntos profundizando en los antecedentes y el origen del Buen Vivir. Aunque su partida dejó esa propuesta inconclusa, su gesto inspira esta edición conmemorativa como paso previo para continuar explorando las raíces más hondas del cambio de paradigma.

A lo largo de estos diez años, otros abuelos y sabios también han insistido en la necesidad de seguir profundizando en la sabiduría originaria para comprender, en toda su magnitud, qué es el Buen Vivir. Por eso esta edición conmemorativa, sin modificar su contenido conceptual, mantiene intacto el momento en que el Buen Vivir irrumpió en los debates sobre el desarrollo y se convirtió en una propuesta de vida plena digna de ser explorada y estudiada.

Estas páginas incorporan colores y un sutil simbolismo que expresan el lenguaje visual propio del Buen Vivir. Más que una actualización de forma, es un diálogo simbólico. Una propuesta que saca el texto de la estantería académica para envolverlo en un lenguaje e imagen que le son propios a la cosmovisión andina. Es, en sí misma, una práctica de Buen Vivir que cuida lo sembrado, teje con quienes acompañaron y deja que el libro represente aquello de lo que habla.

Esta publicación es una reafirmación de un camino personal y colectivo, que mantiene la esperanza por un futuro mejor, sembrado en un presente de acción transformadora. Diez años después, el Buen Vivir permanece como una práctica de vida, como un horizonte que persiste y un acto de continuidad en tiempos de crisis sistémica.

Cómo leer este libro

Este libro ofrece múltiples recorridos para adentrarse en el conocimiento del Buen Vivir. Los aportes visuales y los glosarios nuevos facilitan la lectura de distintas formas.

Lo nuevo de esta edición

Esta edición integra lo visual-simbólico con lo académico, facilitando la lectura sin modificar su rigor. Además incorpora un lenguaje visual y cromático que representa la cosmovisión andino amazónica con simbología asociada a los tres mundos de la existencia y la fuerza del Sol:

- → Azul lapislázuli para el *hanan pacha,* el mundo de arriba, el cosmos y el universo que simboliza las ideas y el pensamiento.
- → Verde selva, del *kay pacha,* el mundo intermedio, el terrenal que simboliza el espacio de la vida humana en el aquí y ahora.
- → Terracota, para el *uku pacha,* el mundo de abajo, el subsuelo o inframundo, donde están las raíces y las semillas, los ancestros con sus memorias que cobran vida.
- → Dorado, del *inti,* con destellos que muestran la luz del sol, que ilumina el camino.

Los colores y la simbología tienen un enfoque epistemológico, están en el documento como mensajes similares a los que dejaron los ancestros en los caminos ancestrales, que se leen cuando se pueden ver y cuyo contenido se comprende cuando se observa con atención, así como se camina en las rutas que perviven y las nuevas que se construyen.

Además se incorporan dos nuevos glosarios que aportan profundidad y practicidad:

- → Glosario temático: permite encontrar conceptos que se repiten en todos los capítulos.
- → Glosario de términos en lenguas originarias (*kichwa, aymara* y otras): además de honrar las raíces, permiten comprender las traducciones en su conjunto.

Recorridos sugeridos

- →Para quien se acerca por primera vez al Buen Vivir: capítulos 1 (pensamiento andino-amazónico), 2 (conceptualización del Buen Vivir) y 5 (conclusiones y epílogo).
- →Quien tiene interés en el debate sobre el desarrollo y el posdesarrollo: Capítulos 2 y 3 (el Buen Vivir en los debates sobre el desarrollo), más las conclusiones de cada parte.
- →Si busca teoría y práctica juntas: Capítulos 2, 3 y 4, con especial atención a los apartados de resistencias y defensa del Buen Vivir en los territorios.
- →Para círculos de lectura o talleres comunitarios: leer por bloques temáticos (origen, propuesta indígena, debates, casos prácticos) y usar las conclusiones de cada capítulo como punto de partida para la conversación.
- →Para debates y actividades de construcción de propuestas propias, las conclusiones de cada capítulo se pueden leer como “nudos” del tejido, que retoman lo esencial y abren preguntas.

Para quienes lean con rigor académico, esta edición mantiene íntegra la investigación doctoral, con el análisis del pensamiento indígena, la genealogía del Buen Vivir en los debates sobre el postdesarrollo y casos en Ecuador. Las fuentes han sido revisadas y la estructura, refinada.

El texto ofrece andamiajes conceptuales propios desde donde pensar alternativas. El Capítulo 4 documenta cómo el Buen Vivir no es abstracción sino práctica: cómo ha sido incorporado en políticas públicas, en iniciativas comunitarias, en resistencias territoriales. Para más herramientas, la web (filosofiadelbuenvivir.com) alberga recursos pedagógicos para profundizar.

Elige tu camino, sentipiensa, teje las ideas y practica el andar que construye el Buen Vivir.

Resumen

Este libro estudia el Buen Vivir como paradigma basado en el pensamiento ancestral andino-amazónico que se constituye en una propuesta de vida alternativa al desarrollo occidental. En un contexto de crisis sistémica y paradigmática, su vigencia y pertinencia se reafirma como un horizonte emancipatorio para la construcción de alternativas.

Recorre sus orígenes epistemológicos con una mirada decolonial de la historia para comprender la cosmovisión, filosofía y conceptualización del *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña.* Documenta los saberes ancestrales que, impulsados por movimientos sociales, llegaron a incorporarse en las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia, constituyéndose en un precedente jurídico de alcance regional aún en disputa y transformación.

Analiza el posicionamiento del Buen Vivir en la crítica al desarrollo y el neodesarrollismo, su inserción en los debates del posdesarrollo, y su expresión práctica en Ecuador desde los cambios normativos hasta la planificación nacional, pasando por las resistencias comunitarias y territoriales que mantienen viva la cosmovisión del Buen Vivir en contextos de neoextractivismo y despojo.

La obra articula teoría, historia y casos concretos para demostrar que el Buen Vivir no es una abstracción académica ni una nostalgia, sino una práctica, un modo de habitar el mundo y una propuesta política que se fundamenta en la reciprocidad, la interdependencia, los derechos de la naturaleza y la responsabilidad con las generaciones futuras.

Palabras clave

Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir, Vida Plena, pensamiento andino-amazónico, saberes ancestrales, cosmovisión indígena, decolonialidad, posdesarrollo, neodesarrollismo, derechos de la naturaleza, reciprocidad, comunidad, plurinacionalidad, resistencia territorial, crisis sistémica, paradigma emancipatorio.

Presentación de la investigación

Esta tesis se interesa por profundizar en los planteamientos del Buen Vivir como una propuesta paradigmática que nace del mundo indígena, se extiende al pensamiento crítico latinoamericano y llega a los debates sobre el desarrollo, como una novedad y posible alternativa para superar los retos que enfrenta la humanidad en el siglo XXI, en el contexto de un mundo cada vez más globalizado, con múltiples crisis de carácter sistémico y con problemas persistentes como la pobreza, la desigualdad y la creciente destrucción de los recursos naturales. Contexto en el que la urgencia por mitigar los impactos negativos del modelo de desarrollo sobre la naturaleza y la calidad de vida de la población se hace ya incontestable.

Con la emergencia del Buen Vivir como una propuesta que cuestiona el desarrollo convencional a la vez que plantea alternativas, surge la inquietud por profundizar en el conocimiento y la caracterización de sus supuestos paradigmáticos y experiencias prácticas. Dado lo relativamente novedoso del Buen Vivir, la tesis contribuye a una comprensión lo más amplia posible sobre sus raíces históricas y filosóficas, pues desde su difusión inicial se observan dificultades para su traducción académica y política. Para ello se indaga en sus orígenes históricos y filosóficos, conceptualizaciones, interpretaciones y experiencias prácticas, con la intención de hacer visible su contenido civilizatorio y su viabilidad como paradigma alternativo al desarrollo.

Desde esta perspectiva, la idea de realizar este trabajo doctoral se concreta en el año 2009, en el contexto de una crisis económica mundial y en pleno auge de los primeros análisis sobre el Buen Vivir, por su inclusión en las constituciones de Bolivia y Ecuador. Al mismo tiempo, se desarrolla como continuidad de la investigación que la autora realiza sobre los gobiernos de la izquierda latinoamericana y el caso ecuatoriano, en el programa de doctorado cursado desde el año 2008.

Las motivaciones para indagar en las raíces, debates y aplicaciones del Buen Vivir se basan en la necesidad vital de la autora por explorar los contenidos de esta propuesta nacida en las geografías recorridas durante su quehacer profesional, con más de dos décadas de Investigación-Acción-Participación (IAP) con pueblos indígenas inicialmente en Colombia, y luego en Ecuador y Perú. Además, el interés por profundizar en los planteamientos de los pueblos ancestrales y de los movimientos sociales –en especial indigenistas, ecologistas y feministas–, se incrementa con la experiencia de cinco años vividos en Ecuador, justo en la emergencia de la Revolución Ciudadana, entre 2000 y 2005. Asimismo, este trabajo de tesis se inspira en las búsquedas de alternativas en los debates sobre el desarrollo y en la construcción de propuestas en el mundo occidental, con movimientos como las iniciativas en transición (del modelo vigente a otro alternativo) y decrecimiento, en los cuales participa la autora desde su establecimiento en España a partir de 2006.

En este sentido, la tesis se plantea como una búsqueda de respuestas a las preguntas surgidas en dicho camino, todas las cuales giran en torno a la viabilidad del paradigma del desarrollo como la única vía posible para los pueblos indígenas y también para las comunidades mestizas, que denuncian sus efectos negativos y cuestionan su validez por sus impactos negativos sobre la naturaleza y las comunidades locales.

Así, esta tesis es la continuidad en la búsqueda de alternativas al desarrollo convencional y la necesidad de profundizar en los planteamientos civilizatorios de los pueblos indígenas, que siempre han guiado la labor investigativa y el trabajo de investigadora independiente de la autora. Por otro lado, la tesis también se nutre del pensamiento crítico latinoamericano y explora en otras epistemologías, como vía para verificar si el Buen Vivir permite encontrar salidas a la

crítica situación planetaria, en tiempos de múltiples crisis y de urgente búsqueda de respuestas a un mundo global, que en pleno siglo XXI demanda nuevos paradigmas civilizatorios.

Finalmente, cabe mencionar que el proceso de investigación que sustenta esta tesis ha sido autofinanciado y gestionado de manera autónoma, en consonancia con la opción de vida de la autora desde 2005.

I. Objetivos e hipótesis

Objeto de estudio

La tesis se centra en el estudio del concepto de Buen Vivir, su origen, definiciones, interpretaciones teóricas y expresiones políticas, como propuesta que se pretende un paradigma alternativo al desarrollo convencional. Para el estudio de caso, se ha optado por examinar las políticas que, en nombre del Buen Vivir, se han venido aplicando en los últimos años en Ecuador.

Objetivos de la tesis

Para el estudio del Buen Vivir se plantean algunos objetivos específicos que permiten la definición y elaboración de los cuatro capítulos que la estructuran, así:

1. Estudiar el origen de las propuestas sobre el Buen Vivir, sus raíces en el pensamiento y la cosmovisión de los pueblos andinos y amazónicos.
2. Analizar el proceso de la formulación del Buen Vivir, como propuesta del movimiento indígena, y estudiar su conceptualización desde la filosofía intercultural.
3. Estudiar la inserción del Buen Vivir en los debates sobre el desarrollo, analizar las construcciones conceptuales que lo posicionan como alternativa de la región andina e identificar las diferentes corrientes interpretativas.
4. Examinar las expresiones políticas del Buen Vivir, a partir del estudio del caso de Ecuador, desde la inserción del concepto en la Constitución Política y los Planes de Desarrollo, hasta su concreción práctica en políticas, así como la revisión de experiencias locales.

Preguntas de investigación

A partir de las preocupaciones señaladas, la tesis se sustenta en distintas preguntas de investigación que aparecen entrelazadas, pero que responden a una misma inquietud a la hora de indagar sobre el significado y el alcance de la noción de Buen Vivir, como: ¿Cuáles son los fundamentos epistemológicos del Buen Vivir? ¿Qué significa el Buen Vivir para que se constituya en un concepto alternativo al desarrollo convencional? ¿Qué diferencias pueden observarse en la consideración del concepto de Buen Vivir entre las distintas aproximaciones críticas al desarrollo existentes en la actualidad en América Latina? ¿Cuál es la relación entre las visiones existentes sobre el Buen Vivir y la concreción de esta noción en los procesos políticos en la región Andina? ¿Qué contradicciones y conflictos se plantean a la hora de llevar a la práctica las propuestas del Buen Vivir? ¿Responde la planificación del desarrollo actualmente vigente en Ecuador a los postulados sobre el Buen Vivir defendidos en el proceso constituyente llevado a cabo en ese país en la década pasada?

Hipótesis

De acuerdo con estas preguntas de investigación, la tesis parte de una hipótesis general que podría formularse de la siguiente manera: existen importantes problemas y limitaciones para traducir el *sumak kawsay* indígena en una propuesta transformadora, a pesar de que el concepto del Buen Vivir se ha insertado en los debates sobre el desarrollo. Por su parte, en el caso ecuatoriano, los Planes de Desarrollo presentan contradicciones con buena parte de los postulados del Buen Vivir, en la medida en que se alinean básicamente con un enfoque muy concreto, como es el del socialismo del siglo XXI o el socialismo del Buen Vivir. Ello, más allá de las controversias conceptuales, estaría relacionado asimismo con el desencadenamiento de distintos tipos de conflictos (sociales, ambientales, etcétera) con sectores sociales y poblaciones indígenas contrarios al modelo que se desea implantar, y especialmente hacia algunas de sus principales manifestaciones, como el extractivismo.

II. Metodología

Para cumplir con los objetivos y verificar la hipótesis planteada, se aplica una metodología que combina la revisión de fuentes secundarias, con la recolección de información primaria y la práctica de la Investigación-Acción-Participación (IAP). En una primera etapa se efectúa un barrido de información relativa al pensamiento ancestral indígena, para profundizar en la epistemología que sustenta la filosofía del Buen Vivir. Esta etapa significa un reto de sistematización y comprensión de una episteme hasta entonces desconocida por la autora, pero vital para abordar los contenidos de la propuesta indígena.

En la segunda etapa se ubican y sistematizan materiales relativos al Buen Vivir, con la elaboración de una base de datos con 260 documentos referenciados según autores, lugar y año de publicación, de manera que se identifican las distintas conceptualizaciones y corrientes interpretativas del Buen Vivir-Vivir Bien. Por último, en la tercera etapa se realiza el análisis y la redacción de los capítulos que conforman la tesis.

Para el estudio de caso se emplean los materiales previamente sistematizados, se actualizan los datos de anteriores investigaciones efectuadas por la autora y se realizan dos visitas a Ecuador para identificar fuentes de información y recoger material de estudio. Además, para el análisis de la Constitución Política, los Planes de Desarrollo y los cuatro casos de la Resistencia, se cuenta con el apoyo de activistas de movimientos sociales que aportan documentación y referencias que permiten contrastar la información oficial sobre la evolución del Buen Vivir.

Por otra parte, la metodología incorpora la Investigación-Acción-Participativa (IAP), con el enfoque de la acción transformadora que se concreta en la exploración en terreno de procesos indígenas y comunitarios locales, tanto en Latinoamérica (Colombia, Ecuador y Perú), como en Europa, específicamente en el País Vasco. En ambos casos se utilizan herramientas etnográficas (diario de campo y entrevistas informales), y de la pedagogía popular (talleres y moderación de asambleas participativas), que permiten la recolección de información que se incorpora al análisis cualitativo y dan un enfoque vivencial del Buen Vivir.

Desde este enfoque, la tesis se nutre de años de experiencia de la autora como investigadora social y consultora independiente para la cooperación internacional en temas relativos al medio ambiente, pueblos indígenas y derechos humanos, y como colaboradora y asesora de organizaciones indígenas y comunidades locales. Además de las prácticas como aprendiz de ancianos y ancianas de los Andes y de la Amazonia, con recorridos realizados durante el proceso de elaboración de la tesis.

Entre las múltiples actividades realizadas, se destaca la participación en el Curso de Verano sobre el Buen Vivir en la Universidad de Alicante (2009), por el impulso que supuso para la formulación de las preguntas e hipótesis de la tesis; así como la asistencia a eventos relevantes del movimiento indígena, en los que se debate el Buen Vivir en mesas temáticas específicas, como la V Cumbre Continental del *Abya Yala* y la II Cumbre Indígena de la Amazonia (ambas en el 2013). En el caso de la acción-transformación en España, se celebraron jornadas sobre el Buen Vivir en Vitoria-Gasteiz (2010 a 2012), como actividad "puente" para el diálogo entre pueblos indígenas de la Amazonia colombiana y habitantes de una ciudad del mundo occidental; proceso del cual surge la web sobre la www.filosofiadelbuenvivir.com, que se convierte en un espacio de encuentro virtual con buscadores de información y con autores emergentes sobre el Buen Vivir como Elbers (2013) y Giraldo (2014). Además, durante un año se participa en el Movimiento de Ciudades en Transición y de Decrecimiento (Desazkundea Gasteiz), donde se crea un grupo de Buen Vivir, desde 2012 hasta 2015.

Así este trabajo, además de sistematizar los textos relacionados con el Buen Vivir desde distintas perspectivas, se nutre con relatos y vivencias como herramientas clave para la comprensión de la filosofía que sustenta y se expresa en el *sumak kawsay.*

III. Estructura y contenido

La investigación se estructura en cuatro capítulos que paulatinamente permiten aproximarse a la propuesta del Buen Vivir, desde la exploración de sus orígenes y su conceptualización, hasta su inserción en los debates sobre el desarrollo y su concreción práctica en el caso ecuatoriano. Cada capítulo tiene una introducción y unas conclusiones, de manera que se va reflexionando sobre su construcción como alternativa en el movimiento indígena, su visibilización y su formulación desde distintas corrientes e interpretaciones del Buen Vivir, así como la identificación de las contradicciones y los conflictos derivados de su aplicación en políticas de desarrollo en Ecuador. A modo de cierre, se incorpora un capítulo 5, en el cual se reflexiona sobre los hallazgos y las conclusiones del trabajo realizado.

El capítulo 1 versa sobre el pensamiento indígena que subyace en la filosofía del Buen Vivir y las resistencias a la colonización que hacen posible su visibilización como propuesta decolonial y modo de vida diferenciado del occidental. El capítulo se divide en tres apartados, que comienzan por la ubicación de lo andino amazónico como el espacio geográfico e histórico de los pueblos de referencia del Buen Vivir; continúa con las bases filosóficas, principios, lógica y pilares de la cosmovisión ancestral que se concretan en la vida cotidiana del ser andino; y termina con una revisión del desencuentro entre el mundo indígena y el occidental, a partir del mito del Descubrimiento y la resistencia a la colonización que, desde entonces, persiste en el continente y en cuyo marco emerge la propuesta del Buen Vivir. Desde esta perspectiva, el capítulo ofrece un rápido recorrido por la epistemología ancestral indígena y se extiende a la construcción del pensamiento crítico latinoamericano y sus planteamientos decoloniales.

En el capítulo 2 se analizan los contenidos de la propuesta del Buen Vivir, indagando en sus orígenes y en el proceso de construcción política que deriva en su inclusión en las Constituciones de Bolivia y Ecuador; para luego profundizar en la conceptualización indígena, identificando los principios y las claves de su definición, así como su sistematización y visibilización por parte de la intelectualidad y de las organizaciones indígenas andinas, amazónicas y continentales.

En el capítulo 3 se reflexiona en torno a la inserción del Buen Vivir en los debates sobre el desarrollo, a partir de la identificación de las distintas vertientes críticas y las confluencias entre

los planteamientos del mundo indígena y el pensamiento crítico occidental; así como los cuestionamientos a las políticas neoliberales ante los cuales emergen alternativas que derivan en la instalación de los gobiernos progresistas en Suramérica. En una segunda parte, se estudia la incorporación del Buen Vivir en los discursos del posdesarrollo y se identifican asimismo otros análisis que persisten en la idea de mantener el desarrollo, pero ampliando el enfoque de derechos e incorporando planteamientos del humanismo que superan una visión meramente economicista. Finalmente, se aborda el enfoque neodesarrollista de los gobiernos progresistas que retoman la idea del Buen Vivir para incorporarla en sus propuestas del socialismo del siglo XXI. En ambos casos, "posdesarrollo" y "neodesarrollismo", se analizan las construcciones, interpretaciones y claves conceptuales, e identifican a los principales autores que aportan a la incorporación del Buen Vivir como propuesta alternativa.

En el capítulo 4 se plantean las propuestas prácticas del Buen Vivir, a partir del estudio del caso ecuatoriano, con un breve repaso por la historia de los procesos revolucionarios, la búsqueda del desarrollo, la aplicación de las políticas neoliberales y sus efectos en la protesta social, hasta llegar a la configuración del gobierno de la Revolución Ciudadana y la concreción del proceso constituyente. En este contexto se abordan los aportes de la constitución de 2008 y su incorporación a los Planes Nacionales de Desarrollo y del Buen Vivir desde 2009 hasta el de 2013, para luego analizar la relación y las contradicciones entre el modelo aplicado y los postulados del *sumak kawsay*. Al final se estudian cuatro casos de distintos tipos de resistencia al neodesarrollismo, que muestran la existencia de diversas formas de entender y defender el Buen Vivir, como propuesta alternativa al desarrollo convencional.

Para finalizar este trabajo, en el capítulo 5, se esbozan las principales conclusiones a las que se ha llegado luego del recorrido realizado sobre el origen y la evolución del Buen Vivir, como crítica y alternativa al desarrollo. De acuerdo con el orden general de la tesis y para dar respuesta a las preguntas y objetivos planteados, las conclusiones siguen la estructura de los capítulos, presentándose al final una conclusión general relacionada con la hipótesis de investigación formulada al comienzo del trabajo.

En último término, y antes de concluir el trabajo, se presenta a modo de epílogo una reflexión final como síntesis de esta indagación sobre la viabilidad del Buen Vivir como paradigma que, en tiempos de crisis, puede ayudar a construir alternativas para la humanidad y el planeta.



Kuntur ~ Cóndor

Mensajero del *Hanan Pacha*, guardián de las alturas y de las montañas sagradas.
Invoca la visión amplia, la altura del espíritu y la conciencia que precede a la acción.

Alza la mirada, observa el cielo, las estrellas, el Sol y la Luna que iluminan el camino.

Capítulo 1. Pensamiento indígena y resistencias a la colonización

El objetivo de este capítulo es situar la tesis en el contexto cultural, político y geográfico en el que se origina y desarrolla un modo de vida diferenciado del occidental y que sustenta la propuesta del Buen Vivir como alternativa civilizatoria. Como punto de partida se ubica la región andino amazónica, no solo como un espacio geográfico sino como una construcción histórica y cultural de sus habitantes; por ello se realiza una breve reseña sobre el poblamiento de la región, desde las civilizaciones preincaicas hasta la constitución del imperio incaico, para llegar a ubicar a los pueblos y las nacionalidades indígenas[1], que actualmente habitan en los países andinos y en la cuenca amazónica.

En un segundo bloque se presenta el pensamiento construido en la región andino amazónica, previas unas precisiones conceptuales que facilitan la aproximación a esta otra epistemología diferente a la occidental, para adentrarse en los principios filosóficos y la lógica que fundamentan dicha epistemología. Después se abordan los conceptos esenciales de la reciprocidad y la comunidad, para luego sintetizar la cosmovisión ancestral mediante el análisis de dos elementos simbólicos: el universo como casa y la Cruz Andina; finalmente, se comparan el pensamiento occidental y el andino y se señalan las principales diferencias.

En el tercer apartado se realiza un recorrido por la historia de la resistencia indígena a la colonización de sus territorios y epistemologías, desde el periodo de la Conquista hasta la actualidad, pasando por los distintos periodos (Colonia, Independencia, Estados Nacionales y neoliberalismo). Además de los principales referentes de la resistencia indígena, se analiza el surgimiento de otras resistencias epistemológicas, como el pensamiento crítico latinoamericano y sus corrientes; así como las articulaciones que se desarrollan en el transcurso de la historia y que permiten comprender la emergencia del movimiento indígena a finales del siglo XX y la construcción de propuestas paradigmáticas como la del Buen Vivir, a principios del siglo XXI.

1.1 Ubicación de lo andino amazónico

En sentido geográfico, lo andino se refiere a la región montañosa de América del Sur, conocida también como la cordillera de los Andes, con altitudes que varían entre los 2.000 y los 6.900 metros sobre el nivel del mar, con gran diversidad de pisos térmicos, climas, microclimas y ecosistemas. Esta cordillera es una de las cadenas montañosas más extensas del planeta, con 7.500 kilómetros que se extienden desde el Caribe, por el norte, hasta el estrecho de Magallanes, al sur. En su morfología se encuentran elevadas montañas, profundos valles y extensos altiplanos en los que habitan diversos pueblos y culturas, que se extienden desde la cordillera hasta el Océano Pacífico y a la Amazonia. Los Andes influencian a buena parte de Suramérica, pues comprenden territorio de Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, Perú y Venezuela.

Durante siglos de poblamiento de la región Andina, sus habitantes construyeron una vivencia e interpretación propia del universo y de la vida, articulada al entorno natural y cultural que se define a la cordillera de los Andes como referente vital. La diversidad de alturas sobre el nivel del mar, de ecosistemas y de pisos térmicos incidió en la conformación de culturas con sistemas de

[1] Se definen como las comunidades, poblaciones y naciones indígenas como aquellas que tienen una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y a la colonización de sus territorios, se consideran distintas de otros sectores de la sociedad y están decididas a conservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como base de su existencia continuada como pueblos, de conformidad con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas jurídicos (Martínez Cobo, 1987) .

intercambio entre las comunidades asentadas en diversas zonas como la costa, la selva y el altiplano, con formas propias de organización social, de adaptación y de coexistencia con la naturaleza. En este contexto, lo andino se refiere a la forma particular de ser y vivir que se extiende desde la cordillera hasta zonas del altiplano, la selva y los bosques tropicales de la Amazonia y del Pacífico, hasta donde tuvo influencia el imperio incaico. Por tanto, lo andino es también una categoría étnica que se refiere "al ser humano que se siente identificado con y arraigado en el ámbito geográfico, social y cultural andinos" (Estermann, 1998: 52).

De hecho, Andes tiene su raíz en la palabra quechua *anti*, usada en la época incaica para referirse a los habitantes del *Antisuyo,* la región oriental del Imperio Inca (*antis* = oriental, suyo = región). *Antis* en *aymara* significa la pertenencia a una forma de vida de un lugar sagrado, y Andes es una leve modificación del vocablo, para referirse al natural de la región Andina (Zenteno, 2009). En la cordillera de los Andes se origina y desarrolla un pensamiento identificado con lo "andino", como una categoría multifacética que no solo se refiere a un contexto geográfico y espacial, sino a una forma de ser y de vivir, a una filosofía, un modo de vida y una cosmovisión de los habitantes de la región (Estermann, 1998).

Según Estermann, lo "andino" es común en todas las manifestaciones de la cultura de los pueblos que habitan la región, cuya diversidad se refleja en los idiomas vigentes y dialectos regionales[2] (*kichwa, aymara, uru, colla, inga*, entre otros), en las distintas culturas históricas y de pueblos originarios (*caral, wari, muisca, mapuche, puquina, tiawanaco, inca*, etcétera), en las múltiples expresiones artísticas regionales (Cusco, Otavalo, Peguche, Potosí, etcétera), y en la existencia de particulares formas de organización comunitaria que se mantienen tanto en las comunidades rurales y pueblos, como en los barrios populares y en los centros urbanos (Estermann, 1998).

Lo andino como manifestación de una particular forma de vida se conserva en las tradiciones de los pueblos originarios[3] de la región y ha trascendido en la historia a través del mestizaje y la adaptación de usos y costumbres en las poblaciones urbanas y rurales de los países andinos. Sin embargo, el arraigo a la cultura andina es más evidente en las zonas con mayor presencia de población indígena, como los Andes en Bolivia, Ecuador y Perú, o en el Cauca, en Colombia.

Por otra parte, cinco países andinos son también amazónicos (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela), y comparten el territorio de la cuenca del río Amazonas junto con otros cuatro países (Brasil, Guyana, Guyana Francesa y Surinam). Aunque la Amazonia constituye una región con diferentes características geográficas, históricas y culturales respecto a los Andes, en los países andino-amazónicos existen múltiples relaciones entre estas regiones, tales como: las ecológicas (por ejemplo, las zonas de transición entre la montaña y la selva), las hidrográficas (el río Amazonas nace en los Andes, como otros ríos amazónicos), y las socioeconómicas y culturales (relaciones de intercambio y reciprocidad entre pueblos).

En particular, las relaciones entre los pueblos de estas dos grandes regiones de Suramérica se intensificaron a partir de la colonización "occidental", que originó (y continúa originando) migraciones desde los Andes hacia las selvas amazónicas, como zona de refugio y supervivencia.

---

[2] Los nombres originales de las lenguas y dialectos indígenas cuando van escritos en su idioma originario se resaltan en letra itálicas o cursivas, cuando se manejan en español van en letras normales.

[3] Del *latín originarĭus*, según la RAE se refiere a lo que "da origen a alguien o algo, que trae su origen de algún lugar". Algunos pueblos se refieren a sí mismos como originarios y prefieren su uso en vez de indígenas, mientras otros acompañan las dos palabras (indígenas originarios). En cualquier caso, es un término usado para reivindicar la cultura y la identidad, y diferenciarlo del uso despectivo que se refiere a los indígenas o indios como sinónimo de "atrasados", "ignorantes", "brutos", "sin alma", etcétera.

Aunque las migraciones han causado conflictos territoriales e impactos negativos para los pueblos de una y otra región (como el desarraigo), existen coincidencias en el modo de vida de estas culturas indígenas, en particular en las relaciones comunitarias y con la naturaleza.

1.1.1 El poblamiento de los Andes

En el contexto geográfico andino se desarrollaron diversas culturas cuyos conocimientos tuvieron períodos de esplendor y alta civilización, siendo la inca la más conocida y una de las más avanzadas (Estermann, 1998). No obstante, el poblamiento y el desarrollo cultural de la región son mucho más profundos y diversos que la existencia de los incas, con una historia de construcción de un pensamiento milenario, cuyo origen se inicia con los primeros habitantes (12.000 años a. C.) y se consolida con las civilizaciones soporte del imperio incaico.

Aunque es evidente la importancia de la civilización inca en los Andes, es necesario precisar que su cosmovisión, modo de vida y organización sociopolítica no son la única o la principal fuente del conocimiento andino; de hecho, una de las características de los incas fue su capacidad de integración y consolidación de los conocimientos de los pueblos que formaron parte del imperio, así como de las civilizaciones precedentes. Como lo señala Estermann, aunque existe una relación entre la cultura incaica y lo andino, es necesario evitar la idealización del Imperio Inca como única fuente del pensamiento andino, de manera que se pueda reconocer su complejidad y antigüedad, como un proceso de construcción histórica milenaria del cual forman parte civilizaciones preincaicas (Estermann, 1998).

En este sentido, los pobladores contemporáneos de la región tienen clara la influencia de los "antiguos", como se denomina a los preincas, en su pensamiento y cosmovisión. En los mitos, relatos, simbología y en el imaginario andino, existen huellas de los mensajes que los antiguos dejaron escondidos como forma de preservar sus conocimientos y de transmitirlos a las generaciones venideras.

a. Civilizaciones preincaicas

Los estudios sobre el poblamiento andino señalan al arcaico tardío (4000 a. C. a 2000 a. C.), como el periodo en el que empezó el proceso de consolidación de las culturas independientes, de carácter local y con características diferenciadas entre sí, que dieron lugar a las civilizaciones conocidas como las preincas. Durante siglos de desarrollo cultural se constituyeron civilizaciones con Estados teocráticos y sociedades altamente organizadas, que fueron predecesoras del imperio incaico, como por ejemplo el reino *Mochica*, los imperios *Chimú* y *Wari Tiwanaku,* y los señoríos *Aymara* y *Collas*. También existieron culturas como la *muisca o chibcha,* cuya influencia territorial estaba en el norte, en las actuales Colombia y Venezuela, que no fueron anexadas al Imperio Inca (Unicef, 2009).

En toda la región andina existen vestigios que revelan la existencia de grandes culturas, siendo algunas de las más conocidas la *Caral, Chavín de Huántar, Paracas, Nazca y Cajamarca,* ubicadas en el actual territorio del Perú. Por ejemplo, la ciudad sagrada de *Caral,* la más antigua de América, con 5.000 años de antigüedad, se considera la cuna de la civilización andina y vestigio de sociedades cuyo esplendor coincide con la época de la construcción de las pirámides de Egipto o del desarrollo de las ciudades de Mesopotamia. Los retos arqueológicos de *Caral* reflejan el desarrollo de una sociedad estructurada y jerarquizada, con una economía complementaria y de intercambio (valle-mar), sistemas de producción especializados, conocimientos científicos y tecnológicos (aritmética, geometría, arquitectura, astronomía, medición del tiempo, predicción del clima y contabilidad); además de una cosmovisión armónica

del mundo basada en la preservación de la naturaleza y del orden cósmico del universo, del cual el ser humano se considera parte (Ministerio de Cultura de Perú, s. f.).

Al tratarse de una ciudad sagrada, en las pirámides y plazas circulares de *Caral* se plasmó la cosmovisión andina, con templos y lugares sagrados en círculo y cuadrado, como elemento simbólico de toda la región que trascendió hasta el imperio incaico (Ministerio de Cultura de Perú, s. f.). Como muchas otras civilizaciones y culturas originarias del continente, las sociedades andinas se caracterizaron por la estrecha relación entre el Estado y la espiritualidad o la religión; por ello existen numerosos lugares arqueológicos que son referentes del mundo andino, como *Caral y Machu Picchu,* en Perú, o *Tiwanaku* (en el lago Titicaca), que fueron asentamientos de antiguas civilizaciones y en los que se encuentran algunos de los antecedentes más importantes de la organización social y territorial del Imperio Inca.

Las construcciones y restos arqueológicos de las ciudades y templos ceremoniales dan cuenta de la paulatina consolidación de las sociedades en Estados teocráticos, con una avanzada organización social y con conocimientos que les permitieron la construcción de ciudades, templos ceremoniales, redes de comunicación y sistemas de producción basados en el intercambio y la reciprocidad. Durante siglos de poblamiento, estas culturas y civilizaciones cuentan con un acumulado histórico que permite el desarrollo de ciencias y tecnologías en campos como matemáticas, geofísica, arquitectura, astronomía, ingeniería, medicina, ecología, entre otras; así como la consolidación de sistemas de producción (riego y manejo del agua, almacenaje y redistribución de excedentes, intercambios) y formas de organización social articuladas en torno a la comunidad.

Las culturas y civilizaciones preincas generaron conocimientos que posteriormente fueron incorporados por el Imperio Inca, como una determinada forma de organización social comunitaria y productiva, una particular relación con la naturaleza y una cosmovisión que se consolida durante el Imperio del *Tawantinsuyo;* como se denomina al Estado Inca, entendido como una compleja construcción histórica, geográfica, social, política y cultural.

b. El Imperio del Tawantinsuyo

La civilización inca alcanzó grandes avances en múltiples campos de su conocimiento, junto con los antiguos mayas y los aztecas. El Imperio Inca tuvo influencia en la región occidental suramericana; su asentamiento central, en la zona del Cusco (Perú), se remonta al año 1200 y su dominio se extendió hasta 1533, con la caída del imperio tras la ejecución de Atahualpa, considerado el último emperador inca, aunque la resistencia incaica a la "conquista" se mantuvo hasta 1783, con el exterminio del movimiento de *Túpac Amaru*[4].

Se calcula que el Imperio llegó a tener más de doce millones de habitantes, organizados bajo la estructura del Estado del *Tawantinsuyo,* cuya etimología hace referencia a las cuatro organizaciones estatales y sistemas administrativos que lo conformaban (*tawa* = cuatro, más el sufijo *ntin* = unión, junto, conjunto; y *suyo* = región, parcialidad, parte). Los cuatro *suyos* (regiones) del imperio eran: el *Collasuyo*, la región más extensa ubicada al sureste; el *Contisuyo,* al suroeste; el *Chinchasuyo,* al noroeste; y el *Antisuyo,* al noroeste, como plasma en el Mapa 1.1.

El *Tawantinsuyo* tenía como centro a la ciudad ceremonial del Cusco (*Qosqo,* en quechua significa ombligo), desde donde salían cuatro caminos principales hacia cada *suyo*. Para la época de la "conquista" española, se calcula que la ciudad tenía una población de 200.000 personas, estaba

[4] La resistencia indígena continuó durante la Colonia y la constitución de las Repúblicas, con otras denominaciones y expresiones no necesariamente ligadas al imperio incaico, como se verá más adelante.

dividida en cuatro distritos que, siguiendo la cosmovisión andina, correspondían a dos partes principales: *Hanan* Cusco (mitad de arriba) y *Urin* Cusco (mitad de abajo). De esta manera la ciudad del Cusco representaba el centro y el equilibrio, así como el orden social y cósmico del mundo andino, a partir de la aplicación de los conceptos andinos de la dualidad (arriba y abajo), la tripartición (al incorporar el concepto de centro o mundo intermedio) y la cuatripartición (cuatro *suyos*) (Regalado, 1996).

Mapa 1.1 Tawantinsuyo o Imperio Inca



Fuente: Kalipedia, Editorial Santillana.

El *Tawantinsuyo* fue mucho más que una forma de organización estatal y religiosa, siendo una concepción geográfica y territorial sagrada que representaba el orden y la cosmovisión andina. Como se verá más adelante, en el pensamiento andino existen conceptos que se encuentran representados en la configuración espacial del Imperio —como la dualidad, la tripartición y la cuatripartición—, que expresan una cosmovisión basada en la idea de la complementariedad e igualdad entre las partes que conforman el todo, en este caso el Imperio Incaico (Arce, 2007). Estos conceptos son criterios básicos de clasificación referidos, entre otras cosas, a la configuración del espacio sagrado y como fundamento de la organización social. Desde esta perspectiva se comprende que el orden espacial y territorial incaico privilegiaba la visión comunitaria de los pueblos que conformaban el imperio, a la vez que garantizaba la preservación de las diversas costumbres, el desarrollo de los sistemas de producción agrícola y el aprovechamiento de las superficies cultivables.

En este contexto, el *ayllu* (comunidad en quechua) es la forma de organización comunitaria, articulada por vínculos de parentesco y de antepasados comunes, que aún se mantiene en las sociedades andinas contemporáneas como estructura social básica. El *ayllu* aporta elementos de identidad colectiva expresados en todos los aspectos de la vida cotidiana, por ejemplo en los tejidos y las vestimentas, como elementos de identificación y pertenencia a una comunidad determinada dentro de cada *suyo* o región. Esta costumbre pervive en las comunidades andinas y se observa con claridad en celebraciones como el *Inti Raymi* en el Cusco (fiesta del Sol), a donde confluyen diversas comunidades que lucen sus trajes y bailes, tal como se realizaba en el período inca.

Durante el imperio del *Tawantinsuyo,* el *hatun runa* (*runa* = persona, *hatun* = pueblo) trabaja las tierras del Estado, organizadas en un sistema comunitario en el que no existe el concepto de propiedad privada. A través de las instituciones con distintos ámbitos e influencia, como la *mita*, la *minka* y el *ayni,* se establecieron sistemas de trabajo comunitario que permiten la integración y la consolidación del imperio: la *mita* era la labor comunitaria para el Estado inca, utilizada para construir grandes obras de infraestructura; la *minka* el trabajo colectivo para el *ayllu* (comunidad); y el ayni, para la reciprocidad familiar y comunitaria (familia extensa). La *minka* y el *ayni* continúan vigentes en el imaginario y las prácticas ancestrales de pueblos milenarios, comunidades originarias y mestizas de los Andes y la Amazonia.

El Imperio Inca se construyó con los conocimientos de los pueblos y las culturas milenarias, cuyo legado constituye un paradigma civilizatorio, con su propio bagaje en ciencias, tecnologías, lógicas, prácticas y sistemas propios, que aún perviven en la región Andina. Así, la visión holística o el pensamiento multidimensional andino se expresa en la consolidación del *Tawantinsuyo*, con la generación de distintos sistemas articulados a la producción (hidráulicos, de rotación de cultivos, siembra en terrazas), a la organización social (sistemas de trabajo, orden espacial-comunitario) y a la administración del Estado (contabilidad y estadística), entre otros.

1.1.2 Pobladores contemporáneos

Aunque no existe información exacta sobre la población indígena que habita las regiones andina y amazónica de Suramérica[5], los cálculos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) reportan la existencia de 45 millones de indígenas en Latinoamérica, de los cuales más de 19 millones se encuentran en el territorio de los países andinos (43 %). De los 826 pueblos y nacionalidades indígenas que se calcula que habitan Latinoamérica, cerca del 30 % se encuentran en la región Andina, con mayor presencia de población indígena en Bolivia (62 %) y Perú (24 %), y predominio de las nacionalidades *aymara* y *quechua* (Cuadro 1.1). La diversidad étnica se expresa en la existencia de más de 300 pueblos indígenas, siendo Colombia el de mayor presencia de pueblos (102), seguido por Perú (85); además, varios de estos pueblos son binacionales o transnacionales y algunos se encuentran en la Amazonia (Cepal, 2014).

Cuadro 1.1 Población y pueblos indígenas de los países andinos

País	Población total	Población indígena	% población indígena	No. de pueblos indígenas
Argentina	40.117.096	955.032	2,4	30
Bolivia	9.995.000	6.216.026	62,2	36
Colombia	46.448.000	1.559.852	3,4	102
Chile	16.341.929	1.805.243	11,0	9
Ecuador	14.483.499	1.018.176	7,0	14
Perú	29.272.000	7.021.271	24,0	85
Venezuela	27.227.930	724.592	2,7	37
Población total*	**183.885.454**	**19.300.192**	**10,5**	**313**

* Incluye datos de todas las regiones geográficas (Amazonas, Andes, Chaco, Orinoquía y Pacífico).
Fuente: elaboración propia con base en Unicef y Funproeib Andes (2009), y la Cepal (2014).

De acuerdo con los datos demográficos de los países andinos, la población indígena asciende a aproximadamente 19,3 millones de personas, siendo el 10,5 % de la población total. Además, se identifican alrededor de 313 pueblos indígenas distribuidos en diversas regiones geográficas, lo que evidencia la riqueza étnica y cultural de la región (Cepal, 2014; Unicef y Funproeib Andes, 2009). Dicha población indígena no solo se ubica en las áreas rurales, sino que también tiene presencia en las ciudades por efecto de las migraciones, aunque conserva su idioma y en su mayoría, mantiene el vínculo con sus comunidades locales (Lozada, 2007). En las últimas décadas, la migración se ha incrementado y el fenómeno de los indígenas urbanos empieza a ser tenido en cuenta como prioridad en las organizaciones indígenas.

Por otra parte, se calcula que en la Amazonia habitan aproximadamente 380 pueblos indígenas con una población de 1.400.000 personas, la tercera parte de las cuales vive en Brasil (Coica,

[5] No existe precisión sobre la población indígena del continente y de sus regiones, entre otras razones porque no en todos los países se obtiene información censal sobre la identidad o pertenencia étnica. Además, se desconocen cifras sobre la población de los pueblos nómadas y los no contactados o en aislamiento voluntario de la civilización occidental.

2014; Unicef, 2009). Además existen cerca de doscientos pueblos indígenas en aislamiento voluntario, autónomos[6] o en contacto inicial, ubicados en zonas que hasta hace unas décadas eran de difícil acceso –como la Amazonia y en la región del Gran Chaco, en Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú y Venezuela–, y que por el incremento en la presión extractiva sobre los recursos naturales de sus territorios se encuentran en una grave situación de vulnerabilidad (Cepal, 2014).

Estas poblaciones han resistido al impacto de la colonización, aunque muchos pueblos indígenas se encuentran en riesgo de extinción o sus culturas están seriamente amenazadas, en especial en la Amazonia. A pesar de esto, pervive en el pensamiento construido durante siglos de historia y de poblamiento en la región Andina y la cuenca amazónica.

1.2 Pensamiento andino-amazónico

En las regiones andina y amazónica, sus habitantes han construido su particular forma de ver, sentir y vivir el mundo; la cual se manifiesta en unos principios, lógicas, sistemas de conocimientos y prácticas que constituyen un pensamiento propio y diferenciado del occidental. En este apartado se sintetizan algunas de las amplias bases de dicho conocimiento, con énfasis en los elementos que permiten comprenderlo y diferenciarlo del pensamiento occidental.

1.2.1 Precisiones conceptuales y punto de partida

Antes de profundizar en las bases epistemológicas del pensamiento andino-amazónico es necesario realizar algunas precisiones conceptuales:

- Comprender un pensamiento diferente al occidental implica despojarse de prejuicios, conceptos y nociones que predeterminan una única forma de ver el mundo. Es decir, es necesario abrir la mente a la existencia de otras epistemologías o, mejor aún, descolonizar el pensamiento para permitir que otras visiones del mundo sean posibles.
- No obstante lo anterior, es necesario acudir a palabras occidentales para transmitir ese otro pensamiento. Así, términos como conceptos, categorías, filosofía, cosmovisión, etcétera, contribuyen a conocer la epistemología andino amazónica, aunque no siempre sus significados alcancen a explicar la temporalidad, espacialidad, complejidad o multidimensionalidad del otro pensamiento que se quiere abordar.

En este contexto, un primer asunto a dirimir para acercarse al pensamiento andino amazónico es definir si hablamos de cosmovisión o de filosofía, pues ambas dan una explicación sobre la forma y el sentido de la vida en el mundo. La complejidad de diferenciar el alcance de estos conceptos se refleja en los planteamientos de distintos autores, como Estermann (1998) y Mejía (2005), que hacen referencia directa a la filosofía para aproximarse al pensamiento andino; mientras que Milla (2011) y Lajo (2005) prefieren hablar de cosmovisión andina, como una reivindicación de emancipación epistemológica.

[6] "Autónomos" es la definición que utilizan algunas organizaciones indígenas, como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep), para destacar la condición de autonomía de vida de los pueblos en aislamiento voluntario respecto a la sociedad externa.

En el estudio de los conocimientos andinos se reconoce la existencia de un cuerpo filosófico que subyace en ese pensamiento, cuyos parámetros interpretativos son distintos a la lógica racional occidental. Desde esta perspectiva, la filosofía intercultural[7] es la referencia para la aproximación al pensamiento andino-amazónico, pues permite reivindicar su validez como paradigma propio de los pueblos y compararlo con la filosofía occidental. Según Estermann, la filosofía andina se comprende como la experiencia del ser y la esencia del saber, que hace referencia al conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías que vive el andino en la experiencia concreta y colectiva dentro de su universo (Estermann, 1998).

Por otro lado, la cosmovisión se refiere a las creencias, ideas, nociones y prácticas que comparte una colectividad, que dan sentido y coherencia a una determinada forma de vivir, de pensar y de ser; es su imagen del mundo y una forma de interpretar el entorno natural, cultural y cosmogónico (Lozada, 2007). Por ello, la cosmovisión andina está presente en las múltiples dimensiones y relaciones de la vida, con lógicas y referencias de espacio-tiempo que se aplican a todos los campos, incluidos la filosofía, la política, la economía, la religión o la ciencia (Rojas, 2009). Aunque autores, como Oviedo (2011), discrepan del uso del término cosmovisión para referirse a lo andino, por cuanto se trata de un concepto racional e intelectual que se desliga de lo sensitivo y emocional de los Andes, y proponen hablar de cosmoconciencia andina, en este trabajo se utiliza este concepto apelando a una comprensión más amplia del mismo.

En términos generales, se puede decir que existen más coincidencias que diferencias entre la cosmovisión y la filosofía intercultural, como marcos de referencia para abordar el pensamiento andino-amazónico. De hecho, existen puntos en común que permiten establecer las bases para aproximarse al conocimiento ancestral andino, tales como:

- **La crítica al eurocentrismo[8]como punto de partida**. Desde la filosofía intercultural se critica al pensamiento occidental por considerarse el único válido, desconociendo otras fuentes de conocimiento, en especial de los pueblos originarios, y reivindica la existencia de otras epistemologías igualmente válidas. Desde esta perspectiva, se cuestiona el concepto de filosofía que proviene de occidente, pues limita la capacidad de comprensión de la cosmovisión indígena, en tanto existe una visión positivista del mundo que se expresa en categorías y conceptos inexistentes en el universo andino.

  Respecto a la cosmovisión andina, la crítica se fundamenta en la existencia de otras formas de ver, ser y existir en el mundo, con una interpretación de la vida que remite a dimensiones como la emocional, la afectiva y la espiritual, que han sido excluidas de la racionalidad positivista occidental que las considera ilógicas o subjetivas (Lozada, 2007). En este contexto, algunos estudiosos del pensamiento andino optan por hablar de cosmovisión y no de filosofía, para evitar el uso erróneo de conceptos y, sobre todo, para reivindicar su autonomía epistemológica respecto a la occidental.

[7] La "filosofía intercultural" surge a inicios de 1990, en un contexto de creciente conciencia de la condicionalidad cultural de la tradición dominante de la filosofía occidental, de la globalización y del incremento de los conflictos y guerras étnicas y culturales. Este enfoque subraya la importancia del diálogo entre culturas y, en este caso, entre el paradigma filosófico de Occidente y el paradigma andino (Estermann, 1998).

[8] El "eurocentrismo moderno" es un concepto desarrollado por Emir Sader que, según Dussel, pretende identificarse con la universalidad y considera a Europa como centro del conocimiento y del poder (Dussel, 2000).

- **La experiencia como principal fuente del conocimiento.** Las fuentes para la filosofía indígena son las experiencias concretas vividas por el pueblo dentro de ciertos parámetros espacio-temporales (Estermann, 1998). Así, la construcción filosófica deviene de la vida, como práctica del ser andino, a partir de su propia interpretación del mundo (Milla, 2007). La experiencia concreta de la vida es fundamental en la construcción del pensamiento andino; es la fuente del conocimiento. Por ello, sabias son las personas mayores, que han vivido y conocen la historia y el origen de los pueblos.

  La cosmovisión andina es la forma de vivir del *runa* (persona andina) frente a todo lo que existe de manera objetiva y no objetiva (visible y no visible). La visión sobre la vida es de evolución y vivencia, por lo que para entender y aprender la realidad, esta tiene que ser vivida personalmente (Milla, 2007). El ser andino experimenta su entorno, siendo la experiencia un fenómeno holístico que incluye los sentimientos y las emociones, en lo personal (individual) y colectivo. Entre las manifestaciones pragmáticas de la vivencia se destacan la tradición oral, los usos y las costumbres que expresan la relación entre la vida de los seres humanos, los ciclos agrícolas y los cósmicos, además del modo de convivencia y de organización social (Estermann, 1998).

  El énfasis en la experiencia vivencial como fuente del conocimiento se expresa en la ritualización de la vida como forma de relacionamiento con las comunidades humanas, naturales y cósmicas o espirituales. La celebración es esencial en el modo de ser y de vivir del andino; mientras que los símbolos y los relatos son básicos en la socialización y la consolidación de las prácticas personales y colectivas.

- **Simbolismo y ritualidad.** El pensamiento andino amazónico tiene un profundo contenido simbólico, como forma de representación del mundo y del cosmos. A diferencia de la producción occidental de conceptos, la sabiduría andina acude a lo simbólico para representar una cosmovisión holística, como propuesta filosófica ancestral. Por ejemplo, los relatos de mitos y leyendas son esenciales para la organización de la vida, la aplicación del derecho propio y de la justicia, pues contienen la cosmovisión que rige las leyes de origen, las cuales se transmiten oralmente y se recrean en rituales y ceremonias.

  En este sentido, en la filosofía andina se encuentran símbolos, grafías, rituales, lenguajes e hitos o parámetros por los cuales desplazarse durante la vida, con el objetivo de la evolución de la conciencia, con sabiduría y conocimiento que se adquieren viviendo (Lajo, 2002).

  Otra característica de la forma práctica de la filosofía andina es la ritualidad de la vida, con gestos cotidianos de reciprocidad con la Madre Tierra (pagos al beber y en los festejos y ceremonias rituales), con actividades celebrativas como los trabajos colectivos. De este modo, la filosofía andina se expresa en el rito, el orden visible, la sensibilidad, el arte y los símbolos, como una forma vivencial de interpretación de la realidad que genera otras formas de comprensión y práctica del mundo y de la vida (Pacari, S. 2002).

1.2.2 Principios del pensamiento andino

El pensamiento andino tiene múltiples principios filosóficos, entre los que se destacan cuatro fundamentales que se aplican a todos los campos de la vida, se expresan de múltiples formas y comprenden distintas dimensiones y relaciones, desde las personales hasta las cósmicas: (a) relacionalidad, (b) dualidad complementaria, (c) correspondencia y (d) reciprocidad.

a. Principio de relacionalidad

En el pensamiento andino amazónico todo está relacionado con todo; nada existe de forma independiente: cada piedra, cada árbol, planta, animal, persona y cosa están relacionadas e interrelacionadas. Este principio plantea una visión holística del mundo, al considerar la integralidad de todo cuanto existe, así como las múltiples relaciones que se establecen y que explican la existencia.

La relacionalidad como principio filosófico se manifiesta en todos los planos, niveles y campos de la existencia, siendo la base misma de la "racionalidad" andina (Yánez del Pozo, 2008). Se trata de una visión holística del mundo, en la que todo cuanto existe está interrelacionado, o dicho de otra manera, en la que todos los elementos de una estructura están relacionados entre sí. Este principio considera la red de relaciones que rige la existencia, los nexos y los vínculos vitales entre todo lo existente, que tienen su expresión en múltiples dimensiones de la realidad, como por ejemplo el estado de conciencia, los sentimientos, los hechos y las posibilidades de cada acontecimiento (Estermann, 1998).

Desde esta perspectiva, en el pensamiento andino se considera que cada persona se encuentra en una red de relaciones múltiples, por lo que no existe el concepto de individuo; por el contrario, si una persona no pertenece a una comunidad, está "desrelacionada", lo que es como si no existiera o estuviera muerta (Estermann, 1998).

La red de relaciones también se refiere a las que el ser humano tiene con la naturaleza; así, los árboles son considerados parientes de los seres humanos, o el agua como esencia de la vida; el cosmos es el padre sol, la luna es hermana, y todo lo que pertenece al mundo invisible es parte de la vida (incluido el espíritu de los ancestros).

Desde esta perspectiva, el ser andino amazónico considera la amplia red de relaciones que existe en cada situación, de manera que la relacionalidad actúa como un código ético que se expresa en la naturaleza y en la vida comunitaria (Estermann, 1998). Así, se establecen relaciones armónicas con la naturaleza, por ejemplo pidiendo permiso por lo que se toma, tomando solo lo necesario para la vida y agradeciendo lo recibido.

El principio de relacionalidad es fundamental para el paradigma andino, por lo que se expresa en los demás principios (correspondencia, complementariedad y reciprocidad).

b. Principio de correspondencia

La relacionalidad del todo se manifiesta en el principio de la correspondencia, el cual señala que los distintos campos o aspectos de la realidad se corresponden de forma armoniosa. La correspondencia está en todos los niveles y las categorías del pensamiento andino, al considerar las relaciones entre el macrocosmos y el microcosmos, lo humano y lo cósmico, la realidad terrenal y la cósmica e intraterrena, lo orgánico y lo inorgánico, lo bueno y lo malo, etcétera (Estermann, 1998).

Este principio explica las interrelaciones entre los seres humanos y la naturaleza, así como la interacción de los pueblos indígenas con los planos cósmicos (astros) y el inframundo (suelo-subsuelo), que son una constante en la cosmovisión de distintas culturas. La correspondencia es sobre todo simbólica e incluye los nexos relacionales celebrativos, rituales y afectivos.

c. Principio de complementariedad

La complementariedad es la especificación de los principios de relacionalidad y correspondencia: ningún ente o acción existe sin su complemento específico. El principio de complementariedad significa que no hay relación absoluta, solo es relativa, pues cada parte tiene su contraparte como un complemento correspondiente imprescindible para conformar un ente completo e integral. Por ejemplo, el complemento de la tierra es el cielo, del sol la luna, de lo claro lo oscuro, del día la noche, del varón la mujer, etcétera (Estermann, 1998).

El ideal andino es la integración armoniosa de los dos opuestos complementarios, como parte esencial de la expresión de la unidad. Esta dualidad se encuentra en todo lo que existe, visible o invisible, material o inmaterial, y forma parte del orden cósmico andino. Las dualidades complementarias son opuestos necesarios, partes de todo y principio ordenador del espacio tiempo en la cosmovisión andina (Estermann, 1998). Por ello, el principio de complementariedad se manifiesta en todos los niveles de la vida, en las dimensiones cósmicas, espirituales, sociales, entre otras.

d. Principio de reciprocidad

Los principios de correspondencia y complementariedad se expresan en la reciprocidad en las relaciones y dimensiones éticas y pragmáticas, pues a cada acción le corresponde un acto recíproco, como contribución complementaria. Así, el principio de reciprocidad guía las relaciones de los seres humanos con la naturaleza y el cosmos, y es fundamental en la vida comunitaria y espiritual (Estermann, 1998). Este principio tiene múltiples expresiones en los "pagos" o "pagamentos", que simbolizan la reciprocidad con la naturaleza y el cosmos (sol-luna), en agradecimiento por las cosechas; además los rituales y las ceremonias celebrativas de reciprocidad guían la acción individual y colectiva, al mantener la consciencia del dar y recibir en todos los actos de la vida.

El principio de reciprocidad señala que el esfuerzo de cada acción será recompensado en la misma magnitud por el receptor, siendo una expresión del intercambio (Estermann, 1998). El trueque, la *minka* y los pagamentos son algunas de las manifestaciones prácticas y cotidianas de la reciprocidad. En términos productivos, el trueque es la base del intercambio que hace posible las relaciones equilibradas y equitativas entre las comunidades y los pueblos de diferentes zonas geográficas. Desde los incas hasta las culturas actuales, se mantiene el trueque como forma de correspondencia y complementariedad entre los habitantes de distintos ámbitos geográficos (costa y sierra, valles y montañas, etcétera); por ejemplo, las comunidades indígenas que habitan distintos pisos térmicos continúan practicando sistemas de reciprocidad que garantizan el abastecimiento con productos de distintas zonas, a la vez que aseguran la diversidad y la soberanía alimentaria.

La reciprocidad a través del trueque es vital en la región Andina, dada la diversidad ecológica, geográfica y topográfica. Cabe señalar que el trueque no solo se refiere a intercambios de productos, sino que se extiende a las herramientas, la maquinaria y la fuerza de trabajo. Además, ha sido la base de la resistencia de las comunidades a la introducción del dinero como medio de intercambio; también es fundamental precisar que en la cuantificación o "valoración" de los trueques operan otros factores vitales como el parentesco, el valor simbólico del producto y las características de las personas (Estermann, 1998). Esta visión trasciende a las relaciones comerciales externas; por ejemplo, en los mercados locales la valoración para los foráneos es diferente a la de los integrantes de las comunidades, por lo que el trueque y la reciprocidad también operan como mecanismos de control social.

La reciprocidad se sustenta en el orden cósmico como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones, de manera que a través de ella se establece una justicia y ética que norman las relaciones existentes (Estermann, 1998). Por ejemplo, las ofrendas o "pagamentos" a la Madre Tierra y el padre cosmos constituyen rituales de reciprocidad que garantizan el equilibrio y la armonía en las relaciones personales y colectivas con el entorno.

En las comunidades andino amazónicas este principio está profundamente enraizado como guía de las relaciones sociales y con la Madre Tierra. La reciprocidad en las relaciones sociales (comunitarias, familia extensa, compadrazgos) es garantía de la vida, de la supervivencia, del orden social y cósmico (Estermann, 1998).

1.2.3 Lógica andina

El pensamiento andino tiene una lógica basada en la aplicación de los principios de relacionalidad, complementariedad, correspondencia y reciprocidad, que además se sustenta en una particular concepción del espacio-tiempo, como unidad a partir de la cual se construye la cosmovisión y se derivan las formas de organización social y política, los sistemas de producción y la espiritualidad.

a. Pacha*: unidad espacio-tiempo*

> Todos somos en el cosmos parte de un permanente proceso de transformación de energía-tiempo en materia-espacio, todos somos parte del pacha, que es la síntesis del espacio-tiempo (Milla, 2007: 7).

Pacha es un concepto complejo, con múltiples acepciones y diferentes connotaciones que expresan una concepción holística del universo que considera como una unidad al tiempo, el espacio, el planeta, la tierra y la vida en todas sus formas, incluido lo orgánico y lo no orgánico. Por ello *pacha* es una palabra polisémica, plurisignificativa y multidimensional, con distintas acepciones según sus usos: como adjetivo significa "bajo", "de poca altura" o también "interior"; como adverbio es "debajo", "al instante", "de inmediato" o también "mismo"; como sustantivo y en forma figurativa es "tierra", "globo terráqueo", "mundo, planeta", "espacio de vida", "universo" y "estratificación del cosmos" (Estermann, 1998).

En el pensamiento andino el espacio y el tiempo son conceptos concurrentes e indivisibles, que se representan en el término único *"pacha"* que, según como esté precedido de otros vocablos, puede determinar espacios cosmogónicos o metafísicos y fases históricas (edades y períodos); también puede referirse a cambios fundamentales (naturales y sociales), señalar los tiempos relativos (presente, pasado y porvenir) y las épocas de cosechas (Manga, 2010).

En esta concepción el espacio-tiempo es circular y está en constante movimiento, con ciclos que van del inicio al fin, como la vida y la muerte, siendo realidades complementarias y no antagónicas; por lo que no se concibe la progresividad, ni la unidireccionalidad de la historia, pues en el paradigma andino la naturaleza del tiempo es cíclica (Pacari, S. 2002). Así se entiende que el presente para el andino sea el aquí (espacio) y el ahora (tiempo), como un continuo en el cual no hay nada estático y todo está en movimiento. Esto explica por qué el ahora en los Andes y la Amazonia puede ser un tiempo indeterminado −que depende de lo que suceda o pueda suceder en cada instante−, mientras que en Occidente el concepto de ahora se refiere a una noción de inmediatez (ya, al momento) condicionada por la visión lineal del tiempo.

Pacha como realidad y totalidad implica una forma de vida para el ser andino-amazónico, con la capacidad de participar activamente en el "multiverso", de vivenciarlo y estar en él, desde la consciencia del espacio tiempo del aquí y ahora (Huanacuni, 2010). En términos filosóficos

pacha se refiere al orden del universo, el cosmos, la naturaleza y de la vida, según categorías espacio-temporales que rigen en los distintos mundos opuestos y complementarios, como el visible e invisible y el material e inmaterial. Puesto que todo está interrelacionado, la *pacha* se refiere al espacio-cosmos como una red interconectada de relaciones espacio-temporales; por lo que se puede traducir también como espacio interrelacionado o relacionalidad cósmica. Así *pacha* es universo, mundo y *Pachamama* es mucho más que Madre Tierra, pues expresa la globalidad de la vida o la naturaleza de la vida (Pacari, S. 2002; Estermann, 1998).

b. Dualidad complementaria[9]

Según este principio nada existe sin su opuesto complementario o par, de manera que cada parte necesita de la otra para ser. La dualidad complementaria se refiere a dos fuerzas que convergen en el proceso de la vida y que generan la existencia: por una parte, la fuerza cósmica de *Pachatata* (padre cosmos-energía masculina o fuerza cósmica-arriba), y por la otra, la fuerza telúrica de la *Pachamama* (Madre Tierra-energía femenina o fuerza telúrica-abajo), que se interrelacionan a través de la reciprocidad y de la complementariedad, de manera que todo está en relación complementaria en un perfecto equilibrio (Huanacuni, 2010).

Esta visión se encuentra en diversas representaciones andinas, como en la arquitectura de las ciudades sagradas, cuyos templos y plazas ceremoniales guardan la proporcionalidad y el equilibrio de la dualidad complementaria simbolizada en el círculo y el cuadrado. Tal es el caso de la isla de *Amantani*, en el lago Titicaca, donde las plazoletas cuadradas representan al padre cosmos (*Pachatata*) y las circulares a la Madre Tierra (*Pachamama*); en una expresión de la dicotomía cosmológica andina que conforma el todo y también como instrumentos de observación astronómica y de conceptualización del espacio-tiempo (*pacha*) (Lajo, 2005).

Esta estructura del pensamiento andino se expresa en dualidades complementarias a partir de las cuales se ordena el cosmos, como: arriba y abajo (*hanan* y *urin*), derecha e izquierda (*paña* y *lloq'e*), femenino y masculino (*warmi* y *qhari*), blanco y negro (*yuraq* y *yana*), y vida y muerte (*kausay* y *wañuy*). Así, la dualidad complementaria es una categoría ordenadora del espacio-tiempo andino manifestado en la diarquía de *Hanan* y *Urin,* que en lengua *pukina* significan arriba y abajo, como opuestos complementarios que están en constante movimiento en el cosmos y en la naturaleza, donde todo se transforma, renueva y desarrolla incesantemente.

La dualidad (*Hanan* y *Urin*) se expresa en el orden social y comunitario del Imperio del *Tawantinsuyo*, mediante la organización del espacio en mitades endogámicas, con una determinada ubicación geográfica de las familias o las comunidades (*ayllus*), según su pertenencia por parentesco o en razón del lugar de nacimiento u origen. También la distribución espacial correspondía al equilibrio entre autoridades; por ejemplo en el orden de Cusco (*Qosqo),* la parte alta *(Hanan)* es ocupada por el ejército y en la baja (*Hurin*) se ubica el clero (Zúñiga, 2006). Ancestralmente cada una de las mitades o partes (*suyos)* de un territorio tiene su propia autoridad, pero no de forma contradictoria, sino complementaria, pues *Hanan* (arriba) y *Hurin* (abajo) son pares que se necesitan, como las montañas a los valles de la geografía andina.

También implica la forma de gobierno de los *ayllus* (comunidades), divididos en dos mitades complementarias que conforman una unidad armónica y equilibrada. En este contexto se ubica la

[9] La "dualidad complementaria" es también denominada lógica dual andina por Montes (1999), paridad integrativa complementaria, por Oviedo (2011) y pensamiento paritario por Lajo (2005), quien cuestiona el concepto de "dualidad" por ser una noción occidental, que limita la comprensión del pensamiento andino de paridad complementaria que rige las leyes de la vida. En este apartado se acoge la definición de lógica de dualidad complementaria, propuestas por Huanacuni (2010) y Lozada (2007).

dualidad *chacha-warmi* (varón-mujer), como forma de gobierno y de autoridad que pervive en algunos pueblos, donde el hombre y la mujer tienen su espacio y papel de poder, diferenciados pero complementarios. Aunque esta práctica dual se ha desvirtuado por los efectos de la colonización patriarcal, las mujeres en el movimiento indígena empiezan a recuperar espacios de poder, como clave para recuperar la armonía de la vida y la defensa de la Madre Tierra[10].

Otra expresión de la dualidad complementaria es la existencia de dos mundos o dimensiones que se interrelacionan y complementan en distintos planos de la realidad[11]: el mundo invisible y el mundo visible; a diferencia de Occidente, donde la realidad es lo tangible y lo que se puede ver, en la cosmovisión andina hay una relación dinámica entre lo tangible y lo intangible (Sariri, 2005). Así, el saber indígena tiene una visión multidimensional del mundo, pues considera la existencia de otros planos, como el mundo de los muertos o de los seres no visibles de la naturaleza, y a los cuales se accede a través de las plantas sagradas[12].

En el ámbito personal el mundo invisible se refiere al interior del ser humano, donde se originan las emociones y los pensamientos que posteriormente se reflejan en el mundo exterior (visible). Por eso la comprensión de la relacionalidad y complementariedad de los dos mundos (visible-invisible, interior-exterior), es básica para el camino de la vida, de la sabiduría y una de las claves de la práctica o la experiencia vital como eje del conocimiento andino (Sariri, 2005).

El relacionamiento de los mundos visible e invisible con el ser humano lleva a una concepción ética y filosófica de la vida, en la medida en que la causa de las acciones está en el interior y los efectos (reacciones) se expresan en todas las relaciones con la sociedad, la naturaleza, el cosmos y la vida. Se trata de una comprensión integral de la vida, puesto que al entender la causa (mundo invisible) se comprende el efecto, así como las implicaciones entre el mundo visible; es decir, lo material, la vida, la naturaleza y la realidad.

La unión entre lo visible y lo invisible se expresa en la afirmación sobre la necesidad de tener claridad sobre lo que se quiere, para luego expresarlo en la materia, pues todo tiene su origen o diseño en lo intangible, en este caso la mente o el pensamiento, y luego se concreta en la materia (tangible); dicho de otra manera, si no se tiene claro lo que se quiere, difícilmente podrá expresarse en la realidad (Sariri, 2005). En la Amazonia la visión de la creación consciente de la realidad se expresa en el llamado de los abuelos a aprender a "pensar bonito", pues así se atraerá el bienestar en todos los planos de la vida (corporal, emocional y espiritual).

c. Lógica trivalente o principio del tercero incluido

La lógica trivalente se deriva de la dualidad complementaria, que se vuelve tripartita al incorporar un tercer elemento mediador, de manera que operan relaciones de reciprocidad que integran y cohesionan a los opuestos (Montes, 1999). Este principio se relaciona con la

[10] Las Cumbres Continentales de Mujeres Indígenas son un ejemplo del proceso de recuperación de espacios de participación y de definición de estrategias para la consolidación de su lucha por la defensa de la vida, basada en las leyes ancestrales y el principio o la ley sagrada de la dualidad complementaria. Conclusión basada en la experiencia en terreno con comunidades y organizaciones indígenas en Colombia y Ecuador, además del seguimiento al movimiento indígena regional y continental.

[11] Planos entendidos como dimensiones que hoy en día pueden explicarse desde las ciencias cuánticas, en especial la física cuántica con las nuevas teorías que profundizan en la existencia de distintos planos del tiempo y el espacio (ejemplo, teoría de cuerdas). Desde la perspectiva ancestral andino amazónica, se refiere a los distintos mundos a los que se puede acceder a través de rituales con plantas sagradas.

[12] Las plantas sagradas como la *ayahuasca*, el San Pedro o el peyote, entre otras, permiten conectar con estos planos mediante la expansión de la consciencia.

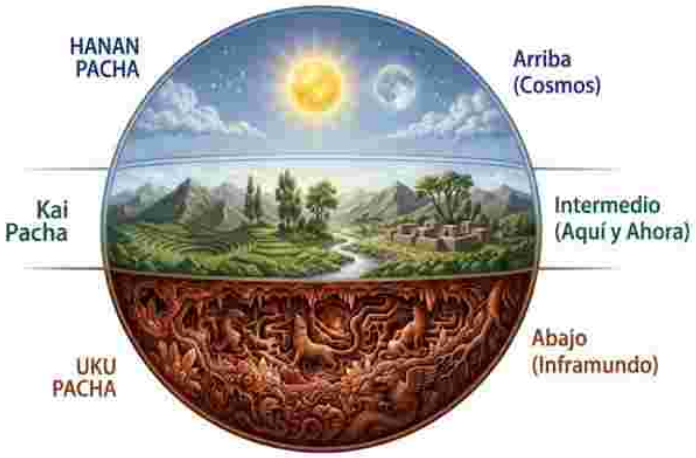
complementariedad de los opuestos que se necesitan para ser-existir y que se interrelacionan a través de una tercera posibilidad que media en las contradicciones (reciprocidad). Así, el "tercero incluido" plantea la incertidumbre y la relatividad de lo que puede suceder en una realidad dinámica, compleja y contradictoria (oposición o dualidad complementaria); considerando escenarios de contradicción que permiten el análisis multidimensional y transdisciplinar en los que se inscriben nuevas corrientes de las ciencias cuánticas (Del Carpio y Miranda, 2008).

La lógica del tercero incluido se realiza mediante dos actitudes esenciales de la vida: (1) con la "muerte del ego" o del *Jiwasa* (nosotros en *aymara*), como el final de dos posiciones antagónicas que se enfrentan, y (2) cuando dichas posiciones antagónicas se cuestionan para permitir que, al entremezclarse, conforman una tercera posición que reúne lo mejor de las dos o el *Apthapi* (reciprocidad *aymara*, expresada en la costumbre de compartir alimentos entre los miembros de la comunidad). En las relaciones y los valores humanos, la muerte del ego y la resolución del antagonismo se concretan en la reciprocidad, que fortalece los vínculos de amistad entre las personas y la comunidad (Del Carpio y Miranda, 2008; Huanacuni, 2010).

Esta visión se refleja en sus formas de organización comunitaria (*ayllu*), cuando a través de los ritos los individuos se despojan de su ego para asimilar la posición del otro y buscar el consenso (Del Carpio y Miranda, 2008). Las ceremonias alrededor del fuego, con danzas y círculos de palabra, son expresiones rituales que permiten el encuentro de la persona con las comunidades natural, humana y espiritual, de las cuales forma parte. En la cosmovisión andina todo lo que existe se agrupa en tres comunidades: las humanas, las de la naturaleza y las de lo sagrado; y todo es un continuo de acontecimientos, diálogos y reciprocidad entre ellas (Milla, 2007).

Triadas y triparticiones son expresiones de la lógica trivalente andina y del principio del tercero incluido. Los patrones triádicos se aplican a las matemáticas, fundamentan la construcción de sistemas informáticos complejos, se relacionan con el estudio del cuerpo humano, del cerebro y de la tierra, etcétera; y tienen aplicación en la ciencia, la tecnología y en la espiritualidad. Así, una de las expresiones esenciales en la cosmovisión andina es el modelo de los tres mundos o dimensiones que se interrelacionan configurando la vida, a partir de la concepción de la *pacha*, como unidad espacio-tiempo: el *hanan pacha,* que es el mundo de arriba; *kay pacha,* el intermedio, y el *uku pacha,* el de abajo, como se ilustra en la Figura 1.1.

Figura 1.1 Las tres pachas de la cosmovisión andina



Fuente: adaptación con base en Tatzo y Rodríguez (1998).

Hanan pacha es el campo cósmico o espacio celestial, representa el orden y la eternidad marcados por el periódico reinicio de ciclos que se repiten (ejemplo, equinoccios y solsticios) y está habitado por el sol, la luna, las estrellas, las pléyades, la constelación de la Cruz del Sur y por entidades andinas, como la deidad *Wiracocha*[13]. *Kay pacha* es el mundo intermedio entre el de arriba *(hanan pacha)* y el de abajo *(uku pacha),* es una región de transición y mediación, es el espacio-tiempo de la vida, en oposición al mundo de los muertos; es donde vive el ser humano, el mundo del aquí y del ahora, donde se juega la suerte del cosmos, se mantiene el orden y el equilibrio. *Uku pacha* es el mundo de abajo, de adentro o inframundo, de los antepasados y donde moran los muertos; donde se da sentido al pasado, recurriendo al futuro (allí se entierra a los muertos y también están las raíces del árbol de la vida); es el suelo y el subsuelo de la tierra (Lozada, 2007; Estermann, 1998).

En este caso, la dualidad complementaria entre el cosmos-arriba (*hanan pacha)* y el inframundo-abajo (*uku pacha)*, establece la triple alternativa que otorga al andino el único "espacio" en que puede vivir: el mundo intermedio *(kay pacha)* (Zúñiga, 2006). Asimismo, desde la concepción cíclica del tiempo-espacio, el modelo de los tres mundos expresa la relación dinámica entre el pasado del *uku pacha* (ancestros-abajo-dentro) y el futuro en el *hanan pacha* (celestial-arriba-afuera), que se concreta en el presente o *kay pacha* (aquí y ahora), donde habita el ser humano y corresponde al espacio tiempo de la conciencia.

El modelo de las tres *pachas* está presente en la cosmovisión de los pueblos andinos y en los amazónicos, aunque con otros nombres o denominaciones acordes con las distintas cosmovisiones, y es fundamental en su comprensión del mundo y planteamientos paradigmáticos. Este modelo también se encuentra en el pensamiento de los pueblos originarios del *Abya Yala*[14], entre los que se destacan los mayas y los hopis, por sus profecías[15], en las que se

[13] *Wiracocha* representa la creación, las fuerzas femeninas y masculinas que dan origen a la vida. Como otras deidades andinas, fue nómada, "andrógina" y es lo más cercano al Dios creador cristiano, hacedor del universo, aunque con diferencias respecto a la dualidad masculino-femenino, su relación con los tres mundos y su facultad de dirigir la construcción de todo lo visible e invisible (Estermann, 1998). *Wiracocha* hace referencia a un ciclo mítico preincaico que fue apropiado por la fuerza durante el Imperio Inca (Lozada, 2007).

[14] *Abya Yala* es un nombre ancestral con el que algunos pueblos originarios denominan al continente americano, como una reivindicación de la pervivencia de sus cosmovisiones y modos de vida. El origen del nombre se encuentra en el pueblo *kuna,* que habita en territorios de Panamá y Colombia desde antes de la llegada de los europeos, y su etimología nos remite a la estrecha relación de los indígenas con la naturaleza: *Abe* significa "sangre" y *Ala* es espacio, tierra o territorio que viene del orificio de la Madre Grande, por lo que *Abya Yala* significa nacimiento de un territorio o continente, aunque también se traduce como tierra viva, tierra en plena madurez, tierra madura o tierra de sangre vital (Caicedo, 2010).

[15] Las profecías y códices indígenas se basan en sistemas de medición del espacio-tiempo creados por la milenaria observación del cosmos y de la naturaleza, en la que los ciclos son constantes de la vida material e inmaterial.

interrelacionan el tiempo y el espacio para plantear las claves del ciclo de transformación que vive la humanidad, en lo que los andinos denominan *pachacuti* como cambio de orden, transformación de una era o revolución.

Puesto que los tres mundos se interrelacionan y mantienen el equilibrio en los ciclos cósmicos, naturales, humanos y espirituales, el ser humano tiene la gran responsabilidad de contribuir al equilibrio y la armonía en relación con el todo que conforma la vida. Por ello, las múltiples relaciones que condicionan el aquí y el ahora determinan las actividades personales y comunitarias en ciclos que siguen los ritmos de la naturaleza y el cosmos (ejemplo, periodos de cultivos, ceremoniales y rituales).

De esta manera en el lenguaje se expresa la visión cíclica del tiempo-espacio del *kay pacha,* con el uso de términos que combinan verbos y tiempos para expresar el estado del andino, como el "estar siendo", "estar yendo" y "estar viniendo", que reflejan una vivencia dinámica y de permanente movimiento, de un tiempo-espacio cuya constante es "estar" en el aquí y en el ahora. Por ello en los discursos verbales se incorporan expresiones que hacen referencia al saber por la vivencia en que está ocurriendo siempre y de hacer sabiendo o viceversa (Zúñiga, 2006).

La vivencia de esta concepción del mundo se manifiesta en las fiestas y los rituales de las celebraciones, como los solsticios y los equinoccios, en los que se realizan ofrendas al cosmos-sol-luna, a la Madre Tierra y a los ancestros en una permanente conjunción simbólica de los tres mundos y de conciencia de la presencia del ser humano en el "puente" (mundo intermedio), en el que confluyen las energías cósmicas y telúricas[16]. En este contexto se encuentra la trilogía andina del cóndor, el puma y la serpiente, como el simbolismo de la interacción y la relacionalidad que existe entre los tres mundos:

- El cóndor ocupa el *hanan pacha,* evoca lo alto-arriba, las cumbres y donde nace el agua. Representa el espíritu de las montañas (*Mallku),* que proporcionan protección a los seres humanos, el origen de la fuerza vital y el principio de la cultura; simboliza la libertad, lo racional, lo mental o el pensamiento (Valdivia, 2006; Lajo, 2002).
- El puma habita el *kay pacha,* el mundo intermedio del aquí y el ahora, representa la fuerza y a la *Pachamama* como creadora de la vida y la categoría cósmica que brinda el fruto del esfuerzo a los seres humanos, y se ofrecen "pagos" o pagamentos que simbolizan la reciprocidad, además del hacer y el actuar (Valdivia, 2006; Lajo, 2002).
- La serpiente (*Amaru*) habita en el *uku pacha* o mundo de abajo, se relaciona con las aguas y su papel en la germinación de semillas, vitales para la vida de la *Pachamama.* Se asocia con los sistemas de producción y canales agrícolas, con los ríos y los peces; representa el flujo entre el mundo subterráneo y la fuerza vital de las cumbres, donde nace el agua. Simboliza la sabiduría, las emociones y el querer (Valdivia, 2006; Lajo, 2002).

Esta triada de animales sagrados también simboliza los principios valorativos del *allin yachay* (saber bien)*,* el *allin ruway* (hacer bien) y el *allin munay* (querer bien). Estos ámbitos del ser tienen su correspondencia en el cuerpo humano, pues cada principio tiene sus zonas o regiones correspondientes: el *yachay* es la parte de arriba, donde está la cabeza y actúa el principio del

[16] Esta visión triádica proviene de las antiguas civilizaciones andinas preincaicas y no tiene que ver con la idea católica del cielo, la vida y el infierno, que se impuso con la evangelización, aunque estas creencias se integraron simbólicamente durante la colonización y el mestizaje. En este contexto se debe comprender la profunda religiosidad de las comunidades andinas, que impregna todos los aspectos de la vida cotidiana y se expresa en rituales y celebraciones en torno a la relación entre los tres mundos (Estermann, 1998).

Allin Yachay como el pensar o saber bien; el *ruray* es el centro-medio, donde están el ombligo y el corazón, corresponde al hacer y actuar bien; y el *munay,* que está abajo, en la zona del aparato sexual y reproductor, se vincula con el sentir, desear y querer bien (Lajo, 2002).

Desde este pensamiento, la idea de salud no solo se refiere al cuerpo y a la mente, sino que comprende múltiples aspectos que permiten el equilibrio y la armonía del ser humano, como en las visiones orientales[17]. Los *yachaks* o médicos tradicionales se basan en el conocimiento de las relaciones entre las emociones, los chakras[18] y el cuerpo, para sanar los desequilibrios que se manifiestan en la enfermedad[19]. Por ejemplo, en la visión *aymara* de la salud se tiene en cuenta la buena suerte, el equilibrio, el bienestar social y económico de la persona, las relaciones armoniosas con la familia y la comunidad, con sus ancestros (vivos y muertos), con los espíritus protectores y con la Madre Tierra (naturaleza, cultivos, animales, etcétera) (Valdivia, 2006). Así, la salud de una persona está asociada a sus relaciones con la naturaleza, la familia y la sociedad, con un sentido holístico de la vida.

La expresión social y productiva de la lógica trivalente del mundo es la tríada *collana, payan y cayao*[20]*,* que define la pertenencia a un colectivo y permite el desarrollo de sistemas de producción articulados al entorno natural. También está la trilogía *minka, mita y ayni,* como sistema de reciprocidad con trabajos colectivos entre los miembros del *ayllu* (en los niveles familiar, comunal y estatal).

1.2.4 Reciprocidad y comunidad

La reciprocidad (*ayni*) y la comunidad *(ayllu)* son básicas en la cosmovisión andino amazónica, pues norman y ordenan la vida en múltiples aspectos como el social, el económico y el cósmico. *Ayni* es la reciprocidad entre las personas que conforman la comunidad (a*yllu*), también es un sistema de trabajo colectivo que garantiza la armonía en todos los niveles socioeconómicos y se extiende a las múltiples relaciones con la naturaleza y el universo. Por su parte, el *Ayllu* es la familia y la comunidad como base de la organización social andina. En este sentido, el ser andino y amazónico se caracteriza por su concepción comunitaria de la vida, en la que la reciprocidad actúa como una ley de equilibrio y convivencia que media en las relaciones entre los seres humanos y de ellos con su entorno.

a. Ayni: sociedad de reciprocidad

La representación simbólica del *Ayni* es la imagen andina de las "manos cruzadas", presente en diferentes manifestaciones de las culturas andinas (dibujos, monumentos, etcétera), que

---

[17] Por ejemplo, en prácticas orientales como el yoga y tai chi, entre otras, también reconocen la existencia de centros energéticos (*chakras*) de cuya armonía depende la salud holística de la persona.

[18] Al igual que para otras culturas, como las orientales, para los médicos tradicionales indígenas (*yachaks, taitas, curacas, payés, etcétera),* la energía del cuerpo fluye por siete centros y de su armonía depende la salud de la persona.

[19] La medicina cuántica entiende al ser humano como una integración de materia, energía y conciencia. Entre sus corrientes se tiene la sintergética o medicina de síntesis, que incorpora los conocimientos ancestrales, con técnicas como la desarrollada por Jorge Carvajal, médico colombiano que convivió durante años con los pueblos originarios del Pacífico y cuyos saberes ha integrado a sus prácticas de medicina cuántica u holística.

[20] Esta triada es una categoría de orden preincaica, en donde *Collana* corresponde al principal, el primero o jefe; *Payan,* el segundo; y *Cayao* a la base, los fundamentos y las raíces. A partir de esta triada se estableció el sistema de *"Ceques"*, con el trazado de líneas imaginarias desde Cusco, que daban la organización social-territorial del Imperio del *Tawantinsuyo*, en relación con la pertenencia a grupos por filiación parental (Lozada, 2007).

muestran a la mano izquierda hacia arriba, pidiendo y recibiendo ayuda; mientras la derecha está hacia abajo, ofreciendo y dando (ofren-dando). Este símbolo es una expresión del principio de reciprocidad como ley del equilibrio en una sociedad de redistribución; el *Ayni* significa que para recibir hay que dar, como principio ético y moral, cuya vigencia se mantiene en el sistema de reciprocidad de las comunidades andinas (Milla, 2007). Se trata de una forma de vida ancestral y preincaica, en la cual las relaciones sociales se establecen por lazos de solidaridad, cooperación, ayuda mutua y reciprocidad.

El *Ayni* es un sistema de reciprocidad a través del cual los seres humanos, naturales y divinos, establecen un sistema de justicia cósmica, que media las múltiples relaciones existentes (Estermann, 1998). La reciprocidad rige las relaciones de los seres humanos con la Madre Tierra, en armonía con las leyes del universo y en complementariedad con el padre cosmos. En este contexto, las ofrendas o los pagamentos a la tierra son rituales de reciprocidad que se realizan en función de los ciclos de la *pacha* (tiempo-espacio/solsticios-equinoccios/siembra-cosechas). Así, la reciprocidad se mantiene en el imaginario de las comunidades indígenas y mestizas, con la práctica del dar y recibir que se realiza en la vida cotidiana, con los pagamentos (agradecimientos) a la *Pachamama* y en las lógicas colectivas y comunitarias del orden social andino amazónico. Así, la reciprocidad es un principio de equilibrio entre los seres humanos y la *Pachamama,* como una visión ética y ecológica que se mantiene en las tradiciones comunitarias armónicas con la naturaleza.

La reciprocidad se expresa en la *minka*, como sistema de trabajo colectivo que se mantiene y se utiliza para la realización de obras comunes, como la construcción de infraestructuras (carreteras, acueductos, escuelas, etcétera), la adecuación y el cultivo de terrenos, el apoyo a recién casados e incluso para la movilización política. En estos trabajos colectivos participa toda la comunidad (mujeres, hombres y personas de todas las edades, incluidos los pequeños y mayores) y están acompañados de festejos, comidas, bailes y celebraciones que fortalecen los lazos comunitarios y consolida el sentido colectivo y celebrativo de la vida.

El *Ayni* es también una forma de trabajo colectivo, solidario, de apoyo y cooperación, vital para la supervivencia y la cohesión cultural de las familias y las comunidades. La reciprocidad actúa como un sistema de redistribución, de organización del trabajo para el bien común y de interacción con la naturaleza y el universo; en términos sociales fortalece la identidad colectiva, lo que permite el sostenimiento de la comunidad (*ayllu)* como eje esencial de la vida.

En el ámbito local, pueblos originarios, campesinos, mestizos y comunidades urbanas y rurales mantienen el sistema de trabajo por la comunidad que después será devuelto a cada comunero y a su familia; de manera que se fortalecen los lazos comunitarios, de solidaridad y de unidad. Así, el *ayni* (reciprocidad) se realiza al interior del *ayllu* (comunidad), en una complementariedad presente en los rituales, ceremonias y en los trabajos comunitarios.

b. Ayllu: unidad indivisible - organización social comunitaria

El *ayllu* tiene distintos significados, todos asociados a la comunidad, por lo que puede referirse a la familia extensa, a una unidad étnica comunitaria y también a una aldea o pueblo, en sentido geográfico (Estermann, 1998). Como familia extensa, el *ayllu* se refiere a la construcción de un tejido social basado en las redes parentales ampliadas a compadres y comadres, como soportes de la pareja. En términos de la producción, la administración y la gestión de lo público, el *ayllu* es una categoría a partir de la cual se ordena el territorio; al punto que Milla habla de *ayllu*cracia para referirse al sistema de gobierno andino basado en la armonía y el respeto a los miembros de la comunidad (Milla, 2007).

El *ayllu* es vital en la organización social y en la producción andina, por lo que Estermann lo define como "la célula de la vida, el átomo celebrativo y ritual", y también como la "base económica de subsistencia y trueque interno" (Estermann, 1998: 203). En este contexto, los pueblos y las nacionalidades indígenas mantienen en su cosmovisión, simbología, lenguaje, organización social y productiva, la estructura ancestral de un pensamiento y forma de vida basada en la comunidad. Por ejemplo, en el pueblo *aymara* la primera palabra que se enseña es *jiwasa*, que significa nosotros concebidos como parte de un todo y desde una conciencia comunitaria, que implica la muerte del ego para la unificación con el entorno (naturaleza, cosmos y sociedad), en contraposición al yo que se aprende en Occidente; por eso para llegar a ser "nosotros" se requiere despertar la conciencia comunitaria, como una transformación estructural y un profundo cambio de visión de la vida (Huanacuni, 2010).

Según Huanacuni, desde la complementariedad como una visión multidimensional, lo individual no desaparece ante lo comunal, sino que se complementa y emerge la capacidad natural de la persona dentro del colectivo, en un punto de encuentro y de equilibrio integrador entre comunidad e individualidad, que en *aymara* se define como el *Inach o inaj* (Huanacuni, 2010). Dado que el ser humano no es el centro, sino parte del todo y de la unidad de la vida, el *ayllu* es la identidad colectiva fundamental y trascendental de la unidad de la comunidad (común-unidad).

Este sentido comunitario empieza por la persona que define su identidad a través de relaciones, siendo en sí mismo un puente o nudo de múltiples conexiones. Por ello, si un individuo es expulsado de la comunidad o deja de ser parte de ella, queda desrelacionado o desvinculado y, de alguna manera deja de existir, puesto que su identidad depende del grupo que la identifica y le da sentido de pertenencia y existencia (Estermann, 1998). Desde esta perspectiva el concepto occidental de individuo carece de sentido, pues somos en tanto nos relacionamos, requerimos de otras personas y de la comunidad para existir.

La existencia está basada en la comunidad. El ser de la persona está en función de los otros y de las otras, como un reflejo de la naturaleza, los seres humanos vivimos en comunidad y necesitamos del colectivo para la supervivencia como especie. Desde la relacionalidad, todo está conectado con todo; los seres humanos somos parte y partícipes de la vida, en la cual la Madre Tierra es también parte de la visión colectiva del mundo y de la reciprocidad. Así, el concepto de familia y de comunidad se extiende a la naturaleza, por lo que los árboles, animales, las montañas y demás seres de los mundos invisible y visible son parientes: por ejemplo, los árboles son primos o hermanos, las cumbres nevadas son ancestros (abuelos y abuelas), y por supuesto, la naturaleza en su conjunto es considerada la madre que nos cuida y nos provee de cuanto necesitamos para la vida.

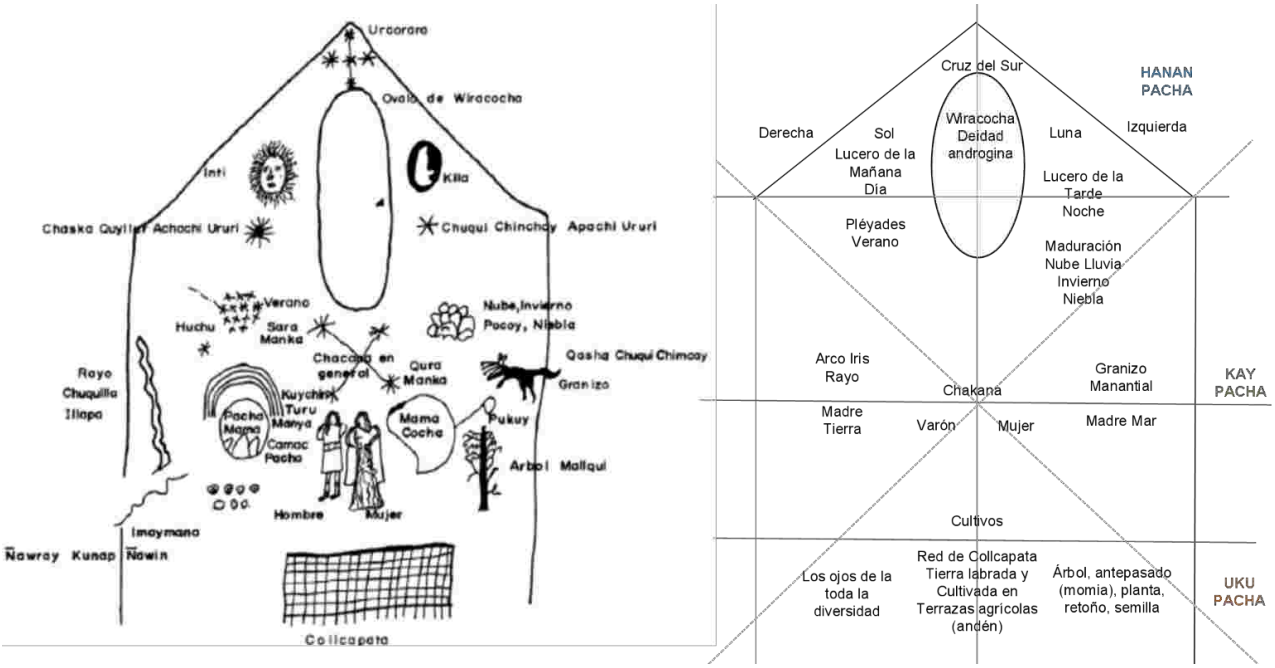
1.2.5 Síntesis de la cosmovisión andina

El pensamiento andino se ha transmitido a través de la oralidad y del simbolismo, que se repite en distintas culturas y civilizaciones, como una forma de escritura que ha garantizado la pervivencia de los conocimientos ancestrales. Como referentes simbólicos de la cosmovisión andina están el dibujo del altar mayor de *Qorinkancha* en el Cusco y la *chakana* o cruz cuadrada andina, presentes en restos arqueológicos preincas en toda la región. Estos símbolos contienen y sintetizan las claves conceptuales del pensamiento andino, como sus principios filosóficos y su visión de equilibrio y armonía en las relaciones entre el ser humano, la naturaleza y el universo.

a. La imagen andina del cosmos

En la cosmovisión andina se tiene como referente el dibujo del Altar Mayor de *Qorikancha*[21], como la representación gráfica del universo en la que se sintetiza la cosmogonía de las civilizaciones andinas (Lozada, 2007). Se trata de un dibujo cosmológico de la visión andina del universo como casa, en el que todos "pertenecemos" a una sola familia, compartiendo un espacio-tiempo (*pacha*), donde todo está relacionado a través de dualidades complementarias y correspondientes (arriba-abajo, izquierda-derecha), cuyo cruce en forma de Cruz Andina (*chakana*) se dirige a los cuatro puntos cardinales (Estermann, 1998) (Figura 1.2).

Figura 1.2 Dibujo del Altar Mayor de Qorinkancha y el simbolismo del universo como casa.



Fuente: aproximación elaborada con base en Lozada (2007), Estermann (1998) y Zúñiga (2006).

Una precisión conceptual necesaria para la comprensión del dibujo es la diferencia que existe en su interpretación, según el punto de vista desde el que se le observa: visto desde afuera, la izquierda y la derecha se contradicen con el punto de vista de quien está dentro[22]. De manera que, para su comprensión, se plantea una diferencia entre el punto de vista externo (objetividad occidental) y el interno o subjetivo desde la visión andina.

Como se observa en la simbología del dibujo se integra la cosmovisión de los tres mundos. En el de arriba (*hanan pacha)* está representado el cosmos, con la constelación de la Cruz del Sur y la deidad *Wiracocha* (femenina y masculina); junto con las dualidades complementarias del sol y la luna, el día y la noche, el verano y el invierno. En el mundo intermedio (*kay pacha*), del aquí y ahora, está la Cruz Andina o *chakana,* como puente o lugar de transición entre el mundo de arriba y el de abajo, donde están el hombre (derecha) y la mujer (izquierda), que representan la dualidad complementaria de lo masculino y lo femenino; además está simbolizada la convivencia

[21] *Qorinkancha* es el templo del Sol de los incas, sobre el que se construyó el Convento de Santo Domingo, donde se encuentra el dibujo de Joan de Santa Cruz de *Pachacuti* (nombre español del curaca del *Collasuyo*, cronista indígena descendiente de los jefes de las provincias de Canas y Canchis), autor de la *Relación de antigüedades del reyno deste Pirú*, obra con claves simbólicas del pensamiento y la cosmovisión andina.

[22] Esta diferencia da lugar a interpretaciones erróneas sobre los significados duales del dibujo, como la correspondencia de la izquierda-femenino y la derecha-masculino, pues vistos desde fuera pierden su verdadero sentido.

humana con los cerros (montañas), lagos, plantas y animales, como una expresión del espacio-tiempo de la existencia en la Madre Tierra y la Madre Mar, donde se cultiva la vida (Huanacuni, 2010). En el mundo de abajo (*uku pacha)* habitan los ancestros, simbolizados en el árbol sagrado *mallqui*, cuyos frutos y semillas permiten el nacimiento de los seres humanos, de manera que representa la dualidad complementaria de la muerte y la vida, así como el ciclo y el permanente movimiento del espacio-tiempo.

El dibujo tiene múltiples interpretaciones sobre el orden del mundo, con una simbología a partir de la cual se pueden construir distintas expresiones de la lógica andina (dual, trivalente y tetravalente); por ejemplo, expresa la relacionalidad de arriba-abajo y de micro-macro-cosmos, a través de la correspondencia y de la complementariedad (izquierda-derecha, femenino-masculino) (Estermann, 1998). El dibujo también contiene la cuatripartición, a partir de la X que representa la constelación de las cuatro estrellas y cuyas diagonales conectan las cuatro esquinas del universo simbolizado como una casa (Lozada, 2007).

La cosmovisión del universo como casa expresa el sentido holístico del pensamiento andino y la complejidad de un conocimiento que aborda distintas dimensiones del todo y cuyo simbolismo contiene información sobre los sistemas de producción y la tecnología, la organización social, la visión agrocéntrica o agroecológica, los conocimientos astronómicos y matemáticos, entre otros. Por eso el dibujo puede leerse como modelo para la integración de pisos ecológicos y de las relaciones de parentesco (Earls y Silverblatt, 1978; Zuidema, 1980), la circulación de energía en el flujo de fuerzas en la producción incaica (Vallé, 1982), la visión ecológica y de género (Silverblatt, 1987), entre muchas otras interpretaciones (Lozada, 2007).

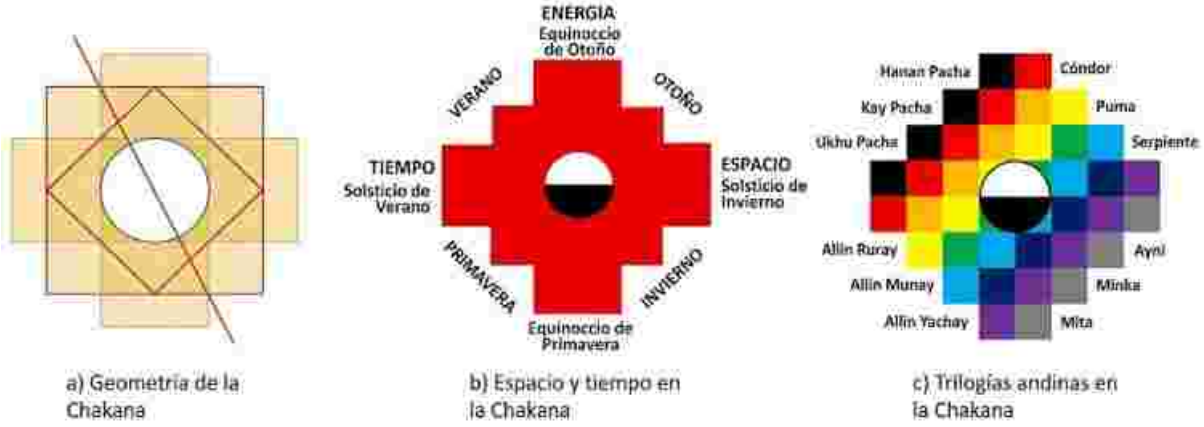
En términos de la producción agrícola, en la parte inferior del dibujo se observa la red de andenes (*collcapata* o *pata-pata*), que simboliza la tierra labrada y el sistema de terrazas para los cultivos; así como los depósitos de las cosechas, para su posterior redistribución. Todo ello relacionado con el mundo de arriba (invierno-verano, solsticio-equinoccios), que determina los ciclos productivos, con el intermedio (cultivos y trabajo del ser humano) y el de abajo (semillas).

b. La chakana o Cruz Andina escalonada

Se trata de una cruz cuadrada y escalonada que se encuentra representada en las antiguas civilizaciones preincas[23] y es conocida como la *chakana* o Cruz Andina (Figura 1.3); es un símbolo paradigmático de la cultura andina, pues su iconografía sagrada sintetiza la utopía y la cosmovisión de los pueblos de la región (Milla, 2007). Esta cruz también es un símbolo sagrado para las naciones y los pueblos de la *Abya Yala*, pues representa a la constelación de la Cruz del Sur, que se observa en todo el continente y constituye una guía cósmica en este hemisferio. Por ello, la *chakana* está representada en pueblos del Caribe (como los *wayuú* de Colombia y Venezuela) y los *mapuches* en el sur (Argentina y Chile); y su existencia desde tiempos precolombinos explica la asociación con la Cruz católica de los evangelizadores.

[23] El dato más antiguo de un geoglifo de la *chakana* es del precerámico, con 6000 años de antigüedad y fue realizada por el arquitecto Carlos Milla Villena, estudioso de la semiótica andina.

Figura 1.3 Chakana o Cruz Andina



a) Geometría de la Chakana

b) Espacio y tiempo en la Chakana

c) Trilogías andinas en la Chakana

Fuente: con base en Wikimedia.org, Ciberandes (2013) y lachakana2012.blogspot.com.es

Como se observa en la Figura 1.3a, la *chakana* resuelve la cuadratura de la circunferencia, además de otras leyes geométricas y matemáticas que permiten comprender la complejidad del pensamiento andino, así como su sentido práctico (Milla, 2011); por ejemplo, en la Cruz Andina se expresa el dominio de la raíz cuadrada, del valor proporcional del número *phi* y del número áureo[24]. En términos de conocimiento geodésico, la Cruz escalonada contiene el cálculo del eje de rotación de la tierra (Figura 1.3a), de los ciclos del sol y la luna y su relación con la vida.

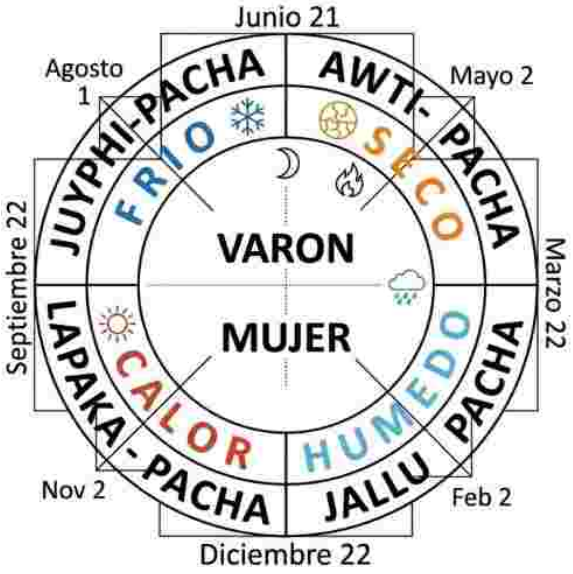
La etimología de la *chakana* proviene del verbo *chakay,* que *s*ignifica cruzar, trancar la puerta o entrada, y del sustantivo *na,* cuya interpretación es cruce o transición entre dos polaridades, puente entre dos espacios opuestos y nexo entre dos dimensiones antagónicas (Estermann, 1998). Entre sus múltiples significados, la *chakana* representa la confluencia de los opuestos complementarios (arriba y abajo) en el *taypi* (centro, intermedio, ombligo) en un equilibrio y armonía, siendo un puente entre mundos y un escalón entre las fuerzas cósmicas y telúricas (figuras 1.3b y 1.3c).

La simbología de la *chakana* también expresa la relacionalidad de todo, a partir de la representación y el reflejo de las cuatro estrellas Alfa, Beta, Gamma y Delta (Estermann, 1998); también simboliza las dualidades complementarias (varón-mujer, arriba-abajo, izquierda-derecha, claridad-oscuridad) y representa las triparticiones de los tres mundos y los principios valorativos del saber, hacer y sentir bien *(allin ruray, allin munay y allin yachay)*, la trilogía andina del cóndor, el puma y la serpiente, los sistemas de trabajo comunitario de la *minka*, la *mita* y el *ayni* (Figura 3c). Además incluye cuatriparticiones, como los elementos de la naturaleza (tierra, agua, fuego, aire), los puntos cardinales, las estaciones y las cuatro regiones del Imperio del *Tawantinsuyo* (*Collasuyo, Contisuyo, Chinchasuyo y Antisuyo*).

Un símbolo aparentemente simple contiene profundas claves de la cosmovisión andina y constituye un ordenador de la vida, que permite articular los movimientos del cosmos y de la naturaleza, con las actividades agrarias, festividades y rituales, que se relacionan con los ciclos de la *pacha,* actuando como un calendario, como se observa en la Figura 1.4.

[24] El número áureo está relacionado con la geometría sagrada, pues se encuentra en la naturaleza y el arte (escultura, arquitectura, música), como una proporción o relación entre partes de un cuerpo. Fue denominado por los griegos la Sección Dorada o número áureo (Euclides), en el renacimiento se le llamó "Proporción Divina"; también se le conoce como la "razón dorada", "proporción áurea" o "número de oro".

Figura 1.4 La chakana como calendario: ciclos de la pacha



Fuente: Adaptado de Katari.org (2015)

La *chakana,* como ordenadora de la *pacha,* funciona como un calendario que sigue los ciclos solares (solsticios-equinoccios) y las estaciones que definen el tiempo propicio para las cosechas, de manera que constituye un instrumento de observación para sincronizar el espacio-tiempo en el planeta, según las leyes del universo. Como rueda representa el movimiento cíclico, en cuyo centro se encuentran las dualidades complementarias (frío-calor, seco-húmedo, varón-mujer), que confluyen en el aquí y el ahora, en una relación de equilibrio; como instrumento de ordenación del espacio, opera como sistema matemático a partir del cual se obtienen unidades, múltiplos y submúltiplos, empleados en las pautas de diseño aplicadas en las estructuras comunitarias y en la organización del territorio (Romero, 1995).

La *chakana* representa la organización socioeconómica y política del *Tawantinsuyo,* conformada por las comunidades (*ayllu)* de la parte alta o de arriba (*hanan*) y de abajo (*hurin*), espacios territoriales que, a su vez, corresponden al hombre y a la mujer, respectivamente; también representa la unidad y la igualdad en la sociedad dentro del sistema colectivista y armónico, a través de la reciprocidad (*ayni)* y la comunidad (*ayllu).*

c. Comparación entre el pensamiento occidental y el andino amazónico

Es claro que existen diferencias epistemológicas y prácticas entre el pensamiento andino amazónico y el occidental, algunas de las cuales se resumen en la Tabla 1.1.

La cosmovisión indígena tiene una mirada holística, en la que el ser humano forma parte del universo y, por lo tanto, su búsqueda es la integración armónica, desde su interpretación de los planos terrenales y espirituales. De distintas maneras, estos pueblos se relacionan permanentemente con el cosmos, la tierra y el mundo de los muertos como nexo con los ancestros y los antepasados.

También se destaca la relación de los pueblos indígenas con la naturaleza, que es considerada sagrada y los seres humanos somos parte de ella. Existe una relación espiritual con la *Pachamama* (Madre Tierra), en la que se aplica el principio de la relacionalidad por lo que se incorpora a todos los seres y elementos como parte integrante e imprescindible de la vida (plantas, animales, piedras, agua, viento, trueno, etcétera); además, se reconoce la existencia de un orden natural y cósmico que se transmite oral y simbólicamente por parte de los mayores o de los ancianos.

Desde esta perspectiva, la estrecha relación con la naturaleza se expresa en los sistemas de producción que combinan distintos tipos de actividades (pesca, caza, recolección, agricultura) sin sobreexplotación, con técnicas sostenibles como la rotación de cultivos o los sistemas de terrazas en las zonas montañosas para evitar la erosión.

Tabla 1. 1 Comparación entre el pensamiento andino amazónico y el occidental

Andino	Occidental moderno
Cosmocéntrico, el ser humano se somete al orden del cosmos expresado en la naturaleza y la sociedad.	Antropocéntrico, el ser humano (hombre) está en el centro, ordena la vida y su entorno natural y social.
El ser humano pertenece a la naturaleza. La tierra es honrada como una madre que nos provee y brinda todo cuanto necesitamos (*Pachamama*).	La naturaleza es un recurso que pertenece al ser humano y por lo tanto, puede ser dominada para satisfacer sus necesidades.
Holístico, todo está relacionado con todo, reconoce interrelaciones entre distintos planos y dimensiones.	Fraccionado por la división en áreas, disciplinas y partes para la comprensión de los fenómenos o de los sistemas.
Conocimiento basado en la experiencia vivencial; integra emociones, espiritualidad y mente.	Conocimiento basado en la razón; saber científico positivista y en la construcción de ideas.
Método de aprendizaje vivencial consciente (intuición), basado en la experiencia; transmisión oral y simbólica, valoración de los ancianos.	Método científico, racional, positivista y objetivo, niega todo lo que no se puede probar. Transmisión escrita, valoración de los docentes.
Lógica dual y trivalente, vindicación del tercero incluido; indecisión gramatológica. Considera la incertidumbre, la contradicción y lo invisible.	Lógica cartesiana, con validez incuestionable, separación de la mente del cuerpo y las emociones. Negación del espíritu o alma.
Reconoce la emocionalidad, el sentir y la subjetividad.	Modelo epistemológico que proclama la objetividad.
Tiempo-espacio como un todo cíclico, en el presente existen el pasado y el futuro, importancia del aquí y del ahora; articulado a los ciclos naturales y del cosmos.	Tiempo lineal y progresivo, el pasado está atrás y se busca llegar a un futuro mejor (adelante); articulado a la producción. Separación entre el tiempo y el espacio.
Comunitarista, promueve la solidaridad, la redistribución y la reciprocidad.	Individualista, promueve la competencia, el egocentrismo y el consumismo.
Reconoce la espiritualidad expresada en la forma de vida personal, social y con la naturaleza.	Negación de la espiritualidad como parte del conocimiento científico.

Fuente: con base en Lozada (2007), Cachiguango (2008), Huanacuni (2010).

Por otra parte, la comunidad es el eje de la organización social y política, con la toma de decisiones asamblearias y basadas en la construcción de consensos (no hay una noción del tiempo que limite la puesta en común hasta llegar al consenso). Desde el conocimiento ancestral, el poder se ejerce teniendo en cuenta la dualidad complementaria (mujer-hombre) y las autoridades de mayor reconocimiento son los ancianos o las ancianas por su experiencia y capacidad para tomar decisiones pensando en las generaciones futuras. Tampoco existe la acumulación individual, por el contrario, se cuenta con mecanismos de redistribución como las fiestas de las cosechas, que además aseguran el intercambio cultural y agroecológico y consolida los lazos comunitarios.

Otra diferencia relevante es la concepción del tiempo y del espacio como un todo cíclico, donde el pasado está asociado a los orígenes, a los ancestros y a su saber; y se incorpora en la vida diaria, en un presente con una fuerte noción del aquí y del ahora en un "estar siendo y ser estando", que expresa una actitud vital de conciencia. El futuro es el resultado de la conjunción del pasado y del ahora, sabiendo que las acciones del hoy afectan el mañana personal y colectivo.

Finalmente, es importante señalar que los pueblos indígenas carecen del concepto de desarrollo como progreso material, o el de la pobreza o de la riqueza; pues en su cosmovisión no existe la concepción de un proceso lineal de vida que "establezca un estado anterior o posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo" (Viteri, 2002). En este sentido, para algunos pueblos la pobreza no se asocia a la ausencia de bienes materiales, sino a un estado del espíritu que afecta al hombre y la mujer en sus posibilidades de integrarse armónicamente al entorno natural y al colectivo; así, la pereza sería la expresión que más se acerca al concepto de pobreza indígena, mientras la riqueza sería la plenitud para realizar las actividades que aseguran la estabilidad del individuo, de su familia y de la comunidad en general.

1.3 Resistencias a la colonización y al modo de vida occidental

> Uno de los valores profundos que los pueblos indígenas ostentan hasta el día de hoy, sin duda alguna, es su capacidad de resistencia frente a las adversidades de la colonia europea: ante la explotación económica, la opresión política, el estado de exclusión y discriminación social. Perviven valores, conocimientos, sabidurías, pero sobre todo, aún están vigentes instituciones culturales, económicas y políticas propias, a pesar de todas las adversidades (Macas, 2002:1).

Desde el periodo de la Conquista, pasando por la Colonia y la constitución de las Repúblicas hasta la actualidad, los pueblos indígenas han resistido a la imposición de modelos ajenos a sus cosmovisiones y modos de vida. De manera que la resistencia[25] indígena es un proceso histórico de siglos de defensa de sus derechos y de lucha por mantener sus culturas vivas, frente al pensamiento occidental y los proyectos de desarrollo.

Durante todos los períodos de la historia latinoamericana (Conquista, Colonia, independencias, constitución de las Repúblicas y desarrollo de los Estados Nacionales), los pueblos indígenas han luchado por la preservación de sus culturas, con distintas formas de resistencia que van desde la confrontación directa con el Estado – con rebeliones, sublevaciones, levantamientos y movilizaciones – , hasta la preservación pacífica de sus culturas mediante el ocultamiento o "camuflaje" de sus costumbres y creencias en lo que se ha denominado el sincretismo cultural, pasando por el aislamiento, a través de la huida y el refugio en zonas cada vez más remotas[26].

1.3.1 Mitos del Descubrimiento y origen de la colonización

> En 1492, los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en América, descubrieron que estaban desnudos, descubrieron que existía el pecado, descubrieron que debían obediencia a un rey y a una reina de otro mundo y a un dios de otro cielo, y que ese Dios había inventado la culpa y el vestido y había mandado que fuera quemado vivo quien adorara al sol, a la luna y a la tierra y a la lluvia que la moja (Galeano, 2012: 198).

El Descubrimiento y la Conquista de América fueron determinantes para la definición y expansión del proyecto civilizatorio occidental. Según el filósofo e historiador Enrique Dussel, 1492 es la fecha del nacimiento de la Modernidad que, si bien se originó en las ciudades europeas del medioevo, se concretó cuando Europa "pudo confrontarse con ´el Otro´ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ´ego´ descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma Modernidad" (Dussel, 1993: 8). Desde el ego eurocentrista del "yo" descubridor, se construye una idea del "otro" como el salvaje, caníbal, bárbaro, sin conocimientos e incluso sin alma, que ha sido considerado un obstáculo para el proceso civilizatorio (Dussel, 2000).

En el relato de la historia oficial se construyen mitos en torno a la Conquista, como la derrota y el dominio del "otro", sin siquiera considerar su posición como habitante histórico de un territorio que es invadido. Con la omisión de los pueblos originarios y el control de sus territorios, recursos naturales y mano de obra, América es incorporada al sistema mundial, con el consecuente cambio en la estructura de las relaciones mundiales; de modo que la Europa moderna se ubica en el centro de la historia mundial, mientras que las otras culturas se constituyen como periféricas. Así, en el mito de la Conquista se ubica el origen del capitalismo

---

[25] La Real Academia de la Lengua española define la "resistencia" como la acción y el efecto de resistirse, como la capacidad para resistir y como el conjunto de personas que se oponen con violencia a los invasores de un territorio.

[26] Tal es el caso de pueblos andinos que, en distintos periodos históricos, huyen hacia la selva amazónica o se aíslan en zonas de alta montaña, por ejemplo, los *Queros*, que conformaban el Estado Inca).

colonial-moderno, euro y etnocéntrico, como patrón de poder mundial que persiste hasta nuestros tiempos (Quijano, 2000; Dussel, 1993).

La negación del otro también se refleja en la construcción del relato histórico desde el "centro" europeo, a partir del cual se define un mundo en el que Latinoamérica y África quedan marginadas y relegadas a la condición de periferia (Dussel, 1993). La versión de la historia de los vencidos queda invisibilizada, de manera que la explotación, marginalidad y exclusión de estos pueblos se asume como condición normal del orden mundial establecido a partir de la "conquista" de América. En este contexto el mito de la Conquista significa la expansión de un pensamiento único sobre el cual se construye una visión del mundo idealizada, a partir del expolio y el saqueo de los pueblos y territorios del nuevo continente; así como del desarraigo y la esclavitud para los africanos.

Además de proclamarse "descubridores" de un nuevo mundo y de omitir la existencia e historia de los "otros", los europeos establecen un concepto erróneo sobre la identidad de los pueblos originarios, pues al llamarles indios –a partir de un error geográfico–, niegan la diversidad de las culturas del continente, convirtiéndolas en "una sola masa indiferenciada de indígenas explotables y convertibles a la fe" (Stavenhagen, 1988).

Según Aníbal Quijano, América se constituye en la primera "id-entidad" del nuevo patrón mundial de poder basado en dos ejes fundamentales: (1) la idea de raza (conquistadores y conquistados, blancos y los otros = indios y negros), y (2) el control del trabajo, los recursos y los productos del nuevo mundo. El concepto de raza otorga legitimidad a las relaciones de dominación impuestas con la Conquista y permite la expansión del pensamiento europeo occidental, como el modelo hegemónico a seguir, con su visión lineal del tiempo, y la negación del conocimiento de otras culturas por considerarlas inferiores o primitivas (Quijano, 2000). Por su parte, el control de los recursos del nuevo continente, incluida la mano de obra indígena, facilita la expansión del capitalismo como el proyecto civilizatorio con el cual se define el orden mundial (Galeano, 1971).

Para los pueblos originarios del *Abya Yala,* la invasión europea significa una catástrofe que determina el inicio de un largo ciclo de luchas y resistencias contra el sometimiento y la dominación de las civilizaciones y las culturas milenarias del continente. Eduardo Galeano, en su obra *Las venas abiertas de América Latina*, señala como la historia de la región se escribe "con la cruz tallada en la espada", simbolizando la estrecha relación entre la Iglesia Católica y la imposición del poder en el continente descubierto para la Europa occidental (Galeano, 1971).

Aunque se desconoce la verdadera magnitud del exterminio de los pueblos originarios del *Abya Yala* durante la Conquista, algunas estimaciones señalan que cerca de 90 millones[27] de indígenas son víctimas de uno de los mayores procesos de genocidio y etnocidio de la historia de la humanidad (Casaldáliga, Coplas y Tierra, 2011; Cepal, 2014; Todorov, 1992). No obstante, en la historia y el pensamiento oficial, existen pocas referencias sobre el imperio del exterminio instalado por los europeos, en nombre de una "cultura occidental, supuestamente cristiana".

[27] Es imposible saber la verdadera magnitud del genocidio, lo que se refleja en la variedad de cifras que van desde los 51,6 millones de indígenas desaparecidos en un periodo de 130 años (Cepal, 2014), los 70 millones (Tzvetan, 1992) y los 90 millones (Casaldáliga, Coplas y Tierra, 2011).

No solo la maquinaria bélica explica la ocupación europea del continente, sino la irrupción de nuevas enfermedades que diezmaron a la población indígena[28], el sometimiento a trabajos forzados y castigos inhumanos (Cepal, 2014). También las traiciones entre nativos, a cambio de pactos con los europeos que luego fueron incumplidos, explican el sometimiento indígena; además de la confusión con profecías que anuncian el regreso de dioses, con los cuales identifican a los invasores.

El exterminio indígena no solo significa la pérdida física de millones de personas, sino el epistemicidio[29] de los pueblos originarios con la proclamación del pensamiento europeo como la legítima ciencia basada en la racionalidad cartesiana, que se concreta en el siglo XVII (De Sousa, 2010a; Grosfoguel, 2013). El epistemicidio de otras culturas no solo se refiere a la construcción de un pensamiento dominante, sino a la colonización de la historia que se sustenta en una visión etno y eurocéntrica y del mundo.

Otro concepto que explica la invasión de los territorios indígenas es el de *terra nullius*[30] (tierra de nadie), justificado por la supuesta ausencia de población o por la existencia de salvajes que deben ser civilizados (Cepal, 2014). En este contexto se crean instituciones de control y dominación como la encomienda[31] (establecida por Cristóbal Colón en 1499 y erradicada en 1721), la *mita* y el obraje, que legitiman la ocupación de tierras y la explotación de la mano de obra indígena por el poder divino de la Corona, garantizando la evangelización y contribuyendo a la creación de nuevas formas de ocupación en América Latina[32]. De esta manera se concreta el despojo de los territorios indígenas, con la pérdida de la soberanía política y territorial indígena, la modificación de sus espacios de reproducción social y cultural, y el inicio de un extenso ciclo histórico de lucha y resistencia (Cepal, 2014).

Otro de los mitos creados por la historiografía oficial se relaciona con la fácil conquista y el sometimiento de los indígenas ante el poder de los conquistadores (por ejemplo, a cambio de espejos y baratijas), y que invisibiliza los procesos de resistencia[33], que se dieron en dos fases: una inicial de lucha militar de defensa de la etnia y su tierra frente a los invasores; y la segunda, contra el colonialismo, que mantiene la lucha por la identidad étnica y contra la explotación minera y hacendataria (Vitale, 1999).

---

[28] Estos impactos se repiten con los pueblos en aislamiento voluntario y en contacto inicial, que perviven en la Amazonia pero que por su altísima vulnerabilidad física, se encuentran en serio riesgo de extinción.

[29] Según De Sousa, el epistemicidio es la aniquilación, eliminación, extirpación y el exterminio de toda forma de saber distinta a la del poder hegemónico. Para Grosfoguel, durante la Conquista se cometen dos epistemicidios con la negación de los conocimientos indígenas y de los africanos (De Sousa, 2010a; Grosfoguel, 2013).

[30] La visión colonialista de los territorios indígenas como espacios vacíos se mantiene durante las Repúblicas y persiste hasta finales del siglo XX, bajo la visión geoestratégica de expansión de fronteras agrícolas y ganaderas.

[31] La encomienda consiste en la entrega de tierras y de indios para su civilización y evangelización, además del uso de su mano de obra como servidumbre. La mita proviene de la organización social incaica (trabajos a favor del Estado) y se adapta a las instituciones coloniales mediante la prestación de servicios de trabajo obligatorio, de los hombres indígenas mayores de 18 años; otras instituciones de este tipo son el concertaje, el inquilinaje y el obraje, etcétera.

[32] Con la creación de centros poblados se sustituyen los patrones de asentamiento de los pueblos indígenas, hasta entonces dispersos y con su propia organización política y religiosa.

[33] Otro factor que explica la dominación son las alianzas entre los "conquistadores" y pueblos que se resisten al control de los imperios incaicos y aztecas, aunque también son traicionados y dominados.

a. Resistencia indígena a la invasión

Desde los inicios de la invasión de sus territorios y durante la consolidación del dominio europeo, los pueblos indígenas desarrollan distintas estrategias de resistencia, como las confrontaciones militares, los levantamientos, las rebeliones e incluso acciones de ocultamiento y refugio en zonas periféricas, como las selvas y áreas de alta montaña[34]. También desarrollan estrategias para garantizar la pervivencia de los conocimientos ancestrales y conservar sus usos y costumbres, ocultándolos o mimetizándolos en las prácticas impuestas por los colonizadores; además del mantenimiento de las lenguas y de la tradición oral, hasta donde los procesos de colonización y evangelización lo permiten.

En una primera etapa los pueblos luchan contra la dominación, liderados por jefes indígenas que intentan detener la invasión de sus territorios. Existen numerosas figuras que representan el periodo de resistencia temprana en el Caribe, tales como: *Caonabo*, precursor de la resistencia indígena (lucha desde 1492 hasta su muerte en 1496) y *Hatuey* (1512), ambos líderes en la isla de "La Española"; *Guarocuya*, que lucha en Haití (1536); *Guama*, combate en Cuba (1522-1532); *Tekun Umam,* mandatario y guerrero maya en Guatemala (1524); *Guaicaipuro*, lucha en Venezuela hasta suicidarse (1568); *Lempira*, en Honduras (1537) y *Cuauhtémoc*, quien es el último emperador azteca en México (1525). En la región Andina la resistencia es liderada por el *Inca Atahualpa* (1533)*, Manco Inca Yupanqui* (1544) y *Túpac Amaru (*1572) en Perú; *Rumiñahui* (1535) y *Jumandi* (1578) en Ecuador; *Lautaro* (1557) y *Caupolicán* (1558) en Chile; y la cacica *Gaitana* (1538) en Colombia, entre muchos otros (Vitale, 1999).

Así mismo, en sectores de la sociedad colonizadora surge una vertiente crítica al sometimiento y la barbarie contra los indígenas, entre quienes se encuentran Bartolomé de las Casas, como el más conocido; además de Fernández de Oviedo, Bernardino de Sahagún, Alonso de Ercilla, Antonio de Montesinos y Juan del Valle, entre otros. Estos cronistas superan la visión que justifica la explotación de los indígenas y destacan sus modos de vida, con plena integración con la naturaleza, desarrollo de sistemas agrícolas y manejo de plantas medicinales, abundancia de alimentos, arquitectura de las ciudades, estructura social, organización de los mercados, inexistencia del concepto de propiedad privada (desconocen el concepto de "tuyo y mío") y trabajo colectivo (Vitale, 1999). También hay cronistas indígenas que dominan el español y logran conservar valiosos conocimientos ancestrales, como Juan de Santa Cruz Pachacuti[35] y Felipe Huamán Poma de Ayala[36].

b. Resistencia indígena en la Colonia

Durante la Colonia se establecen relaciones de subordinación que norman las relaciones con los indígenas, algunas de las cuales se mantienen en la actualidad en Latinoamérica (Stavenhagen, 1988). A partir del siglo XVI se crean los virreinatos de Nueva España, con sedes administrativas en México (Tehotihuacán, 1535) y Perú (Lima, 1542), como instancias de administración de los territorios "conquistados" y a través de los cuales se instaura el gobierno colonial y el sistema de tributación; además se consolida el papel de la Iglesia como civilizadora de los indios.

---

[34] Por ejemplo, algunos incas se refugian en la Amazonia, lo que explica la existencia actual de pueblos cuya lengua tiene raíces andinas (quechua); mientras los *Queros* se aíslan en la alta montaña peruana.

[35] Autoridad tradicional (*curaca)* del *Collasuyo*, indígena de nombre *Pacha Kuti Yamki Salqa Maywa* y autor de la *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú* (principios del siglo XVII), que dibuja del altar del *Qorinkancha* como la síntesis de la cosmovisión andina y representación del universo como casa.

[36] Autor de la *Nueva crónica y buen gobierno* (1615), en la que reivindica el pensamiento indígena, y sus formas de organización social, política y estatal.

En la Colonia, Latinoamérica pasa del modo de producción comunal de los pueblos indígenas a una economía primaria exportadora implantada por la invasión ibérica (Vitale, 1999). La estructura económica colonial se basa en el expolio de los recursos naturales y en la concentración de la tierra, con haciendas agrícolas que reproducen los sistemas de producción feudales y con la explotación de la mano de obra indígena y negra; además se consolida el extractivismo minero, con la asignación de títulos de propiedad y explotación de oro, plata, estaño, etcétera, que contribuyen a la creación de grandes riquezas, la conformación de élites y la consolidación del colonialismo.

En el siglo XVIII la organización político-administrativa de los virreinatos de Nueva España (en Centroamérica) y de Perú (en Suramérica) se amplió con la creación de dos más para garantizar el control de los territorios[37], cuya soberanía estaba amenazada por la resistencia indígena y por los intereses de expansión de los ingleses y los portugueses. La resistencia al sistema colonial se extiende a otros sectores de la población (campesinos, mestizos, mulatos y esclavos), quienes se suman a las sublevaciones indígenas anticoloniales, algunas de las cuales tienen alcance regional y llegan a amenazar el sistema colonial; como la rebelión indígena de 1780 y 1781 en Bolivia y Perú, que se extiende en Colombia con el levantamiento de los comuneros del Socorro.

En este periodo la resistencia es liderada por figuras del mundo andino, que continúan vigentes en el imaginario indígena[38], tales como: *Juan Santos Atahualpa,* dirigente quechua que lucha por la restauración del Imperio Inca (rebelión de 1742, en Perú); *José Gabriel Condorkanki,* llamado también *Túpac Amaru II,* quien lidera la mayor rebelión anticolonial contra el virreinato del Perú (1780-1781); y el linaje de los *Túpac Katari* del pueblo *aymara*, representados en el liderazgo de *Julián Apaza Nina,* su esposa *Bartolina Sisa* y su hermana *Gregoria Apaza* (1780 y 1781, en Bolivia) (Laviana, 1996).

1.3.2 Independencias y la continuidad del colonialismo

> Antes de la Conquista Española ya éramos un pueblo milenario con virtudes que se desarrollaban dentro de un ambiente altamente socializado. La Colonia no supo respetar ni reconocer nuestra cultura, sino que fue aplastada y sojuzgada. La Independencia no trae libertad para el indio, antes bien, realizada esta bajo los principios del liberalismo, el indio es juzgado y tratado como elemento pasivo apto únicamente para ser usado en las guerras continuas como carne de cañón (Manifiesto de *Tiwanaku*, 1973, en Choque, R. 2004).

Las primeras décadas del siglo XIX están marcadas por los procesos de independencia de España y de Portugal, con la fundación de los Estados Nacionales. Sin embargo, la emancipación es relativa, pues los nuevos Estados se establecen siguiendo el pensamiento y el imaginario eurocentrista del progreso, la libertad y la democracia; sin que se realicen verdaderos procesos revolucionarios que permitan cambios profundos y resuelvan los problemas de identidad, nación y democracia que desde entonces hasta ahora afectan a la región. Según Quijano, básicamente se trata de la construcción de Estados independientes que se mantienen articulados a las sociedades y a los poderes coloniales (Quijano, 2005).

Aunque los pueblos indígenas y afrodescendientes participan en las gestas libertadoras, el establecimiento de las Repúblicas no significa un cambio en sus condiciones de vida y acceso al

[37] En el siglo XVIII se crean los virreinatos de la Nueva Granada, con capital en Santafé, actual ciudad de Bogotá (1739) y el del Río de la Plata, en Buenos Aires (1776).

[38] Algunos de estos procesos de resistencia serían inspiración para movimientos revolucionarios contemporáneos como el Katarista (1981 en Bolivia) y el Túpac Amaru (1980 en Perú), que movilizan a sectores de la sociedad andina como el campesinado y los obreros, identificados por la exclusión que se establece desde la Colonia.

poder; por el contrario, para los indígenas es una derrota de sus propósitos de liberación del control occidental y el inicio de una nueva fase de dominación caracterizada por su "integración" a la sociedad nacional, como individuos y no como pueblos con derechos étnicos diferenciados (Stavenhagen, 1988; Quijano, 2005).

A pesar del contexto permeado por las ideas liberales europeas de la época, en las nuevas Repúblicas se mantienen las condiciones de "colonialidad" del poder basadas en el predominio de un sector de la población "blanca", que no estaba dispuesto a prescindir de la mano de obra indígena (servidumbre), ni a considerarla igual en términos de raza. Así, surge el "problema indígena" al suponerlo para el progreso de la región (Quijano, 2005).

Durante la consolidación de los Estados Nacionales aumenta la desposesión de las tierras indígenas, con nuevos marcos jurídicos que privilegian la propiedad privada y el derecho individual sobre el colectivo (Cepal, 2014). En términos de acceso al poder, los pueblos y las naciones indígenas son invisibilizados en las Constituciones Políticas creadas bajo el modelo del Estado moderno, cuyo proyecto civilizatorio se legitima en la búsqueda del progreso, con un nuevo orden que implica la continuidad en la negación del indio y del racismo como estrategia de poder (Dávalos, 2003).

Superado el periodo de independencias y la creación de las Repúblicas, entre 1850 y 1920 en Latinoamérica se configura un orden oligárquico[39], con regímenes señoriales de dominación sobre los indígenas y construidos con el despojo continuado de tierras para la explotación agrícola y minera, con inversión de capital norteamericano y británico[40] (Vitale, 1999). Así, surgen las haciendas y las "repúblicas bananeras" en alusión a la forma de gobierno de la época.

Dada la importancia del sector agropecuario y minero, la concentración de la tierra es fundamental para la acumulación y la constitución del modelo exportador de materias primas, característico de la región. Por ello, con la consolidación del sistema hacendatario se concentra la propiedad de la tierra, en detrimento de los sistemas comunales, de manera que el indígena pasa a ser considerado campesino y la cuestión agraria se convierte en el eje de sus reivindicaciones (Roitman, 2008). Dado el despojo continuado de sus tierras y el sometimiento a la servidumbre, la "comunidad indígena" se constituye en la institución emblemática de la lucha y resistencia en contra de los abusos de la hacienda, la mina y el Estado (Quijano, 2005).

Es hasta el periodo revolucionario en México (con la Revolución de 1910 y sus secuelas hasta 1920) cuando el ideario agrarista, indigenista y antiimperialista se extiende en la región, con un ciclo de luchas campesinas que determina la crisis del Estado oligárquico. En este periodo nace la idea de realizar reformas agrarias como la fórmula para resolver el problema de la tenencia de la tierra, así como para responder a las presiones del campesinado e indígenas que luchan por el fin de las relaciones serviles (Quijano, 2005).

---

[39] Configurado por oligarquías criollas, en gran parte terratenientes, que consolidan su poder en alianza con el poder eclesial y con actividades exportadoras de materias primas, bajo el lema de "orden y progreso", ejercen un poder de cacicazgo basado en el control de la tierra y la discriminación de los indígenas (Roitman, 2008).

[40] Por ejemplo, a inicios del siglo XX se establecen en la Amazonia las caucherías impulsadas por empresas británicas, inicialmente en Brasil, que bajo el enfoque de la colonización de "tierras baldías", e impulsadas por la demanda internacional del caucho, produce una bonanza económica que sostiene el desarrollo de esta actividad hasta finales del siglo en las selvas de Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2014). Este proceso deriva en un nuevo genocidio, con pueblos que son exterminados, esclavizados y trasladados a otros países, según las necesidades de mano de obra para responder a la demanda del mercado.

a. Continúa la resistencia indígena

En el transcurso del siglo XIX e inicios del siglo XX, la resistencia indígena continúa con sublevaciones y rebeliones que tienen como puntos comunes la defensa del territorio, la cultura y la identidad; además del cuestionamiento a los Estados Nacionales por el desconocimiento de sus derechos como pueblos, sus formas de gobierno y sus diferentes modos de vida (ejemplo, la propiedad comunal). Específicamente en la región Andina dicha resistencia tiene liderazgos que se convierten en figuras emblemáticas en el mundo indígena, tales como Fernando Daquilema y Manuela León (sublevación de 1871, en Ecuador), Pablo Sarati Willka (rebelión de 1899) y Jesús de Machaqa (levantamiento y masacre de 1921) en Bolivia, y Quintín Lame[41] (levantamiento de 1914, en Colombia), entre otros.

Por otra parte, en las primeras décadas del siglo XX, la población indígena vive un proceso de campesinización y politización que invisibiliza su lucha por la identidad étnica; entre otras razones, por la influencia de las tendencias socialistas y comunistas que influyen en la creación de sindicatos campesinos y obreros, que constituyen antecedentes de las organizaciones propiamente representativas de los pueblos indígenas. En este proceso surgen las primeras contradicciones entre los partidos de izquierda revolucionaria, que consideran a los indígenas como clase (campesina y obrera) o pueblo en general, omitiendo su identidad étnica y, por tanto, sus reivindicaciones como pueblos cultural y epistemológicamente diferenciados del pensamiento occidental.

No obstante, también se desarrollan procesos de resistencia basados en las estructuras tradicionales de los pueblos originarios, como el ciclo rebelde de los "Caciques Apoderados" [42] que, entre 1912 y 1952, lideran un movimiento de defensa de la propiedad comunal y de los sistemas comunitarios ancestrales en Bolivia. Este movimiento está constituido por una red de autoridades originarias de los *ayllus* (*jilacatas, mama jilacatas, jilanqus, mallkus, mama mallkus, curacas*, etcétera), que luchan por la restitución de las tierras comunales usurpadas por las haciendas, reivindicando la soberanía comunal y derechos como la educación (Rivera, 1984).

b. Forjadores del pensamiento crítico latinoamericano

Las luchas sociales y políticas de las primeras décadas del siglo XX generan una corriente de pensadores revolucionarios de distintas ideologías, que cuestionan el sistema de poder establecido en Latinoamérica y serían los forjadores del pensamiento crítico latinoamericano como un "arquetipo filosófico, ideológico y doctrinario antisistema", que se articula con las luchas sociales contra la injusticia, la explotación y la pobreza (Guerra y Rodas, 2011: 14). En este contexto, emergen diversas corrientes ideológicas de izquierda – como los primeros socialistas utópicos, anarquistas, socialistas y comunistas –, que contribuyen a la construcción epistemológica antiimperialista y anticolonialista, con énfasis en la búsqueda de la identidad y de la consolidación de los Estados Nacionales.

---

[41] Autor de *El pensamiento del indio que se educó en las selvas colombianas* (1924), obra que contribuye a la construcción del indianismo (el indígena que habla de sí mismo). En 1984 se crea un movimiento guerrillero indigenista (no solo integrado por indígenas sino también por mestizos), inspirado en sus reivindicaciones y por ello lleva el nombre de Movimiento Armado Quintín Lame.

[42] Los Caciques Apoderados fueron líderes indígenas que reciben el respaldo de los "*mallkus*" y "*jilaqatas*" (autoridades tradicionales de los sistemas comunales), bajo cuya autoridad se articulan a distintas comunidades quechuas y *aymaras* de los departamentos de Chuquisaca, Cochabamba, La Paz, Oruro y Potosí (Rivera, 1984).

Entre los forjadores del pensamiento crítico latinoamericano se encuentran políticos, revolucionarios e intelectuales como José Martí (1853-1895), autor de *Nuestra América* (1891); Emiliano Zapata (1879-1919), revolucionario mexicano cuya lucha inspira el "zapatismo"; Enrique Roig San Martín (1843-1889), anarquista cubano; Alfredo Palacios (1880-1965), socialista argentino, autor de *La miseria* y *El dolor argentino*; Augusto César Sandino (1895-1934), revolucionario nicaragüense, en cuyo pensamiento se inspira el "sandinismo". Además surgen luchadores que se identifican con el movimiento indígena, como Ricardo Flores Magón (1874-1922), anarquista y precursor de la revolución mexicana, quien junto con su hermano Enrique inspiran el "Magonismo" (Guerra y Rodas, 2011).

c. Indigenismo

En las primeras décadas del siglo XX se configura el indigenismo, como una corriente del pensamiento crítico latinoamericano que aborda la cuestión indígena en relación con la identidad y la tierra, influenciada principalmente por la revolución mexicana y las políticas de integración nacional impulsadas para la "modernización del indio", a través de la exaltación y la asimilación de su cultura. En este contexto emerge una intelectualidad que reivindica los valores de las culturas indígenas y defiende lo indio, entendido como lo propio (Devés, 1997).

En esta corriente se inscriben autores como el marxista peruano José Carlos Mariátegui, con su extensa obra en la que se destacan *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* y *Ni calco ni copia* (1928). Considerado pionero del indigenismo, sus aportes al debate sobre la cuestión indígena incorporan una visión que va más allá de la dominación étnica, política y religiosa, para centrarla en un asunto económico asociado a la propiedad de la tierra.

También otros autores contribuyen a la formación del pensamiento indigenista con sus publicaciones, como por ejemplo: José de Vasconcelos, con su obra *La raza cósmica* (1925); Miguel Othón de Mendizábal *(La ética indígena*, 1923); Ricardo Rojas (*Eurindia*, 1924); Manuel González Prada (*Nuestros indios,* 1908); Hildebrando Castro Pozo (*Nuestra comunidad indígena*, 1924); Tristán Marof, seudónimo de Gustavo Navarro *(La justicia del inca*, 1926); Juan Clímaco Hernández *(Raza y patria,* 1931); José María Arguedas (*Todas las sangres,* 1964); Guillermo Bonfil (*Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica,* 1970; *El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización, 1982);* y Rodolfo Stavenhagen (*La cuestión étnica,* 1992; *Conflictos étnicos y Estado nacional,* 2001).

Pese a la emergencia indigenista, el discurso de los gobiernos respecto a los indígenas no varía; pues se pasa de intentar integrarlos al Estado Nación a asimilarlos culturalmente, con políticas homogeneizantes. En general, en Latinoamérica se impulsa un proceso de "des-indianización", sin que se haya resuelto la descolonización de las relaciones entre lo "indio" y lo "europeo" (Quijano, 2005).

1.3.3 Estados Nacionales y desarrollismo

A partir de 1930 Latinoamérica vive profundos cambios políticos y sociales, como el surgimiento de regímenes nacional populares, que apuestan por la modernización del Estado y la integración de sectores sociales excluidos. En un contexto de emergencia de las políticas de desarrollo, los gobiernos nacionalistas[43] impulsan procesos de industrialización que pretenden resolver los

[43] Se destacan el de Lázaro Cárdenas en México (1934-1940), que nacionaliza los recursos petroleros, realiza una reforma agraria y establece un sistema educativo modelo en toda la región; Paz Estensoro, que impulsa el nacionalismo revolucionario, establece el monopolio en la exportación del estaño, nacionaliza las minas y promulga la reforma agraria en Bolivia (1952-1964); y otros como Getulio Vargas en Brasil

obstáculos del modelo exportador de materias primas como generador del desarrollo, mediante la sustitución de importaciones y la aplicación de políticas orientadas a satisfacer las demandas de justicia social de los trabajadores del campo, de la ciudad y de las nacientes clases medias. No obstante, el auge popular de estos gobiernos y del papel del Estado en el impulso a la industrialización, este modelo fracasa por los problemas estructurales no resueltos, como la concentración de los ingresos y la brecha entre el campo y la ciudad.

Por otra parte, se producen acelerados procesos de urbanización, con una intensa migración del campo a las ciudades y de modernización de la sociedad. En este contexto se inicia otro ciclo de pérdida territorial de los pueblos indígenas, con los procesos de colonización de zonas periféricas, como la Amazonia, que empieza a ser incorporada a los proyectos nacionales de desarrollo y de ampliación de las fronteras agrícolas. Los pueblos indígenas continuaban siendo invisibilizados e incluso en las regiones selváticas los colonizadores criollos mantienen la idea de su ausencia de alma o estado salvaje, lo que justifica el proyecto civilizatorio e incluso se permite la cacería de indios[44]. Pese a la invisibilidad de la lucha indígena, a partir de 1940 surgen las primeras organizaciones indígenas que serían las bases de un movimiento social étnico e identitario, el cual en las décadas posteriores se consolidan como actores relevantes de la transformación política de Bolivia y Ecuador.

También en el periodo comprendido entre finales de los años 1940 y la década de 1960 emerge el debate en torno al desarrollo y se consolida el pensamiento crítico latinoamericano, como una corriente de conocimiento producido desde el continente y construido con perspectiva de resistencia cultural, política y social ante la hegemonía epistemológica de un saber colonial que legitima y naturaliza la exclusión social (Lander, 2001).

El pensamiento crítico latinoamericano se caracteriza por sus planteamientos "anticapitalistas", "antiimperialistas" y "alternativos", por su carácter interdisciplinario y multidisciplinario, izquierdista, humanista, rebelde y revolucionario; además desarrolla distintas corrientes como la Teología de la Liberación, la Teoría de la Dependencia, la sociología de la explotación, la pedagogía y la filosofía de la liberación (Saladino, 2012). En este contexto surgen propuestas epistemológicas que transgreden los planteamientos de la objetividad y la neutralidad de las ciencias sociales, con enfoques y metodologías que asumen la producción de conocimiento desde la subjetividad (toma de partido frente a la realidad) y el compromiso político de transformación social, con autores como Orlando Fals Borda y sus aportes a la Investigación-Acción-Participativa (años 1960), y Paulo Freire con la "pedagogía del oprimido" (a finales de 1960) (Lander, 2001).

En un periodo de emergencia y consolidación del pensamiento crítico de la región, surgen corrientes teóricas y filosóficas como la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación, que contribuyen a la emancipación epistemológica de la región e incluso inciden en la construcción del movimiento indígena contemporáneo. Asimismo, surge el "indianismo" como una corriente de pensamiento propia de los pueblos originarios.

(1930-1954), José María Velasco Ibarra en Ecuador (con cinco mandatos presidenciales entre 1934-1970), Juan Domingo Perón en Argentina (1946 - 1955), y José Arévalo en Guatemala (1944-1959).

[44] Por ejemplo, en algunas zonas de la Amazonia colombiana, durante el periodo de la colonización campesina de la década de 1960, se realizan cacerías de indios, quienes son considerados como salvajes. Dichas cacerías se llaman "*guahibiadas*", por el nombre del pueblo indígena *guahibo* que es exterminado.

a. Teoría de la Dependencia

El debate sobre el desarrollo de la región se nutre de los aportes de la Cepal que, a partir de la década de 1950, genera un pensamiento económico y político que aporta nuevos conceptos para analizar el origen de la desigualdad, como la relación de dependencia entre el centro (mundo desarrollado) y la periferia (países subdesarrollados). Bajo la orientación de Raúl Prebisch, Secretario Ejecutivo de la Cepal (1950 y 1963), surgen corrientes de intelectuales desarrollistas que serían conocidas como "los dependentistas" y "los estructuralistas".

La Teoría de la Dependencia cuestiona la construcción del sistema-mundo con unos países considerados "subdesarrollados" que se insertan en el mercado mundial, como exportadores de materias primas, de forma condicionada hacia la especialización en el sistema centro-periferia. De esta manera, los autores dependentistas ubican el problema del subdesarrollo en un marco interpretativo más amplio, al abordar la forma como las instituciones y la estructura productiva heredada condicionan la dinámica económica de los países en vías de desarrollo (Tabla 1.2).

Tabla 1.2 Autores de la Teoría de la Dependencia

Autor	Publicaciones y Año
Raúl Prebisch. Economista argentino. Fundador y director del Banco Central de Argentina (1935-1943) y secretario ejecutivo de la Cepal (1950-1963).	• Desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas (1949) • Problemas teóricos y prácticos del crecimiento económico (1951) • Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano (1963, 1967) • Transformación y desarrollo: la gran tarea de América Latina (1970) • Crítica al capitalismo periférico (1976) • Capitalismo periférico: crisis y transformación (1981)
Ruy Mauro Marini. Economista y académico brasileño. Marxista militante del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR).	• La dialéctica del desarrollo capitalista en Brasil (1966) • Subdesarrollo y revolución (1969) • Dialéctica de la dependencia (1973) • América Latina: dependência e integração (1992) • La teoría social latinoamericana (1994)
Theotonio Dos Santos. Sociólogo y doctor en Economía brasileño. Preside la Cátedra Unesco de Economía global y desarrollo sustentable.	• Crisis económica y crisis política (1966) • El nuevo carácter da dependencia (1967) • Socialismo o fascismo: el dilema latinoamericano (1969) • Dependencia y cambio social (1972) • Imperialismo y dependencia (1978) • Democracia e socialismo no capitalismo dependente (1991) • La teoría de la dependencia. Un balance histórico y teórico (1998)
Celso Furtado. Economista brasileño. Vinculado a la Cepal, fue director del BNDES y ministro de Planificación (1962-1963).	• La dialéctica del desarrollo (1964) • Desarrollo y subdesarrollo (1964) • Teoría y política del desarrollo económico (1968) • La economía latinoamericana desde la Conquista hasta la Revolución Cubana (1969) • Análisis del modelo brasilero (1972) • El mito del desarrollo económico (1974) • Brasil después del milagro (1981) • La fantasía organizada (1985) • El capitalismo global (1998)
Osvaldo Sunkel. Economista chileno. Integrante de la Cepal.	• El subdesarrollo latinoamericano y la Teoría del Desarrollo (con Pedro Paz, 1970) • Dependencia externa y teoría económica (1971)
Immanuel Wallerstein. Sociólogo estadounidense Teórico fundamental del sistema-mundo.	• El moderno sistema mundial: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI (1979) • El moderno sistema mundial: El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea (1984)

Fuente: Elaboración propia con base en Marini y Martins (2008), web de la Cepal.

Los autores de la Teoría de la Dependencia rompen con la visión diacrónica del desarrollo –según la cual existen estadios de desarrollo– al incluir la referencia a las condiciones desiguales de los países subdesarrollados frente a los de desarrollo temprano (Ocampo, 2008). Dichos autores incorporan un enfoque estructuralista desde el cual aportan una visión sistemática sobre el problema del desarrollo y plantean conceptos esenciales como el "sistema-mundo", la

"especialización y heterogeneidad"[45], para comprender la dinámica de integración al mercado mundial de los países subdesarrollados (Tabla 1.2).

En una articulación entre el indigenismo y el dependentismo, en 1971, antropólogos indianistas suscriben la Primera Declaración de Barbados46, en la que señalan la continuidad de las relaciones coloniales respecto a los pueblos indígenas, con Estados y sociedades nacionales que continúan con la colonización y la conquista de sus territorios. También relacionan el dominio colonial con la dependencia externa de los países latinoamericanos respecto de las metrópolis imperialistas y de la estructura interna de las sociedades nacionales que producen una falsa imagen de los indígenas y su perspectiva histórica (Primera Declaración de Barbados, 1971).

b. Teología de la Liberación

La Teología de la Liberación surge en el contexto del II Concilio Vaticano de la Iglesia Católica (1962[47]), como una corriente crítica que promueve la práctica del Evangelio desde la justicia social y la defensa de los marginados, con pensadores y activistas comprometidos que, desde distintas visiones de la praxis religiosa, se vinculan a los movimientos sociales.

Esta corriente cuestiona el distanciamiento de la Iglesia frente a la realidad de la región (pobreza, desigualdad, discriminación) y retoma del Evangelio la opción ética del compromiso por los pobres y su liberación. Por ello enfatiza en el papel de la Iglesia mediante la ayuda efectiva a los marginados, desde la práctica liberadora, la comprensión crítica de la realidad y el compromiso con las luchas sociales; además impulsa las comunidades de base, promueve la participación y la organización activa de movimientos sociales, con reivindicaciones políticas y económicas que denuncian la injusticia y buscan la transformación social a través de la acción colectiva (Oliveros, 1991). Entre los autores se destacan sacerdotes comprometidos con los pobres, como el peruano Gustavo Gutiérrez y el ecuatoriano monseñor Leonidas Proaño; así como ecologistas y activistas como el brasileño Leonardo Boff y el investigador argentino Enrique Dussel (Tabla 1.3).

[45] La especialización de la periferia se centra en la exportación de materias primas y la heterogeneidad se refiere a la combinación de actividades con alta productividad del trabajo (ej: sector primario exportador) con otras menos productivas (agricultura de subsistencia); así como al desarrollo desigual.

[46] En el marco del XLI Congreso Internacional de Americanistas, en México (1974), se realiza la segunda II Declaración también denominada de Barbados, sobre la identidad étnica y la liberación indígena y con mayor protagonismo y participación de dirigencia indígena (Bonfil, et alt., 1977).

[47] En el II Concilio Vaticano emerge esta corriente crítica dentro de la iglesia católica, con el protagonismo de sacerdotes latinoamericanos que plantean sus preocupaciones respecto a la situación social y política de la región en las conferencias episcopales de Medellín, Colombia (1968), y Puebla, México (1979).

Tabla 1.3 Autores de la Teología de la Liberación

Autor	Publicación y año
Leonardo Boff. Sacerdote franciscano brasileño. Teólogo, filósofo, escritor, docente y ecologista.	. Jesucristo liberador (1975) . Iglesias, carisma y poder (1985) . América Latina: de la conquista a la nueva evangelización (1992) . Ética planetaria desde el Gran Sur (2001) . La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad (2000) . El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra (2002) . Evangelio del Cristo cósmico (2009)
Gustavo Gutiérrez. Sacerdote dominico peruano. Filósofo y teólogo, fundador del Instituto Bartolomé de las Casas.	. Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina (1969) . Teología de la Liberación: perspectivas (1971) . La fuerza histórica de los pobres (1980) . Dios o el oro de las Indias (Lima, 1989) . En busca de los pobres de Jesucristo, el pensamiento de Bartolomé de Las Casas (1992)
Leonidas Proaño. Ecuatoriano. Considerado el obispo de los indios".	. Concientización, evangelización, política (1974) . Creo en el hombre y en la comunidad (1977) . El Evangelio subversivo (1977)
Enrique Dussel. Filósofo argentino nacionalizado mexicano. Referente del pensamiento latinoamericano, con énfasis en el estudio de la Ética y la Filosofía Política.	. América Latina dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano (1973) . Para una ética de la liberación latinoamericana (1973) . El dualismo en la antropología de la cristiandad (1974) . Filosofía de la liberación (1977) . Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación (1983) . Ética comunitaria (1986) . 1492: el encubrimiento del otro (1992)

Fuente: con base en *blogs* de los autores, Fundación Pueblo Indio y Wikipedia.

Además se destacan otros sacerdotes que optan por la lucha armada en la guerrilla, como Camilo Torres Restrepo (colombiano), Manuel Pérez Martínez (español), ambos vinculados al Ejército de Liberación Nacional (ELN) (Oliveros, 1991; Saladino, 2012).

Cabe destacar entre estos autores a monseñor Leonidas Proaño, por *su* enorme influencia en los procesos organizativos de las comunidades indígenas de la Sierra Central, especialmente en Chimborazo; es fundador del Centro de Estudios y Acción Social y de la Fundación Pueblo Indio, así como promotor de la campaña 500 años de Resistencia India (1988, con la Conaie).

c. Indianismo

El "indianismo" se define como un movimiento ideológico y político cuyo objetivo central es la liberación del indio, retomando su proyecto civilizatorio y su memoria colectiva. Este concepto surge en el contexto del debate indigenista de las décadas de 1940 a 1970, desarrollado por antropólogos del pensamiento de la izquierda latinoamericana, en una época en la que "indigenismo", "indianismo" y "movimiento indígena" se desarrollan de forma paralela, superpuesta y cruzada. El indianismo propone la liberación del indio de los Estados-nación, con estrategias de lucha por la recuperación, revalorización y "re-indianización", además del reconocimiento de los pueblos indígenas como unidades políticas diferenciadas, con cultura, lengua e instituciones propias (Leyva, 2005).

En el último tercio del siglo XX, el indianismo apunta hacia la reconstrucción de la identidad étnica de los pueblos originarios como estrategia para superar la discriminación y la exclusión de los proyectos nacionales; además, se sistematizan las bases de un discurso anticapitalista que atribuye a este modelo el despojo de sus recursos naturales, la explotación de su fuerza de trabajo y de la destrucción de su cultura y espiritualidad (Saladino, 2012). Como parte de las propuestas del pensamiento indianista que empiezan a articularse en las organizaciones indígenas, se tiene la defensa de la tierra y la territorialidad indígena y de sus derechos; así como

la reivindicación de sus cosmovisiones articuladas con la naturaleza, sus formas de gobierno y organización comunitaria.

El indianismo reivindica al indio como sujeto político y recupera la identidad de la cultura india, desde el reconocimiento de su "otredad" (Rivera, 1984; García, 2007). En este contexto, esta corriente se diferencia del indigenismo como construcción externa (de no indígenas) respecto al indio, aunque retoma las propuestas de los forjadores del pensamiento indigenista propuesto por intelectuales como Mariátegui y Vasconcelos.

El indianismo se nutre del pensamiento de los luchadores y las luchadoras indígenas como Túpac Katari, Túpac Amaru y Bartolina Sisa (Bolivia); y Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña (Ecuador). Además tiene como fuentes los movimientos culturales y políticos de organizaciones como: Federación Ecuatoriana de Indios (1944), Federación Shuar del Ecuador (1974), Confederación Nacional Mapuche (1969), Consejo Nacional de Pueblos Indígenas de México (1975), Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües de México (1977), Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) (1986), Consejo Regional Indígena del Cauca de Colombia (1971), Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1969[48]), Movimiento Nacional Tupak Katari (1968), y Movimiento Indio Tupak Katari en Bolivia (1978), entre otras muchas instancias organizativas de los pueblos indígenas del continente (Saladino, 2012) (Tabla 1.4).

Tabla 1.4 Autores del indigenismo

Perfil	Publicación y año
Manuel Quintín Lame. Luchador indígena colombiano. Su ideario inspiró el movimiento guerrillero Quintín Lame.	• Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la ´civilización´ (1939)
Fausto Reinaga. Indígena boliviano. Referente del indianismo en Latinoamérica, se considera inspirador del indianismo.	• La revolución india (1970) • Tesis india (1971) • El pensamiento amáutico (1978) • El pensamiento indio (1991)
Felipe Quispe Huanca. Indígena boliviano. Katarista fundador del Ejército Guerrillero Tupak Katari (1982).	• Túpac Katari vuelve y vive carajo (1988) • El indio en escena (1999)
Simón Yampara. Boliviano, sociólogo e investigador aymara.	• Economía comunitaria aymara. La cosmovisión aymara (1992 • Pachakuti-Kandiri en el Paytiti. Reencuentro entre la búsqueda y retorno a la armonía original (1995)
Luis Macas. Líder e ideólogo del movimiento indígena ecuatoriano.	• Los indios (1989) • El levantamiento visto por sus protagonistas (1990) • Desafíos del movimiento indígena frente a la crisis (1999) • La resistencia cultural (2002)
Nina Pacari. Lideresa indígena ecuatoriana. Exasambleísta, diputada nacional, excanciller y magistrada de la Corte.	• Las culturas nacionales en el Estado multinacional ecuatoriano (1984) • Los indios y su lucha jurídico-política (1989)

Fuente: con base en Escárzaga (2004), Saladino (2012), Ticona (2003) y Pieb.org

También se tienen otros referentes del indianismo como Felipe Quispe Huanca, que en su discurso propone reconstruir el Imperio Inca correspondiente al *Collasuyo;* y, Eduardo Nina Quispe, autodidacta, pedagogo y fundador del Centro Educativo *Qullasuyu* y de la Sociedad República del *Qullasuyu* (1930) (Escárzaga, 2004).

[48] Año de fundación de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), que en 1983 se convierten en el EZLN.

d. Organización de la resistencia indígena

En la primera mitad del siglo XX surgen las primeras iniciativas de organización de los pueblos indígenas, influenciadas por el auge de la izquierda que promueve una visión organizativa sindical y campesina, inspirada en las revoluciones rusa y mexicana.

En Bolivia a partir de 1930 se adopta el sindicato campesino como forma de organización de la lucha indígena, aunque en el altiplano y otras regiones se mantienen los esquemas organizativos tradicionales, como el movimiento de los Caciques Apoderados, los *ayllus* y su lucha por la restitución de las tierras comunales usurpadas por las haciendas, la restitución de los gobiernos indígenas y la reivindicación de la soberanía comunal (Ticona, 2003; Rivera, 1984). En 1945 se realiza el Primer Congreso Indigenista en la ciudad de La Paz, donde participan dos mil indígenas aymaras y quechuas, que ratifican su lucha por las tierras comunales, la supresión del trabajo gratuito en las haciendas y los tributos obligatorios (Ticona, 2003).

En el caso de Bolivia se da la particularidad de la instalación tardía del Estado Nacional Popular (entre 1952 y 1964), como una experiencia de cogobierno en la que convergen la identidad indígena y la tradición nacional-popular, a través de un pacto entre la Confederación Obrera Boliviana (COB) y el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). En este contexto se desarrolla un proyecto estatal socialista, que tuvo avances como la nacionalización de las minas (en especial las de estaño, estratégicas para la economía del país), el reconocimiento del derecho al voto universal y las reformas educativa y agraria (1953). Aunque el gobierno del MNR no incluye la totalidad de las aspiraciones indígenas campesinas, el proceso revolucionario de este periodo sienta las bases para las propuestas que posteriormente dan origen al movimiento indígena del país (Svampa y Stefanoni, 2007; Borón, 2012a).

En Ecuador se funda la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI, 1944) que, bajo el liderazgo de luchadoras emblemáticas como Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, agrupa a comunas y sindicatos agrarios movilizados por causas como la defensa de las tierras y los bienes comunales (como el agua), la eliminación del sistema hacendatario y de las formas serviles de producción. En sus comienzos, la FEI lucha por la implementación de legislación laboral y el reconocimiento de la educación, como claves para la emancipación cultural del indígena (Tamayo, 1996).

Entre las décadas de 1960 a 1980 se crean organizaciones indígenas locales y regionales, algunas de las cuales tienen la influencia de la izquierda revolucionaria y de la Iglesia bajo el enfoque de la catequesis transformadora de la Teología de la Liberación. En Ecuador se crean la Confederación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (Fenocin, 1960), la Federación Shuar en la Amazonia (1964) y la Ecuador Runacunápac Riccharimui (Ecuarunari, 1972); las dos últimas con influencia de la iglesia progresista (Altmann, 2014a). En el caso boliviano se crean organizaciones campesinas y sindicales, además de sectoriales como: el Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a (1969), Centro Campesino Tupaj Katari (1971) y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB, 1979) (Rivera, 1984).

A pesar de que esta etapa es relevante para la formación de instancias organizativas de los pueblos indígenas, las nuevas estructuras sustituyen los esquemas organizativos tradicionales y se instalan formas de acción "occidentales" que impactan las lógicas ancestrales de gobierno indígena. De esta manera, se pasa de las estructuras comunales a modelos sindicales, que apoyan la causa indígena, si bien la izquierda mantiene la visión de integración de los pueblos originarios a la sociedad nacional. Los temas comunes en las reivindicaciones de las

organizaciones indígenas son la recuperación de la historia de la resistencia anticolonial, de las lenguas propias, de las lógicas de los pueblos en su relacionamiento con la naturaleza y de la autonomía de los pueblos para definir el modo de vida (Stavenhagen, 1988). Además, la lucha por la tierra y el derecho a la educación multicultural se empiezan a consolidar en discursos indianistas anticoloniales.

Por otra parte, en la década de 1970 la migración indígena hacia las ciudades contribuye a la visibilización de este sector de la población y a su acercamiento a la sociedad nacional, a la vez que facilita la emergencia de nuevos discursos políticos elaborados por intelectuales indígenas que resignifican la historia, la lengua y la cultura de los pueblos originarios. En el caso boliviano, la intelectualidad indígena migrante, vinculada con las comunidades rurales y sus sistemas de autoridad, construye un discurso que propone la relectura de la etnicidad, reinventando la indianidad como sujeto de emancipación y proyecto político que reivindica el pasado y las prácticas culturales comunitarias (Rivera, 1984; Svampa y Stefanoni, 2007).

En este contexto, a finales de los años 1070 en Bolivia surge el Katarismo, como corriente de pensamiento indianista –cuyo nombre evoca la lucha anticolonial de Túpac Katari y propone la restauración del código moral incaico: *ama sua* (no seas ladrón), *ama llulla* (no seas mentiroso) y *ama qella* (no seas ocioso[49])– y de la sociedad originariamente libre y autónoma (Rivera, 1984). El katarismo aglutina a distintas vertientes indianistas con un discurso común en torno a la reivindicación de la historia indígena, de su lucha anticolonial, cultura, modos de vida y autonomía organizativa (García, 2007); así mismo congrega a corrientes clasistas identificadas con la denuncia de las condiciones de explotación y opresión de los indígenas (Escárzaga, 2004).

En 1973, distintas organizaciones culturales indígenas bolivianas firman el Manifiesto de *Tiwanaku*[50], como una expresión anticolonial que pone en el eje de las reivindicaciones indígenas la necesidad de descolonizar la educación, la cultura y la economía, mediante la recuperación de los valores ancestrales. Dicho manifiesto es formulado por una nueva generación de indígenas estudiantes que viven en la ciudad, herederos de la revolución inconclusa de 1952, que les reconoce sus derechos como ciudadanos campesinos pero no como indígenas, y que se declaran "extranjeros en su propia tierra", e inspirados en el pensamiento indianista de Fausto Reinaga – con sus obras el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) y la *Tesis India* (1971) – contribuyen a la recuperación de la memoria de la resistencia indígena y al resurgimiento de la lucha anticolonial, interpelando al Estado y a la sociedad boliviana (Ticona, 2003).

El Manifiesto de *Tiwanaku* es clave en la elaboración del discurso indianista contemporáneo que cuestiona la continuidad de una colonización que no solo es económica y política, sino también cultural e ideológica, y que se expresa en el accionar de los partidos políticos criollos que imitan los modelos desarrollistas europeos y norteamericanos (Ticona, 2014; Choque R., 2004). A finales de los años 1960, el discurso Katarista se divide en distintas vertientes: (1) la política partidaria, en la que se inscriben el Movimiento Revolucionario Túpac Katari Mrtk y el Movimiento Indio Túpac Katari Mitka[51], ambos con reivindicaciones de retorno a las prácticas

[49] Cuyo origen puede estar inspirado en la triada original de bien hacer, bien querer; pero que con la evangelización es incorporado con fuertes matices de subordinación y obediencia.

[50] Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a, Centro Campesino Túpac Katari, Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y Asociación Nacional de Profesores Campesinos (Choque, R., 2004).

[51] Una ruptura en el Mitka en 1982 da origen al Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) y en 1987 cambia su nombre por el de Ayllus Rojos; surge como una alianza de la vanguardia criolla y la vanguardia indígena que, en el contexto del neoliberalismo, se unen en la lucha anticapitalista (Escárzaga, 2004).

comunitarias y a la recuperación de formas de organización y de vida ancestrales; (2) la sindical, que deriva en la formación de la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), y que concreta la ruptura del movimiento sindical campesino con el Estado Nacionalista; y (3) la académica, la historiográfica y la de investigación sociológica, que se centra en la revisión histórica de los liderazgos y levantamientos indígenas (García, 2007).

La evolución del katarismo en la década de 1980 deriva en la formación de vertientes como la *culturalista*, con menor contenido político y mayor desarrollo de la música y la religiosidad, por lo que hoy se le denomina los "pachamámicos"; la *integracionista*, con la reivindicación del ser indígena para demandar al Estado el reconocimiento de derechos ciudadanos sin perder la identidad cultural; y la vertiente *nacional indígena*, que apunta a la constitución de un Estado indio, al pasar a una reivindicación de lo indio como sujeto de poder, de mando y de soberanía (García, 2007).

Respecto a Ecuador, la resistencia indígena-campesina se concentra en la lucha contra el sistema hacendatario que los convierte en "*huasipungos*", término quechua que define la relación servil que se establecía con la entrega de porciones de tierra a cambio de pago en especies y trabajo al hacendado[52]. Así la lucha por la tierra y los territorios ancestrales es el eje que articula la lucha indígena, en tanto permite la continuidad histórica de su existencia como pueblos.

Aunque en el país se realizan dos reformas agrarias (1964 y 1973) que intentan resolver el problema de la concentración de la tierra, estas no afectan la estructura de la tenencia de la tierra, pues mantienen intacta la propiedad privada (se entregan tierras del Estado y de congregaciones religiosas), por ello la resistencia indígena mantiene la cuestión agraria como eje de sus reivindicaciones en décadas posteriores. Pese a las limitaciones de dichas reformas, se logra liberar a los indígenas del sistema de hacienda y eliminar las relaciones de servidumbre, creando las condiciones para la recomposición indígena que permiten sentar las bases para reivindicaciones más amplias, como la educación bilingüe, la identidad cultural y el reconocimiento de su condición de pueblos (Simbaña, 2005).

A partir de la década de 1980 la lucha indígena ecuatoriana vive un proceso de fortalecimiento político y organizativo, con la creación de nuevas instancias de representación regional y nacional como: el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conacnie, 1980), precursor de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie, 1986); la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (Feine, 1980); Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana (Coince, 1986); y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas-Indígenas (Fenoc-I, 1988) (Altmann, 2014a; Escárzaga, 2004).

Con una mayor consolidación de los discursos políticos, la resistencia indígena ecuatoriana empieza procesos de movilización hacia los centros de poder, con acciones como la "Gran Marcha de la Unidad Amazónica", realizada por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (Confeniae) en la ciudad de El Puyo (1983). Asimismo se avanza en la consolidación del movimiento indígena ecuatoriano, con la realización del Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas, que deriva en la articulación de las organizaciones nacional, mediante la constitución de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie, 1986); que integra a organizaciones representativas de las tres regiones del país: la sierra (con la

[52] El huasipungo era el usufructo de una porción de tierra asignada por el hacendado a cambio del trabajo del indígena y de su familia, durante varios días a la semana (de cuatro, cinco y hasta siete días).

Ecuarurani), la Amazonia (Confeniae) y la Costa (Coince), constituyéndose en la principal organización indígena del país hasta la actualidad (Altmann, 2014a; Escárzaga, 2004).

También en Bolivia se crean organizaciones con una clara definición indígena, como la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa (FNMCIOB-BS, 1980) y la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (Cidob[53], 1982). La creación de estas organizaciones permite el impulso a una intelectualidad indígena que aporta a la consolidación de dirigencias que logran una mayor autonomía respecto a los partidos de izquierda, sindicatos, ONG e iglesias; así como la elaboración de un discurso propio que será el sustento de posteriores luchas del movimiento indígena.

Durante la década de 1980, las organizaciones indígenas desarrollan su base política e ideológica, identifican problemas comunes y definen estrategias de lucha con sus bases (organizaciones locales y comunidades), mediante congresos y reflexiones internas que permiten su consolidación. La problemática común gira en torno a los históricos problemas no resueltos con el Estado (tierra, educación, reconocimiento de derechos) y surgen nuevos temas derivados de la colonización de las zonas periféricas y del impacto de los proyectos de desarrollo sobre los territorios indígenas, como el problema de los impactos de la industria petrolera en la Amazonia.

Por otra parte, en Ecuador se crea la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib, 1988), fundamental en la constitución de un sistema educativo propio, como uno de los logros más importantes del movimiento indígena ecuatoriano contemporáneo y un modelo vanguardista para toda la región andina. Dicho proceso se inspira en las escuelas radiofónicas de Chimborazo, organizadas con el apoyo de monseñor Leonidas Proaño, bajo los principios de la pedagogía de la liberación. Además, la autonomía administrativa del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (SEIB), fue una herramienta esencial para la consolidación de los procesos organizativos indígenas en el ámbito territorial, tanto en términos administrativos como en el fortalecimiento del liderazgo en los distritos educativos interculturales.

e. Lucha y reconocimiento internacional de los derechos de los pueblos indígenas

> Nosotros los pueblos indígenas damos la bienvenida a la oportunidad de ser escuchados en el mundo de las naciones como ´campeones de paz y progreso´. Pero paz y progreso no significan para nosotros la misma cosa que para ustedes. Paz y Progreso significa nuestro derecho a determinar nuestros sistemas de pensamiento, a determinar nuestras lenguas, a determinar nuestras relaciones de unos con otros y con nuestras tierras y territorios. Significa el derecho a la libre determinación (*Tadadaho* Sid Hill, líder espiritual de los *Haudenosaunee* o *Iroquois*[54]).

En 1923, el jefe *Cayuga Deskaheh*, líder del Consejo *Haudenosaunee*, inicia el que sería el largo camino de la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas ante "Occidente". Aunque sus demandas no fueron tenidas en cuenta por los gobiernos entonces representados en la Sociedad de Naciones en Ginebra, su presencia marca un hito para la dirigencia y las organizaciones indígenas de todo el mundo (Rodríguez, 2006).

La comunidad internacional y los Estados Nacionales empezaron a reconocer los derechos de los pueblos indígenas después de la primera mitad del siglo XX, como resultado de la persistente y

---

[53] Nace como la central de pueblos y comunidades indígenas del oriente boliviano (chiquitanos, ayoreos, guarayos, guaraníes), representa a los 34 pueblos originarios de la Amazonia (Cidob.org).

[54] En su discurso en el primer periodo de sesiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, en Nueva York, el 13 de mayo de 2002. *Tadadaho* significa líder espiritual y representa al Gran Consejo de las Naciones del Norte de América (*cayuga, mohawk, oneida, onondaga, seneca* y *tuscarora)* (Rodríguez, 2006).

tenaz lucha de los indígenas frente a la ausencia de instrumentos jurídicos internacionales y nacionales para el cumplimiento y la protección de sus derechos.

Fue la Organización Internacional del Trabajo (OIT) la que sienta las bases para el establecimiento de derechos específicos para los pueblos indígenas, como resultado del estudio sobre las condiciones laborales de los "aborígenes" en las colonias europeas. Las evidencias de explotación, de imposición de trabajos forzosos y de expulsión de sus dominios ancestrales son la base para que, en 1921, la OIT asuma la expedición de normas internacionales para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y tribales (Rodríguez, 2006).

En 1957 se adopta el Convenio Internacional sobre Poblaciones Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (Convenio 107 de la OIT), como el primer intento de normar las obligaciones internacionales de los Estados en relación con los pueblos indígenas y también como el primer tratado de derecho internacional que aborda cuestiones específicamente relacionadas con los derechos de los indígenas sobre la tierra, el trabajo y la educación. Es ratificado por 27 países, 14 de ellos americanos: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, República Dominicana, El Salvador, Ecuador, Haití, México, Panamá, Paraguay y Perú; y aunque constituye un relativo avance en la defensa de los derechos indígenas, el Convenio 107 refleja la visión de la época que considera a los pueblos indígenas y tribales como "sociedades atrasadas y transitorias", a las cuales habría que integrar y asimilar a los Estados Nacionales, siendo criticado por su carácter etnocentrista, colonialista e integracionista, en especial por las organizaciones indígenas (Stavenhagen, 1988).

En el contexto del auge del desarrollo de las décadas de 1960 y 1970, se evidencian las limitaciones el Convenio 107, pues mantiene la contradicción entre los derechos de los pueblos indígenas y la suposición de que su único futuro posible era su integración en el conjunto de la sociedad y que las decisiones relativas a su desarrollo atañen al Estado. Asimismo, durante dichas décadas aumentan los conflictos entre los intereses de las sociedades nacionales y los de los pueblos indígenas, dada la expansión de la colonización e ideas de integración legitimadas por la idea del progreso y el desarrollo; mientras que al tenor de la ola revolucionaria que recorre la región en este periodo y con el acompañamiento de profesionales aliados de la causa indígena, como los antropólogos que elaboran las Declaraciones de Barbados (1971 y 1977), las organizaciones y dirigencias indígenas emergentes trazan estrategias de participación en instancias internacionales para la defensa de sus derechos.

Por otra parte, en las Naciones Unidas se realizan algunos pronunciamientos respecto a los pueblos indígenas, con pocos efectos en la defensa de sus derechos, pues se les considera minorías étnicas con precarias condiciones de vida que requieren protección desde una perspectiva de no discriminación[55]. Es a finales de los años 1960 cuando una resolución de la Asamblea General llama la atención en que la educación – en los países y territorios aún sometidos a la ocupación colonial y extranjera–, respete las tradiciones nacionales, religiosas y lingüísticas de la población indígena; y se hace referencia a la vigencia de formas de trabajo comparables a la esclavitud, en algunas zonas indígenas de Latinoamérica y como resultado del legado de un pasado colonial semifeudal (Stavenhagen, 1988).

[55] En 1949 la Asamblea General recomienda estudiar la situación de las poblaciones aborígenes del continente americano y, en 1950, el Ecosoc aprueba una resolución que subraya la importancia de elevar el nivel de vida de dichas poblaciones (Stavenhagen, 1988).

Durante décadas, la cuestión indígena es considerada por las Naciones Unidas como un tema marginal y de difícil definición, pues no se aceptaba la denominación de estas "poblaciones" como pueblos. Ante la falta de claridad sobre la situación de los indígenas, en 1971 el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (Ecosoc) autoriza realizar un estudio para conocer la magnitud del problema de la discriminación contra dichas "poblaciones"; y en 1987 el Relator Especial para la Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, José R. Martínez Cobo, presenta el informe final que aporta una definición sobre las "comunidades, poblaciones y naciones indígenas", reconociendo su continuidad histórica con "sociedades anteriores a la invasión y la colonización de sus territorios". Además el estudio de Cobo reconoce el derecho a diferenciarse de otros sectores de la sociedad y de mantener sus territorios ancestrales y su identidad étnica, así como sus patrones culturales, instituciones sociales y sistemas jurídicos.

También en la década de 1980 se revisa el Convenio 107, con la Reunión de Expertos de 1985, en la que participan organizaciones indígenas que recomiendan la revisión del enfoque integracionista. Sería cuatro años después, en la Conferencia de la OIT de junio de 1989[56], cuando se adopta el texto del Convenio 169, que se constituye en el principal referente internacional para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

El Convenio 169 de la OIT se inspira en el respeto a las culturas, modos de vida y sistemas de organización tradicional de los pueblos indígenas. En este contexto, reconoce el derecho de los pueblos a un territorio propio, a su cultura, identidad, lenguas, religiones y formas de vida; a los derechos a la no discriminación y establece medidas especiales de salvaguarda; y reconoce la cultura y el modo de vida diferentes de los pueblos indígenas respecto de los otros segmentos de la población nacional (ejemplo, la forma de subsistencia, el idioma, las costumbres, etcétera); así como su organización social e instituciones políticas propias. Asimismo, el Convenio señala que la tierra y el territorio son fundamentales para la existencia de los pueblos indígenas, y que más allá de la producción, se relacionan con todos los ámbitos de su vida colectiva y cosmovisión. Al estipular el derecho colectivo sobre los territorios, recomienda a los Estados asegurar la posesión de las tierras tradicionalmente ocupadas y la restitución de las usurpadas ilegalmente.

El aspecto más relevante del Convenio es el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a decidir sobre sus prioridades de desarrollo y a participar en la formulación, aplicación y evaluación de planes y programas que les afecten directamente. Para ello establece mecanismos nacionales como la consulta previa al desarrollo de proyectos y actividades que impacten el modo de vida de los pueblos indígenas y sus territorios:

> Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que este afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente (Convenio 169 OIT, artículo 7, párrafo 1).

[56] Además de constituirse en un marco de referencia para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, la Conferencia representa un avance en los procedimientos de la OIT, al permitirse la participación de organizaciones indígenas y organizaciones no gubernamentales en la redacción de un convenio. El Convenio 169 es adoptado por el plenario de la Conferencia, siendo ratificado por 22 países: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Dinamarca, Dominica, Ecuador, España, Fiji, Guatemala, Honduras, México, Nepal, Nicaragua, Noruega, Países Bajos, Paraguay, Perú, República Centroafricana y Venezuela.

Aunque el Convenio mantiene la visión "desarrollista occidental", insta a los gobiernos a formular estudios que permitan conocer la incidencia social, cultural, espiritual y medioambiental de las actividades de desarrollo (Convenio 169 OIT, artículo 7, párrafo 3). Desde la formulación del Convenio 169, se ha convertido en el principal instrumento de defensa de los derechos de los pueblos.

1.3.4 Neoliberalismo, nueva fase de la resistencia

A inicios de los años 1980 la crisis de la deuda externa determina el final del modelo de sustitución de importaciones en Latinoamérica, que ha sido impulsado por la Cepal, y marca el inicio de la aplicación de políticas neoliberales en la región que, aunque ya habían sido instauradas por las dictaduras militares del Cono Sur desde la década de 1970, se generaliza a partir de 1982, cuando México declara su incapacidad de cubrir el servicio de su deuda y junto con otros países, se someten a las directrices del Fondo Monetario Internacional. La crisis de la deuda y la década perdida de 1980 con el estancamiento de la región en términos de desarrollo, son la base para el planteamiento de las estrategias de ajuste que se establecen a través de una política económica que sustituye el desarrollismo, al proclamar el inicio de la era de la globalización y el triunfo del libre mercado (Guillén, 2007).

Los antecedentes del neoliberalismo en América Latina se remontan al modelo económico aplicado durante la dictadura de Augusto Pinochet en Chile, primer gobernante en establecer procesos de liberalización de la economía, privatización del Estado y reducción del gasto público, bajo la asesoría de los principales pensadores neoliberales como Milton Friedman, Von Hayeck y George Shultz. Siguiendo los preceptos de la escuela de pensamiento económico de la Universidad de Chicago, donde se forman los "Chicago Boys", quienes fueron asesores de la dictadura chilena, se aplican políticas económicas de estabilización que posteriormente serían conocidas como las reformas estructurales (Roitman, 2007).

La fase neoliberal se inicia en el conjunto de la región a partir de la década de 1980, con reformas estructurales de liberalización comercial, desregulación financiera, privatización, política tributaria, legislación laboral y la transformación de los sistemas de pensiones (Bejarano, 1997). Bolivia se considera el segundo laboratorio neoliberal de la región, pues a mediados de los años 1980 se aplican reformas estructurales como la privatización y el cierre de minas, que propician el desplazamiento de los obreros hacia otros sectores productivos, como el agrícola a través de la migración cocalera; así como la recomposición de la lucha campesina-indígena que inicia una nueva fase de movilización social (Svampa y Stefanoni, 2007).

En 1989 se establece el Consenso de Washington, con un decálogo de medidas económicas para la recuperación del ritmo de crecimiento en la región y su articulación con el mercado mundial[57], que se convierte en un compromiso político entre el capital financiero globalizado del centro estadounidense y la élite interna de América Latina (Guillén, 2007). Con la reducción radical del papel económico del Estado, la apertura irrestricta de las fronteras y la eliminación de todas las barreras estatales a los movimientos transfronterizos de bienes y capitales, se sientan las bases para los Tratados de Libre Comercio (TLC) que se concretan en la década de 1990 y que abren una nueva fase de movilizaciones sociales en la región.

[57] Las medidas se centran en la disciplina y la reforma fiscal, la liberalización comercial y aumento de las exportaciones, la reducción del gasto público y disminución del déficit fiscal, privatización del sector público, reducción de la inflación y control de la política monetaria, desregulación y liberalización del sector financiero.

Por la vía de la refinanciación de la deuda y la negociación de nuevos préstamos, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) son los principales impulsores de la receta neoliberal que propicia la desindustrialización y el retorno a la exportación de materias primas; mientras aumentan el desempleo, el subempleo, la informalidad de la economía, la vulnerabilidad del sistema productivo, la pobreza, la desigualdad y la migración.

Los efectos negativos de las políticas neoliberales, así como la firma de los Tratados de Libre Comercio, marcan el inicio de una fase de crisis política, inestabilidad social e ingobernabilidad en la región, en un contexto de debilitamiento de los Estados Nacionales y de mayor corrupción. La protesta social se expande por la región, como forma de rechazo al modelo económico y político, con movilizaciones en contra de las políticas neoliberales; con el protagonismo de los indígenas con la proclama zapatista en Chiapas contra el TLC con Estados Unidos (1994), la guerra del agua en Bolivia (2000) y las protestas en Ecuador (1990, 1997, 2000, 2001 y 2005).

a. Resistencia indígena antineoliberal

En la década de 1990, el movimiento indígena se constituye en un nuevo sujeto social que cuestiona los problemas estructurales del Estado Nacional y denuncia los efectos negativos del modelo neoliberal en sus respectivos países. En el contexto de la caída del muro de Berlín, la consolidación de los Estados Unidos como potencia hegemónica y el desplazamiento de la clase obrera como protagonista de la protesta, el movimiento indígena emerge como fuerza antagónica de un modelo que significa la ampliación del capitalismo hacia los territorios periféricos antes excluidos del mercado mundial, dado el interés por los recursos naturales (hidrocarburos, minerales, agua, biodiversidad y bosques), y que constituye una nueva amenaza para los territorios y modos de vida de los pueblos originarios (Escárzaga, 2004).

En un contexto de debilitamiento y desnacionalización del Estado, de búsqueda de nuevas identidades sociales y de la globalización de las comunicaciones, el movimiento indígena logra posicionarse desde la reidentificación étnica de buena parte del campesinado indio, la revitalización de la comunidad como estructura de autoridad colectiva y la consolidación de una intelectualidad que produce nuevos discursos políticos (Quijano, 2005). Además las organizaciones indígenas muestran gran capacidad de adaptación y utilización de los factores favorables como el reconocimiento de sus derechos en el orden internacional (Prada, 2008); así como el apoyo de organizaciones no gubernamentales y otros sectores sociales, como los ecologistas e intelectuales, que promueven escenarios de reflexión antineoliberal para la construcción de otro mundo posible.

La emergencia de la resistencia indígena antineoliberal se explica por el desplazamiento de viejos sujetos sociales, como la clase obrera, que son reemplazados por nuevos movimientos como los étnicos, de las mujeres y de los jóvenes. Además los impactos de las políticas de ajuste estructural fueron menores para los pueblos y las comunidades indígenas, por su autonomía productiva y cultural, sus mecanismos de cohesión, su capacidad de autoorganización y por la existencia de estrategias de resistencia y lucha históricamente desarrolladas (Escárzaga, 2004).

Las transformaciones productivas impulsadas por las políticas neoliberales y de la globalización de la economía, con una demanda creciente de recursos naturales, incorporan al mercado mundial territorios antes excluidos y aumentan la presión sobre las comunidades periféricas (Escárzaga, 2004). En el caso de la Amazonia se incrementa la presión iniciada con la colonización a mediados de siglo, el extractivismo de los años 1960 y la presión petrolera en los años 1970 y 1980.

En este contexto se explica la consolidación de las organizaciones indígenas y el desarrollo de acciones de resistencia en defensa de la vida, como el emblemático levantamiento de los zapatistas de Chiapas, que logra mostrar al mundo las contradicciones del capitalismo en su fase de neoliberalismo y señalar las amenazas de la globalización de la economía para los pueblos y los recursos naturales. En este sentido, en enero de 1994, hombres y mujeres con el rostro cubierto hacen visible la continuidad de la resistencia indígena ante un sistema de dominación excluyente desde sus orígenes, pero con pueblos que mantienen viva su memoria, "a pesar de los 500 años de explotación, ultrajes y humillaciones a las que fue sometido"[58].

En el caso de la región Andina[59], aunque la resistencia indígena se había mantenido oculta en la historia de los países, en la década de 1990 se inicia un proceso de consolidación particularmente relevante en los movimientos indígenas boliviano y ecuatoriano, lo que llevaría a la inclusión de sus demandas y propuestas en la agenda política de sus respectivos países. En 1990, en ambos países se realizan movilizaciones masivas, como el histórico levantamiento indígena en Ecuador y la Primera Marcha Indígena en Bolivia, que marcan el inicio de una nueva fase de la resistencia indígena y del desarrollo de propuestas que inciden en la transformación política de los países, con la emergencia de temas relevantes como la plurinacionalidad y la economía comunitaria.

En Ecuador, el levantamiento indígena de 1990 marca un hito en la historia del movimiento indígena continental, con dos millones de indígenas manifestándose en todo el país, que por primera vez cuentan con el apoyo de sectores populares urbanos y de la clase media de Quito, quienes se suman y apoyan la movilización[60]. Se inicia así una fase de protagonismo político del movimiento indígena, como un actor decisivo en el derrocamiento de presidentes (1997, 1998, 2000 y 2002), así como en la presentación de propuestas sobre el modelo económico, político, social y cultural durante los procesos constituyentes de 1998 y de 2008. A partir de dicho levantamiento, las nacionalidades indígenas ecuatorianas recuperan su forma milenaria de confrontación con el poder criollo con el bloqueo de las principales carreteras y la consecuente obstrucción de las actividades económicas estratégicas del país, como estrategia de presión para la solución de sus demandas (Escárzaga, 2004).

La Conaie desempeña un papel histórico en el levantamiento indígena nacional, liderando el reclamo histórico de los pueblos respecto al reconocimiento de sus derechos como nacionalidades indígenas y formulando un pliego de dieciséis puntos, que trata aspectos vitales como la reforma constitucional para declarar el carácter plurinacional del Estado, la resolución de los problemas de la tierra-territorio y agua, la aprobación de presupuestos para atender necesidades específicas (educación, salud, infraestructura, etcétera) y la legalización de la medicina indígena, entre otros (Cruz, 2012). En esencia, la propuesta de la Conaie gira en torno a

---

[58] Revista Chiapas, (s. f.) [Disponible en: http://www.revistachiapas.org/chiapas-pres.html].

[59] Colombia y Perú viven procesos particulares: el primero, por el proceso de paz con el movimiento guerrillero M-19, que deriva en una asamblea constituyente en la que se formula la Constitución Política de 1991, pionera en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, y el segundo, por los efectos negativos sobre las comunidades nativas de las operaciones de Sendero Luminoso y de la lucha del Estado contra dicha guerrilla en territorios indígenas en las décadas de 1980 y 1990.

[60] Entre mayo y junio (1990), los indígenas se movilizan por el alto costo de la vida y por el incumplimiento de las promesas electorales del presidente Rodrigo Borja, como la Reforma Agraria y la aplicación de medidas de ajuste estructural. Los estudiantes universitarios se toman las instituciones y la población apoya con alimentos y dando refugio a los indígenas e incluso las iglesias les abren las puertas para que pasen las noches.

la inclusión en la agenda del país de las nacionalidades indígenas como sujetos de derechos y actores relevantes de la identidad de un Estado Plurinacional.

Un aspecto central de la movilización indígena es el cuestionamiento al Estado Uninacional que niega la existencia de nacionalidades de los pueblos originarios con una historia y formas de vida diferenciadas. Con la demanda de reconocimiento sobre el carácter plurinacional del Estado, las nacionalidades indígenas reclaman por su inclusión en la sociedad, no como etnias o minorías, sino como actores políticos con propuestas para la construcción del Estado, resolviendo las contradicciones que desde la fundación de las Repúblicas, son omitidas o postergadas por los gobiernos.

A partir del levantamiento de 1990 empieza un proceso de movilización indígena continuado y con alianzas con otros actores sociales, como los ecologistas, las feministas y los jóvenes, que emergen como movimientos que exploraban nuevos paradigmas después de la pérdida de referentes por la caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría, y que posteriormente se conocen como "altermundistas", "antineoliberales" y "antiglobalización económica". Como resultado de la resistencia indígena, la década de 1990 y el inicio del siglo XXI estarían determinados por la movilización y la generación de propuestas que influyen radicalmente en el destino político del país (Tabla 1.5).

Tabla 1.5 Movilizaciones indígenas en Ecuador, 1990-2006

Año	Hito histórico y proceso social
1990	**Paro del Inti Raymi**, determinante para el movimiento indígena con la posterior creación del Movimiento Pachakutik (1995), da lugar a procesos de educación intercultural bilingüe y el debate de la plurinacionalidad, así como la inclusión de la idea de la unidad en la diversidad.
1991	**Constitución de parlamentos populares** en alianza con otros actores sociales.
1992	**Marcha desde la Amazonia** hasta Quito, por la defensa y la adjudicación de territorios; proponen la modificación del primer artículo de la Constitución Política para reconocer la plurinacionalidad (Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza, Opip, y Confeniae). Logran la adjudicación de tierras para 48 comunidades indígenas.
1992	**Paro nacional y movilizaciones** con otros sectores sociales (Frente Unido de Trabajadores, FUT, y Unión Nacional de Educadores); además de la conmemoración de los 500 años de resistencia a la colonización y al neoliberalismo.
1994	**Segundo levantamiento nacional**, contra el Gobierno de Sixto Durán Ballén (1992-1996), contra la Ley de Desarrollo Agrario que elimina la reforma agraria, privatiza el agua, liberaliza el comercio de tierras y desintegra el régimen de propiedad comunal. Logran reformas a la ley de reforma agraria.
1997	**Movilización y destitución del Presidente Bucaram**. Ante la convocatoria del gobierno interino de realizar una Asamblea Constituyente, se realiza una constituyente alternativa que permite concretar demandas y alianzas entre movimientos sociales.
1999	**Bloqueo de carreteras** en protesta por las medidas del Gobierno (Presidente Mahuad). Miles de indígenas se toman Quito, convocan a la constitución de un Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador. Se presenta el Mandato nacional de los pueblos y nacionalidades indígenas, con once puntos (cinco indígenas y seis de otros sectores).
2000	**Levantamiento contra el presidente Jamil Mahuad**, culmina con su derrocamiento y la formación de un gobierno transitorio en el que participa el presidente de la Conaie (Antonio Vargas).
2001	**Levantamiento indígena y popular** para derogar el "paquetazo" de medidas del Gobierno de Noboa (alza de transportes, combustibles y gas doméstico). Entre 6.000 y 8.000 indígenas ocupan la Universidad Politécnica Salesiana, con el lema "Nada solo para los indios", y logran que el Gobierno firme un acuerdo con las organizaciones indígenas, campesinas y sociales.
2003	**Ruptura de la Alianza** de Pachakutik con el Gobierno del coronel Lucio Gutiérrez.
2006	**Levantamiento de tres semanas** contra el TLC y con propuestas soberanistas no solo étnicas, como la caducidad del contrato con la petrolera OXY, la reivindicación del manejo de la base de Manta por parte de Ecuador y no involucrar al país en el Plan Colombia.

Fuente: con base en Altmann (2014a), Escárzaga (2004), Del Campo (2011) y Tamayo (1996).

De manera paralela al desarrollo de acciones de resistencia, se consolidan las propuestas y el discurso político que guiaría al movimiento indígena en la lucha contra la imposición del neoliberalismo y por el fin del colonialismo. En 1994, el Consejo de Gobierno de la Conaie[61] presenta a la sociedad nacional e internacional su "*Proyecto político*"[62], con propuestas para resolver los problemas del subdesarrollo, la dependencia, la corrupción, la pobreza y la explotación económica, agudizados por el neoliberalismo y su voraz avanzada sobre los recursos naturales (Conaie, 1994).

El objetivo principal de la propuesta de la Conaie apunta a la construcción de una sociedad humanista con un nuevo modelo de Estado y de nación plurinacional; para lo cual acuden a los principios del humanismo, el comunitarismo, la democracia plurinacional comunitaria, el plurinacionalismo, la unidad en la diversidad, la autodeterminación, la soberanía, la independencia y la solidaridad nacional. Bajo dichos principios, se plantea la reformulación del proyecto de Estado en términos políticos, con una nueva Constitución Política, la reforma de la administración pública, la reestructuración de la Fuerza Pública y las relaciones políticas nacionales e internacionales; y en general, el reconocimiento de las nacionalidades indígenas con sus plenos derechos mediante la aplicación de la autonomía y del derecho indígena, el reordenamiento de los territorios indígenas, la consolidación de los pueblos y las nacionalidades indígenas, y la sociedad (Conaie, 1994).

El movimiento indígena ecuatoriano plantea el reconocimiento de sus propuestas de gobierno y la existencia de otros modelos de vida sostenibles. En este contexto, la propuesta de la Conaie incluye la reformulación del modelo económico del país, con un "Nuevo modelo económico del Estado Plurinacional", con una economía comunitaria ecológica planificada y con la ejecución de la reforma agraria; mientras que en lo cultural, proponen la necesidad de revalorizar a las culturas y la educación bilingüe intercultural científica y humanista (Conaie, 1994).

Para el desarrollo de sus propuestas y aglutinar a otros sectores populares, en 1995 la Conaie funda el movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, como su brazo político; que en las elecciones de 1996, entra en el escenario político del país, con siete diputados provinciales y uno nacional. En la Asamblea Constituyente de 1997, Pachakutik logra el reconocimiento del Ecuador como un Estado "multicultural y multiétnico" en la Carta Magna de 1998; además de la inclusión de los tres pilares filosóficos andinos de Ama quilla (no ser ocioso), Ama llulla (no mentir) y Ama shua (no robar), como principios éticos que cuestionan la corrupción de las élites gobernantes (Escárzaga, 2004).

En 2002, la alianza electoral de Pachakutik con el coronel Lucio Gutiérrez lleva a buena parte de la dirigencia indígena a participar en un corto periodo del gobierno[63] hasta la ruptura de los acuerdos por el giro neoliberal del programa de gobierno popular, que en principio defiende los recursos naturales estratégicos y rechaza la incidencia norteamericana en la región[64]. La truncada participación en el gobierno y las maniobras de división impulsadas por el gobierno

[61] Luis Macas, presidente y Nina Pacari, dirigente de territorios, recursos naturales, medio ambiente y desarrollo.

[62] En la presentación del proyecto político se hace una alusión a la inclusión en esta propuesta de distintos sectores sociales organizados, como: campesinado, obreros, mujeres, estudiantes, profesionales, intelectuales, religiosos, militares y políticos democráticos y humanistas.

[63] Nina Pacari es nombrada canciller y Luis Macas, ministro de Agricultura.

[64] En el contexto de la aplicación del Plan Colombia en el país vecino, está en cuestión la autorización de la instalación de la base de Manta en Ecuador; acuerdo que finalmente aprueba Gutiérrez en contra de la posición de Pachakutik y de los sectores sociales que representa (indígenas y ecologistas, etcétera).

inciden en el debilitamiento de Pachakutik y del propio movimiento indígena. No obstante, el acumulado en la formulación de las propuestas indígenas y las movilizaciones que inciden en el derrocamiento de gobiernos marcan el devenir de la política ecuatoriana, hasta la inclusión de parte de sus planteamientos en la Constitución Política de 2008.

Por su parte, en Bolivia la resistencia indígena da un salto organizativo y sociopolítico como consecuencia de la política neoliberal aplicada en 1985 –con la privatización de las empresas públicas, el cierre de las minas y la eliminación de los subsidios–, y de sus efectos en la desintegración de las organizaciones de izquierda que hasta entonces estaban a la vanguardia de la protesta social.

En el caso boliviano, las movilizaciones antineoliberales tienen un carácter más heterogéneo, con la participación de organizaciones sindicales – como la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Central Obrera Boliviana (COB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB, creada en 1971), el Movimiento al Socialismo (MAS, 1995) y de organizaciones sectoriales, con una clara identidad indígena, como la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa" y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (Cidob). Aunque la resistencia boliviana se mantiene activa durante los años 1990, las movilizaciones más significativas suceden a inicios del siglo XXI, con las guerras del agua y del gas, cuya principal reivindicación es la nacionalización de los recursos naturales (García, 2007) (Tabla 1.6).

Tabla 1.6 Movilizaciones en Bolivia, 1990-2005[65]

Año	Movilización
1990	**Marcha indígena por "El territorio y la dignidad"**, la lucha por la tierra en la Amazonia entra en la agenda del movimiento indígena, en la alianza entre los pueblos amazónicos y andinos. Logran el reconocimiento del Estado boliviano sobre las demandas territoriales de los pueblos indígenas del Beni (Decretos Supremos).
1992	**Asamblea de Unidad de las Naciones Originarias** por la recuperación de la historia, memoria, pensamiento, identidad y territorio de los pueblos y avanzar hacia la independencia definitiva. El 12 de octubre, se realizan marchas en las principales ciudades del país y la toma simbólica y pacífica de La Paz, como centro de poder.
1994	**Marcha por la "Vida y la soberanía nacional"** protagonizada por los cocaleros del trópico cochabambino. Luchas cocaleras hasta 1999, con bloqueos de caminos en 1995.
1995	**Congreso de la CSUTCB** y creación de su instrumento político que cuatro años después se llamará MAS.
1996	**Marcha indígena-campesina por la "Vida, tierra y territorio"**. Se logra introducir en la Ley del Instituto de Reforma Agraria (INRA) las partes referidas a las "tierras comunitarias de origen".
2000	**"Guerra del agua"**, se alían campo y ciudad contra una empresa transnacional que pretende apropiarse del recurso agua de Cochabamba, con el aval del Gobierno nacional.
2002	**IV Marcha indígena de las tierras bajas**, piden una "Asamblea Constituyente".
2003	**Sublevación contra el impuestazo** en febrero (decreto neoliberal recomendado por el FMI, elevaba los impuestos a los sectores medios); en octubre, "Guerra del gas", levantamiento popular que provoca la renuncia y huida del presidente Sánchez de Lozada. Se propone la Asamblea Constituyente y la nacionalización de los hidrocarburos, surge el referéndum de consulta.
2004	**Segunda guerra del agua** en la ciudad de El Alto.
2005	**Segunda guerra del gas** (mayo-junio). Evo Morales gana las elecciones.

Fuente: elaboración propia con base en Ticona (2003), Escárzaga (2004), García (2007), Svampa y Stefanoni (2007), Prada (2008) y Puente (2011).

[65] Se incluyen algunas de las más relevantes y de mayor protagonismo de los movimientos indígenas, campesinos y obreros, pues este periodo fue particularmente convulso, con movilizaciones de las federaciones cocaleras del trópico de Cochabamba y marchas de otros sectores (maestros, jubilados, estudiantes y mineros (Prada, 2008).

Los factores de movilización están asociados con el problema de la tierra y del territorio, con la defensa de los recursos naturales (agua, gas, etcétera) y la aplicación de políticas de erradicación de los cultivos de hoja de coca; todas ellas suponen la emergencia del MAS como un nuevo actor social que recoge las demandas históricas de los pueblos originarios, a través de la defensa de la planta sagrada de la coca. En este contexto emerge y se consolida un discurso indianista con el desarrollo de temas como la territorialidad y el autogobierno.

A partir de 2001, en Bolivia se logra la articulación de las movilizaciones indígenas con sectores no indígenas, con demandas estratégicas como la defensa de las reservas de gas y petróleo, contra la privatización del agua de riego, la anulación de la ley agraria y la erradicación forzada de los cultivos de hoja de coca. No obstante, el movimiento indígena no logra articularse en una sola fuerza, sino que constituye la confluencia de distintos sectores como los cultivadores de hoja de coca, los indígenas amazónicos y los andinos (*aymaras*) agrupados en torno al discurso katarista (Escárzaga, 2004).

En 2002, los partidos políticos de Felipe Quispe (Movimiento Indígena Pachakuti) y de Evo Morales (MAS) logran una representación política inédita en un país donde el sujeto indio ha sido históricamente discriminado (obtienen 33 diputados y 9 senadores indígenas) (Escárzaga, 2004). A partir de entonces, se inicia una etapa de transformación política hasta la elección de Evo Morales como presidente (2005), la Asamblea Constituyente (2006-2007), la aprobación de una Nueva Constitución Política (2009) y la refundación de Bolivia como Estado Plurinacional (2010) (Puente, 2011).

Como resultado de las movilizaciones indígenas, el devenir político de Bolivia y Ecuador se transforma. Ambos países viven procesos de refundación del Estado y de formulación de nuevas constituciones políticas que incluyen algunos de los planteamientos históricos de los pueblos indígenas y sus procesos de resistencia anticolonial.

La capacidad de movilización de los pueblos y las nacionalidades indígenas ha sido posible gracias a la pervivencia del *ayllu*, como la institución comunal andina que sustenta las acciones de resistencia; con la articulación de las bases y la participación de mujeres, hombres y niños y niñas, que en lo territorial desarrollan las estrategias de lucha, desde lo local hasta lo regional y nacional. En este sentido, se pone de manifiesto que la organización social preinca del *ayllu* no solo pervive a la colonización, sino que se adapta a las formas de organización sindicales y se mantiene como referente en la toma de decisiones (asambleas) y en las tácticas de resistencia indígenas. Así, acciones como el bloqueo de caminos, el cerco y la toma de ciudades son estrategias de contrapoder recuperadas de la memoria guerrera de las comunidades andinas y que se sustentan en el *ayllu;* a la vez que lo reivindican como contrapropuesta de organización social alternativa al Estado-Nación como concepto e institución occidental (Prada, 2008).

Por otro lado, las movilizaciones indígenas en Ecuador y Bolivia evidencian la persistencia de los conflictos históricos en torno al hasta entonces denominado "problema indígena", con asuntos irresueltos como la tierra y la territorialidad, la educación, el gobierno y las instituciones indígenas, y el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos, entre otros aspectos. En un contexto de emergencia y visibilización de su lucha, los pueblos y las nacionalidades indígenas inician una nueva fase de resistencia, reivindicando su pervivencia y capacidad propositiva ante la imposición de la colonización instalada en la región desde la invasión europea.

b. 1992: quinientos años de resistencia

> Vienen tiempos de grandes cambios de aquí a cinco generaciones, tiempos muy difíciles para el *Tawantinsuyu*, porque estamos próximos al noveno Pachakuti, que es de oscuridad y sufrimientos. Llegarán a estas tierras gentes extrañas, gente muy mala que regará de sangre nuestro territorio; asesinarán al Inca, le cortarán los pies y las manos, separarán la cabeza del cuerpo, y lo desparramarán hacia los cuatro *suyus*. Pero el Inca no morirá, solo entrará en un profundo sueño hasta que llegue el décimo *Pachakuti*, entonces se volverán a unir los brazos, las manos, piernas, el cuerpo y la cabeza; terminada la unión del cuerpo, despertará, se levantará y empezará a caminar para reconstruir todo lo destruido… (Profecía inca).

El Quinto Centenario del "Descubrimiento" de América es un momento simbólico para el movimiento indígena continental, pues determina el inicio de un nuevo ciclo de recuperación y renovación del conocimiento y saber de los pueblos originarios. Según la cosmovisión andina en 1992 finaliza un ciclo de oscuridad y empieza un nuevo amanecer, con el inicio de un *pachakuti* de retorno del tiempo, de la vida, del equilibrio y de la armonía (Huanacuni, 2013); a partir de esta fecha se inicia una nueva fase de la resistencia anticolonial, pues para los indígenas la invasión y el despojo de sus territorios continúan, "con otras formas, de otras maneras, pero con las mismas intenciones y las mismas víctimas" (Dávalos, 2003: 1).

La conmemoración del V Centenario tiene particular relevancia para el movimiento indígena, tanto por los preparativos para recordar los cinco siglos de resistencia, como por el inicio de una fase de reconocimiento de sus derechos. Así, en la década de 1990, los Estados latinoamericanos empiezan a reconocer su carácter multiétnico y pluricultural, en parte por la presión de los movimientos indígenas y también por factores internacionales como la emergencia de nuevas tendencias étnico-independentistas influenciadas por el fin de la Guerra Fría y la firma del Convenio 169 de la OIT, en 1989 (Albó, 2008).

Con motivo del V Centenario del "Descubrimiento", los pueblos indígenas originarios inician la "Campaña de los 500 años de resistencia indígena y popular", con la realización de encuentros continentales[66], que hacen visibles las históricas demandas por el reconocimiento de sus derechos como pueblos. En 1992, los pueblos originarios de la región realizan marchas sobre las capitales provinciales o nacionales, para hacer visible la histórica resistencia indígena; además en el caso de Ecuador y Bolivia, se consolida la legitimidad de las organizaciones indígenas que muestran su autonomía política. Así mismo, la conmemoración de los cinco siglos de resistencia facilita las alianzas y la movilización en torno a una causa común latinoamericana, pues no solo se unen los pueblos indígenas, sino también los afrodescendientes, campesinos, obreros y otros sectores populares (Albó, 2008).

Así, 1992 se convierte en la fecha de la conmemoración de los 500 años de resistencia y en un referente para el movimiento indígena continental en su capacidad de articulación y generación de las propuestas que recogen su cosmovisión y que se constituyen en alternativas al modelo de vida occidental. Entonces emerge la defensa de la Madre Naturaleza, como causa que articula el discurso y la resistencia indígena ante la voracidad de los intereses del capitalismo neoliberal sobre la naturaleza; y surgen instancias de convergencia y acción conjunta con otros sectores sociales como la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC), que agrupa a más de ochenta organizaciones campesinas, indígenas y afrodescendientes de la región.

También en la década de 1990, el movimiento indígena vive un proceso dinámico de crecimiento y articulación continental, mediante la creación de redes y plataformas, con organizaciones de

[66] El Primer encuentro continental de los pueblos indígenas y originarios se realiza en Quito, en octubre de 1990; el segundo en Guatemala (1991) y el tercero en Managua (1992).

diversas posiciones ideológicas que confluyen desde lo local y lo nacional, hasta lo continental y lo mundial. En este contexto el discurso de las organizaciones indígenas se consolida y unifica en torno a la defensa de los derechos humanos individuales y colectivos de los pueblos indígenas, a la autodeterminación y la redefinición de los Estados Nacionales hacia Estados que reconozcan su carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe (EIGPP, 2008).

Como resultado de la nueva fase de la resistencia indígena, se crean organizaciones nacionales explícitamente étnicas y de articulación de sectores del movimiento indígena, tales como: la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (Onamiap) y el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (Ecmia), creadas en 1995; y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq)[67], en Bolivia (1997). En particular se hacen visibles las voces de las mujeres indígenas que reivindican sus propios espacios en las organizaciones, en reivindicación del ejercicio del principio de la complementariedad, lo cual da lugar a espacios de formación política como la Escuela de Formación de Mujeres Líderes Dolores Cacuango, creada dentro de la Ecuarunari (1996).

En el contexto de la intensificación del extractivismo neoliberal y, en particular, de la minería en territorios indígenas se crean organizaciones de resistencia ante las nuevas amenazas para las comunidades, como la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (Conacami, 1999). Además surgen instancias de representación indígena de la Amazonia en el orden nacional en Colombia, la Guayana Francesa, Guyana y Venezuela[68]; y también surgen instancias de coordinación regional como el Consejo Indígena de Centroamérica (CICA, 1995), que agrupa a seis organizaciones indígenas nacionales, la mayor parte de ellas creadas a partir de 1992[69].

Por otra parte, la conmemoración del "Descubrimiento" coincide con el posicionamiento de la espiritualidad indígena con propuestas de sanación de las heridas ocasionadas por el genocidio, como los Círculos Sagrados de Abuelos y Abuelas sabios del planeta, que surge en *Ollantaytambo-Qosqo* (1995). También se restablecen algunos sistemas de autoridades ancestrales, como los Consejos de Ancianos de *Tiwanaku* (Suramérica), el de la Nación *Aztlán* (Norteamérica) y el de Teotihuacán (Centroamérica) (Zárate, 2009).

Asimismo, se da un mayor reconocimiento al rol de los pueblos originarios en la historia y vida del continente, en especial desde el pensamiento crítico y la Teología de la Liberación, con homenajes como la dedicación de la agenda latinoamericana "500 años" de Diakonia o la publicación de "1492 El encubrimiento del otro" y "Hacia el origen del mito de la modernidad", de Dussel (1993). También en 1992 se crea el Fondo Indígena, como organismo multilateral de cooperación internacional especializado en la promoción del autodesarrollo y el reconocimiento

---

[67] Fundado para reconstituir los *ayllus, markas* y *suyus* del *Qullasuyu* y transformar el Estado Uninacional en uno plurinacional; y el reconocimiento de los pueblos de tierras altas y sus territorios ancestrales.

[68] Organization of the Indigenous Peoples in Suriname (OIS) y la Federación de Organizaciones Amerindias de Guyana Francesa (FOAG), creadas en 1992; la Organización de los Pueblos Indígenas del Amazonas (Orpia), en Venezuela y la Asociación de Pueblos Amerindios de Guyana (APA), en 1993; y la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (Opiac), en 1995. Fuente: Coica.org.

[69] El CICA está integrado por el Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS, 1992), Coordinación Ajpu de Guatemala, Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas de Panamá (Coonapip, 1991), Coordinadora Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras (Conpah, 1992), Consejo Nacional Indígena de Belice (Benic, 1997), Movimiento Indígena de Nicaragua (MIN, 1993), y la Mesa Nacional Indígena de Costa Rica (MNI-CR, 1980).

de los derechos de los pueblos indígenas, resultado de la II Cumbre de Jefes de Estado Iberoamericanos de ese año.

c. Reconocimiento internacional de la causa indígena

En 1992 se celebra la Cumbre de la Tierra, evento histórico en cuanto a la preocupación mundial por la situación del medio ambiente y los impactos del desarrollo. Previamente a la Cumbre se realiza la Conferencia Mundial de Pueblos Indígenas sobre territorio, medio ambiente y desarrollo (en mayo de 1992 en las aldeas de Kari-Oca, Brasil), donde los indígenas del mundo se pronuncian sobre el futuro del planeta y la urgente necesidad del reconocimiento de sus derechos, a través de la Declaración de Kari-Oca y la Carta de la Tierra de los Pueblos Indígenas.

En la Declaración de Kari-Oca, los indígenas reiteran su derecho a la existencia como culturas con sus propias cosmovisiones y que durante siglos han resistido a la privación de derechos, la asimilación y el genocidio. También reafirman sus derechos a la libre determinación, al gobierno propio, a la identidad cultural sin injerencias y a sus territorios con todos sus recursos (suelo, subsuelo y aguas); destacando su responsabilidad con las generaciones futuras y su unión con el ciclo de la vida de la tierra y del medio ambiente. Por su parte, en la Carta de la Tierra de los Pueblos Indígenas, plantean con mayor detalle sus derechos respecto a los temas estratégicos para la lucha indígena, como los derechos humanos y el derecho internacional, la tierra y los territorios, la biodiversidad y la conservación, las estrategias de desarrollo y cultura, ciencia y propiedad intelectual.

Dada la importancia que la Cumbre de la Tierra tiene en su momento, los pueblos indígenas logran la visibilidad de sus cosmovisiones armónicas con la naturaleza y sus sistemas productivos sostenibles. En este contexto la Cumbre facilita la articulación del movimiento indígena con ONG y sectores de la sociedad civil comprometidos con la causa medioambiental, siendo un espacio propicio para la creación de redes entre las organizaciones sociales y de consolidación de los medios alternativos de comunicación. Asimismo se abordan temas que posteriormente serían desarrolladas por instancias de las Naciones Unidas, con una destacada participación de las organizaciones indígenas, tales como el cambio climático, la biodiversidad, la conservación de ecosistemas estratégicos, la deforestación, la desertificación y los bosques. Además se establecen grupos de trabajo ad hoc y caucus específicos con la participación indígena, como el creado para la discusión del artículo 8j del Convenio Mundial sobre Biodiversidad (CMB), para tratar el tema de los derechos de propiedad intelectual de las plantas medicinales y los conocimientos tradicionales indígenas.

La visibilización de la resistencia indígena durante 1992 y por la Cumbre de la Tierra, tiene como consecuencia la ampliación de espacios de participación en los que se cuenta con los pueblos indígenas, así como el intento de las Naciones Unidas por resolver los históricos problemas entre los Estados y las comunidades indígenas. En este contexto, en 1993 se proclama el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo de las Naciones Unidas[70] y el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Posteriormente se crea el Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas (2000), como un espacio propio que durante décadas las organizaciones han reclamado para el examen de las cuestiones indígenas y para garantizar su participación efectiva en el Sistema de las Naciones Unidas (Rodríguez, 2006).

[70] Para fortalecer la cooperación internacional y solucionar los problemas de las comunidades indígenas en torno a los derechos humanos, el medio ambiente, el desarrollo, educación y salud (Rodríguez, 2006).

Finalmente, en 2007 se aprueba la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, después de 24 años de deliberaciones, en la que se reconoce la existencia de estos pueblos como tales y no como poblaciones. En el preámbulo se expresa "preocupación" por las injusticias históricas sufridas como resultado de la colonización y del despojo de sus tierras, territorios y recursos, "que les ha impedido ejercer su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses" (ONU, 2007: 2); además se reconocen los derechos de los pueblos indígenas relativos a sus estructuras políticas, económicas, culturales y sociales, tradiciones espirituales, historia y filosofía, y, en especial, los derechos a sus tierras, territorios y recursos.

Respecto al desarrollo y el Estado-Nación, se reconoce el derecho de los pueblos indígenas a "no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura" y que los Estados deben establecer mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de "su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica" y de la desposesión de sus tierras, territorios o recursos (artículo 8). Además la Declaración reconoce el planteamiento más audaz de los pueblos, que es su derecho a "pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate" (artículo 9) (Albó, 2008).

La Declaración también se ratifica en el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados por los Estados antes de "adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten" (artículo 19); además del derecho a mantener y desarrollar sus propios sistemas o instituciones políticos, económicos y sociales (artículo 20); a determinar su propio derecho al desarrollo (artículo 23) y a los programas económicos y sociales, administrándolos mediante sus propias instituciones (artículo 24); a la reparación por daños derivados de acciones en sus territorios, realizadas sin consulta previa (artículo 28); y a mantener y proteger sus conocimientos tradicionales (artículo 30) (ONU, 2007).

Aunque la Declaración constituye un avance, se mantiene la visión del desarrollo integrador a pesar de que se "reconoce el derecho de los pueblos indígenas a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos" (artículo 32) (ONU, 2007).

e. Pensamiento indianista antineoliberal

A partir de la primera década del siglo XXI surgen espacios de encuentro y articulación del movimiento indígena continental, como las Cumbres Continentales de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del *Abya Yala*[71], en las que se analizan las problemáticas comunes, se unifican los discursos y las propuestas para la acción global y nacional. De dichos eventos se derivan encuentros específicos que reflejan el empoderamiento de nuevos sectores en el movimiento indígena, como las mujeres que han realizado sus propias cumbres continentales y los jóvenes; además han surgido espacios para desarrollar estrategias como las de comunicación, también con encuentros continentales de comunicadores indígenas.

En estos encuentros se ha consolidado el discurso anticolonialista de los pueblos indígenas, así como su manifiesto rechazo a las políticas neoliberales que agravan la situación de vulnerabilidad de sus territorios. Entre los aspectos más relevantes y los puntos comunes de las Declaraciones de las Cumbres indígenas se tienen:

[71] I Cumbre Indígena Continental en Teotihuacán, en México (octubre de 2000); la II en *Kito*, en Ecuador (julio de 2004); la III en *Iximulew,* en Guatemala (marzo de 2007); la IV en el resguardo indígena de La María-Piendamó Cauca, en Colombia (noviembre de 2013) y la V en Panamá (abril de 2015).

- La reafirmación de la resistencia indígena ante la colonización, con la imposición de modelos ajenos a sus cosmovisiones, la ocupación de sus territorios y la extracción de sus recursos naturales; la continuidad de la lucha histórica por la defensa y la recuperación de las tierras y los territorios ancestrales. La reafirmación de la identidad de los pueblos indígenas, con la persistencia de los principios de espiritualidad comunitaria; así como el ejercicio del derecho a la autodeterminación como "pueblos originarios" del continente y el respeto a la consulta previa, libre e informada (CPLI) sobre cualquier actividad a desarrollarse en sus territorios.
- El rechazo a las políticas neoliberales y de globalización económica que amenazan la vida y la existencia de los pueblos indígenas, por la intensificación del extractivismo y la implementación de megaproyectos en sus territorios, en beneficio de las empresas transnacionales que cuentan con el apoyo de los gobiernos a través de los Tratados de Libre Comercio (TLC), y de planes como el de Integración de Infraestructura Regional Sudamericana (Iirsa) y el Plan Puebla Panamá (PPP), entre otros. Además del claro rechazo a las políticas impulsadas por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial de Comercio (OMC).
- La reafirmación de la resistencia indígena ante la continuidad y el agravamiento del saqueo y el despojo de los bienes comunes (recursos naturales) de los territorios indígenas (tierras, agua, bosques, biodiversidad, minerales e hidrocarburos, agua y saberes ancestrales); además de la mercantilización de la naturaleza a través de las patentes sobre recursos naturales y culturales, las plantaciones forestales y la "economía verde", con la promoción del pago por servicios ambientales como la venta del carbono.
- La denuncia y el rechazo a la represión, la criminalización de la protesta, la penalización de las movilizaciones, la persecución y judicialización de las autoridades, líderes indígenas y luchadores sociales, así como la paramilitarización y ocupación militar de los territorios indígenas como políticas que garantizan el saqueo y la depredación.
- La crítica al débil desarrollo de las instancias y acciones de las Naciones Unidas para la protección de los derechos de los pueblos indígenas (Foro Permanente, Decenio de los Pueblos Indígenas, Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas) y el incumplimiento del Convenio 169 de la OIT o la falta de ratificación de algunos países. Además del impulso a la diplomacia de los pueblos, para fortalecer la incidencia y exigibilidad de los derechos colectivos ante los Estados y los organismos internacionales.
- La preocupación por la situación de la Madre Naturaleza, derivada de los efectos de la voracidad del capitalismo, y que se expresa en el calentamiento global, sin que los países tomen medidas efectivas para mitigar los efectos de la actividad humana; así como los impactos en las comunidades (cambios de ciclos ecológicos, inundaciones y sequías).
- La decisión de fortalecer sus procesos organizativos, de los gobiernos propios y de la unidad indígena; además del impulso a sectores revitalizados en el movimiento indígena como las mujeres y los jóvenes, en particular retomando los principios de dualidad complementaria en el ejercicio del poder mujer-hombre y reconociendo el papel de las mujeres en la resistencia.
- La promoción de una agenda común y el fortalecimiento de las alianzas entre los pueblos indígenas y con los movimientos sociales del continente y del mundo para enfrentar las políticas neoliberales, fomentando la unidad y las articulaciones (plataformas, etcétera).

- La necesidad de fortalecer y reinventar estrategias de resistencia frente al modelo económico neoliberal, con el desarrollo de los sistemas de economía propia de los pueblos indígenas (cooperativas comunitarias, trueques, ferias de productos, mercados comunitarios, recuperación de semillas y los conocimientos de los abuelos y abuelas); con la defensa de la soberanía alimentaria, la medicina ancestral, etcétera (Declaración de La María, 2013).
- En las Cumbres se reitera la necesidad de crear Estados plurinacionales y sociedades interculturales para la convivencia de pueblos y nacionalidades con sus propios sistemas de vida, respeto a los derechos individuales, colectivos y los derechos de la Madre Tierra.
- A partir de la III Cumbre se incluye el tema del Vivir Bien como articulador de las propuestas indígenas posneoliberales (Declaración de Iximche, 2007) y como alternativa para toda la humanidad (Declaración de la María, 2013).

Respecto a la política neoliberal, señalan la preocupación por la crisis estructural generalizada (crisis económica, ambiental, climática, energética, alimentaria, demográfica y de valores), como consecuencia de la liberalización del mercado y la privatización de los bienes públicos y del Estado; mientras que apuestan por fortalecer la economía comunitaria y la recuperación de las instituciones ancestrales indígenas (ejemplo, sistemas productivos y de gobierno).

En síntesis, puede decirse que el discurso indígena antiglobalización neoliberal tiene dos claras vertientes: por un lado, de una profunda crítica al modelo capitalista, neocolonizador y neoextractivista; y por otro, la necesidad de conservar, recuperar y fortalecer los conocimientos indígenas para desarrollar sus propuestas para el posneoliberalismo. En ambos casos, el movimiento indígena confluye con los movimientos sociales, constituyendo alianzas, como la coordinadora de movimientos sociales en Ecuador; así como procesos de identificación de los jóvenes y ecologistas con las causas indígenas.

1.4 Conclusiones sobre el pensamiento propio y la resistencia

Existe un pensamiento andino amazónico, construido desde la vivencia y la historia de los pobladores originarios de estas regiones de Suramérica, que es diferente y opuesto al pensamiento occidental; pues cuestiona su carácter eurocéntrico, antropocéntrico, colonizador y homogeneizador. Dicho pensamiento es tan válido como el occidental, dado que tiene una filosofía y ciencia con principios, categorías, conceptos y normas valorativas que conforman un conocimiento multidimensional; además es holístico y considera aspectos vitales para el ser humano, que han sido omitidos por la ciencia racional positivista, como la espiritualidad y la emocionalidad.

A pesar de la colonización continuada desde hace más de cinco siglos, los pueblos indígenas han resistido y logrado la preservación de sus conocimientos ancestrales mediante la transmisión oral y simbólica; además de la práctica de usos y costumbres esenciales, como la vida en comunidad y la reciprocidad, que les permite mantener una estrecha y profunda relación con la Madre Tierra y el Padre Cosmos. Así, tanto en la región andina como en la Amazonia, los pueblos originarios reivindican su derecho a mantener sus cosmovisiones, formas de gobierno, el ejercicio de la justicia, sistemas de producción y, en general, sus códigos normativos, incluida la espiritualidad y la religiosidad.

Pese a la lucha histórica de los pueblos indígenas por defender sus territorios, epistemologías y culturas de la homogeneidad de la modernidad y de la voracidad del capitalismo –que nacieron durante la Conquista y se desarrollaron con la colonización– durante siglos se han desconocido sus derechos y la validez de sus conocimientos, por lo que se les trata de integrar o asimilar al paradigma único del desarrollo. Sin embargo, a pesar del genocidio, la colonización y los intentos de integración y asimilación cultural, las cosmovisiones indígenas no solo perviven, sino que mantienen el pensamiento basado en sistemas comunitarios que sustentan su capacidad de resistencia, de adaptación a las dinámicas económicas y políticas nacionales, de movilización y de formulación de propuestas incluyentes (como el reconocimiento de plurinacionalidad).

También es claro que las independencias de América no fueron tales para los pueblos indígenas del *Abya Yala*, ni para los sectores sociales marginados del poder colonial que se perpetúa en la región. Con la creación de los Estados Nacionales, la resistencia indígena inicia otra fase de defensa de sus derechos como pueblos diferenciados y de sus territorios como espacios vitales para sus culturas. Pese a la invisibilización de la resistencia indígena en la historia oficial, los pueblos originarios mantienen la memoria de los luchadores y las luchadoras que sigue guiando la causa indígena.

En este contexto, y desde el mestizaje de la raza cósmica que Vasconcelos (1925) reivindica como la riqueza de Latinoamérica, emergen corrientes del pensamiento crítico que reconocen el modo de vida de los pueblos originarios y su lucha histórica –como la Teología de la Liberación, el indigenismo y la Teoría de la Dependencia – , y que contribuyen a la construcción del imaginario de la lucha emancipadora de la región. Así se ha construido un pensamiento decolonial, que reconoce las otredades (indígenas, afrodescendientes, mujeres) y reivindica la lucha contra la homogeneización que niega la existencia de otras visiones del mundo.

En el siglo XX se inicia un nuevo proceso de resistencia indígena que, con el aporte de otros sectores sociales (la iglesia liberadora, la izquierda, etcétera), se organiza con instancias de representación de las comunidades nativas de distintos niveles de gobierno (local y regional). Así mismo, se consolida el indianismo como el pensamiento de los pueblos indígenas que, sin intermediaciones externas, concreta y desarrolla sus propios discursos emancipadores. En los años 1980 se crean organizaciones indígenas de carácter nacional, con capacidad de autodefinirse, autorrepresentarse y de construir un discurso propio que incorpora históricas demandas y, a la vez, propuestas como el reconocimiento de la plurinacionalidad y de la educación intercultural bilingüe, entre muchas otras.

A partir de los años 1990, el movimiento indígena se consolida como un actor social indispensable en los procesos de emancipación de la región y cobra particular protagonismo en Ecuador y Bolivia. En términos regionales, la conmemoración de los cinco siglos de resistencia, en 1992, marca un hito para las organizaciones indígenas a escala continental, con la creación de instancias de representación y de espacios de confluencia relevantes, como las cumbres continentales. De este modo, emergen nuevos procesos que continúan con la revitalización de la resistencia, como las cumbres de comunicación, de jóvenes y de las mujeres, con un paulatino proceso de participación y visibilización en el movimiento.

En el contexto de la expansión neoliberal, en las dos últimas décadas del siglo XX, los pueblos indígenas latinoamericanos emergen como un movimiento social que simboliza la oposición a la globalización económica y a la mercantilización de la vida (naturaleza). Además demuestran su capacidad de resistir a las políticas de ajuste estructural, de constituir alianzas con otros sectores sociales (mujeres, jóvenes, ecologistas) y de formular propuestas alternativas al sistema capitalista. Asimismo, se constituyen en actores sociales, con capacidad de incidir en la transformación de los Estados Nacionales, que se construyen omitiendo su existencia como pueblos y nacionalidades.

Los procesos de empoderamiento y participación política de los pueblos y las nacionalidades indígenas de Ecuador y Bolivia han aportado a la consolidación del discurso indianista; con la elaboración de propuestas de transformación de los Estados (de nacionales a plurinacionales), de la economía (sistemas comunitarios) y de la sociedad nacional.

Sin embargo, a pesar de la lucha indígena por el reconocimiento de sus derechos, en los ámbitos nacional e internacional, y de los avances relativos en esta materia, los pueblos indígenas siguen sufriendo la invasión de sus territorios, el expolio de sus riquezas naturales y la vulneración de sus derechos. En este contexto, la resistencia por la descolonización continúa, así como los retos por recuperar y reescribir la historia de los pueblos que, al decir de Silvia Rivera (1984), han sido “oprimidos pero no vencidos”.



Puma ~ Jaguar (en la selva)

Guardián del *Kay Pacha*, el mundo de aquí y ahora.
Transmite fuerza y paciencia, coraje y la sabiduría de la presencia consciente.

Caminar bien es saber dónde pisar, cuidar lo que importa y actuar en el momento justo.

Capítulo 2. La propuesta indígena del Buen Vivir

En este capítulo se indaga en el origen epistemológico del *sumak kawsay-suma qamaña,* como propuesta nacida de la reivindicación de la alteridad indígena, y se analiza su bifurcación en el Buen Vivir-Vivir Bien conceptualizado dentro del discurso de los movimientos indígenas 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, y* se profundiza en sus significados e inserción en el discurso del movimiento indígena como un modo de vida diferenciado del occidental.

Posteriormente se aborda la conceptualización con los aportes de la intelectualidad indígena, de mestizos y de sectores cercanos a la causa indígena, como la iglesia de la Teología de la Liberación y las ONGs, 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 y de 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 Centroamerica, y su inserción en el discurso del movimiento indígena en 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 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 cambio político 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 su 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 ecologistas[72] (Fontaine, 2009) y de defensa 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 de 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 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. *Pachakuti:* retorno al equilibrio y la armonía



Fuente: adaptado de Huanacuni (2013: 46)

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 mediante referendos en 2008 y 2009, respectivamente. En dichas constituciones se incorporan algunas de las 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 un nuevo referente paradigmático en los debates en torno al desarrollo.

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

2.1.1 Orígenes del Buen Vivir

La existencia de una cosmovisión, filosofía y forma de vida distintas 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. Entre los textos más antiguos con algunas referencias al Buen Vivir en el siglo XVII, destaca la "*Nueva crónica y buen gobierno*" (1615) 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, lo que constituye en un relato distinto al de historia oficial. La crónica de Guamán se considera el primer diagnóstico escrito 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, atribuidos a la ética andina; aunque se hace referencia 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 que son preceptos incluidos para la dominación del indio (no seas perezoso, no seas mentiroso y no seas ladrón) (Oviedo, 2011). No obstante, en la filosofía indígena contemporánea son incluidos, como referencia a la lógica andina y cuestionamiento a la ausencia de ética de los mestizos con 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 a 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 de Paraguay[73]. 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

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

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 desarrolla el proceso organizativo y de sistematización de la causa indígena[74]; 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. Así, el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* permiten al movimiento indígena y a otras organizaciones sociales enfrentar al neoliberalismo (Simbaña, 2011); además de generar propuestas propias, de resistencia y reivindicación de su existencia como pueblos y naciones.

2.1.2 *Sumak kawsay* en Ecuador

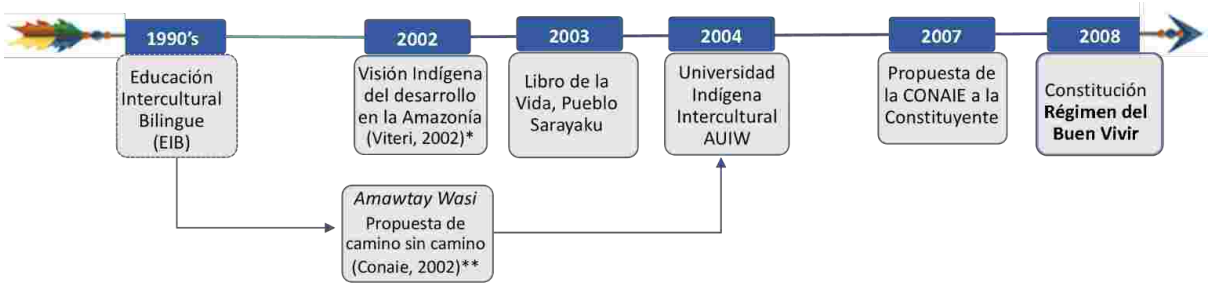
> Desde una perspectiva histórica el *sumak kawsay* subsistió en la memoria histórica de las comunidades indígenas de la región Andina como un sentido de vida, una ética que ordenaba la vida de la comunidad. Pero en tiempos de los Estados originarios no solo servía para organizar la comunidad, sino toda 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 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 Cacuango y Tránsito Amaguaña se revitaliza con la propuesta del *sumak kawsay,* como alternativa de los pueblos andinos del Ecuador. En este contexto se ubica el texto de Alberto Taxo, *yachak* (médico tradicional *kichwa*) 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 Carlos Viteri, 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 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.

[74] 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.

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



* No menciona el *Sumak Kawsay*, pero incluye los principios y valores que lo fundamentan
** Inicio del proceso de construcción epistemológico de la UAIW

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. Este produce una metodología pedagógica basada en la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas, como 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, con el artículo *Visión indígena del desarrollo en la Amazonia*[75], de Carlos Viteri, que se plantean las diferencias entre la cosmovisión originaria y la concepción occidental del desarrollo, cuyo tiempo lineal que se refiere a estados anteriores y posteriores de progreso (subdesarrollo y desarrollo) se refiere a conceptos inexistentes en el mundo indígena, como la pobreza y la riqueza. En este contexto, 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). Desde esta perspectiva, 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, donde se genera la ideología indígena y se realizan prácticas, convivencias, aprendizajes y costumbres que conforman la cosmovisión propia. Aunque Macas no hace referencia directa al *sumak kawsay*, señala los valores y principios que norman la vida comunitaria, 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 específica 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

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

explotación petrolera[76] (Altmann, 2013). En octubre de 2003, Marlon Santi[77]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 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 vidas[78]. 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). Asimismo, 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 *Kaypach*a. 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

[76] 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). Pese a que en 1992 el gobierno otorga la propiedad colectiva de Sarayaku, y 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).

[77] Del pueblo *kichwa* de Sarayaku, elegido presidente de la Conaie el mismo año de promulgación de la Constitución Política en la que se incluye el *sumak kawsay* como referente de derechos (2008).

[78] 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 son abandonadas, asumiendo la maternidad solas; jóvenes vinculados como mano de obra barata que terminan rechazando los valores comunitarios y valorando el dinero, las autoridades tradicionales son desplazadas por jóvenes que hablan español; se producen cambios en la producción de alimentos de subsistencia, con la consecuente dependencia alimentaria, etcétera); además de problemas ambientales (deforestación, contaminación) y daños espirituales por la pérdida de lugares sagrados y la extracción de la sangre de la tierra que es el petróleo, entre muchos otros daños.

> de vida continuar su ciclo. *Mushuk Allpa*, la tierra en permanente renovación, ha sido una premisa fundamental del *sumak kawsay*. Estar, crecer, hacer y ser en nuestro espacio de vida, implica vivir según las normas dadas por los espíritus en la voz de nuestros sabios. En lo fundamental, y pese a los intentos desde afuera por organizarnos de otras formas, nosotros hemos tenido que adaptarnos conforme al ordenamiento y a las normas de la propia *Sacha* [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. Este pueblo reafirma su autonomía y resistencia, incluso frente a los "intentos desde afuera por organizarlos" (Sarayaku, 2003); y en ese sentido la propuesta de Sarayaku introduce el concepto de *sumak kawsay* en el discurso del movimiento indígena regional y constituye 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 seis meses después del inicio del gobierno[79]. 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 general[80].

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 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

[79] 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).

[80] Desde el gobierno se coopta a algunos dirigentes indígenas, en especial de la Amazonia, para debilitar al movimiento indígena nacional y crear "alianzas" para deslegitimar la resistencia (notas de campo).

Conaie y el Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI)[81], 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 sociedad[82] (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).

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 UAIW publica *Aprender en la sabiduría y el buen vivir / Sumak Yachaypi, alli kawsaypipash yachakuna* (2004), editado para su difusión 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

---

[81] 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.).

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

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.

Desde esta perspectiva, 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 ("la 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 encuentran indígenas del pueblo de Sarayaku, base de la Conaie, como Carlos Viteri y Mónica Chuji; además de *kichwas* de la sierra vinculados con la Ecuarunari 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(a)	Título
Blanca Chancosa. Kichwa-Otavalo. Fundadora y dirigente de la Ecuarunari y la Conaie; fue directora de la Escuela "Dolores Cacuango".	• El sumak kawsay desde la visión de mujer (2010).
Nina Pacari. Kichwa-Cotacachi. Ha sido asambleísta, diputada, ministra de Relaciones Exteriores y magistrada de la Corte Constitucional.	• Sumak kawsay para que tengamos vida (2013)
Luis Macas. Kichwa-Saraguro. Expresidente de la Conaie, fundador de la UIAW; exministro y académico.	• Buen Vivir. Armonía de la comunidad con la naturaleza (2010) • Sumak kawsay: la vida en plenitud (2010) • El sumak kawsay (2010)
Ariruma Kowii. Kichwa-Otavalo. Escritor, poeta y académico de la Universidad Andina Simón Bolívar.	• El sumak kawsay (2009) • Sumak kawsay, la palabra usurpada (2014) • Senderos para reconstruir el sumak kawsay (2015)
Carlos Viteri. Kichwa de Sarayaku. Antropólogo, exdirector del Ecorae y asambleísta.	• Visión indígena del desarrollo en la Amazonia (2002) • Ecuador: el concepto de desarrollo según la cosmovisión indígena (2006)
Floresmiro Simbaña. Kichwa-Kitu Kara. Presidente de la Comuna Tola Chica; de Ecuarunari y Conaie.	• El sumak kawsay como proyecto político (2011)
Humberto Cholango. Kichwa-Kayambi. Expresidente de Ecuarunari y Conaie; fundador de la CAOI.	• Sumak kawsay y mundo indígena (2010)
Luis Maldonado. Kichwa-Otavalo. Asesor de la Conaie, académico y exasambleísta.	• Sumak kawsay-Buen Vivir. La experiencia de Ecuador (2010) • Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir (2010)
Mónica Chuji. Kichwa de Sarayaku. Activista de derechos humanos, y expresidenta de Mesa en la Constituyente.	• Modernidad, desarrollo, interculturalidad y sumak kawsay (2009) • El sumak kawsay: una opción de vida (2010)
Pueblo Kichwa de Sarayaku. Comunidad amazónica pionera en la defensa de derechos territoriales.	• Kawsak Sacha - Selva Viviente (2011) • El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro (2003)
Yuri A. Guandinango. Kichwa de Cotacachi.	• Sumak kawsay-Buen Vivir: comprensión teórica y práctica vivencial (2013

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

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

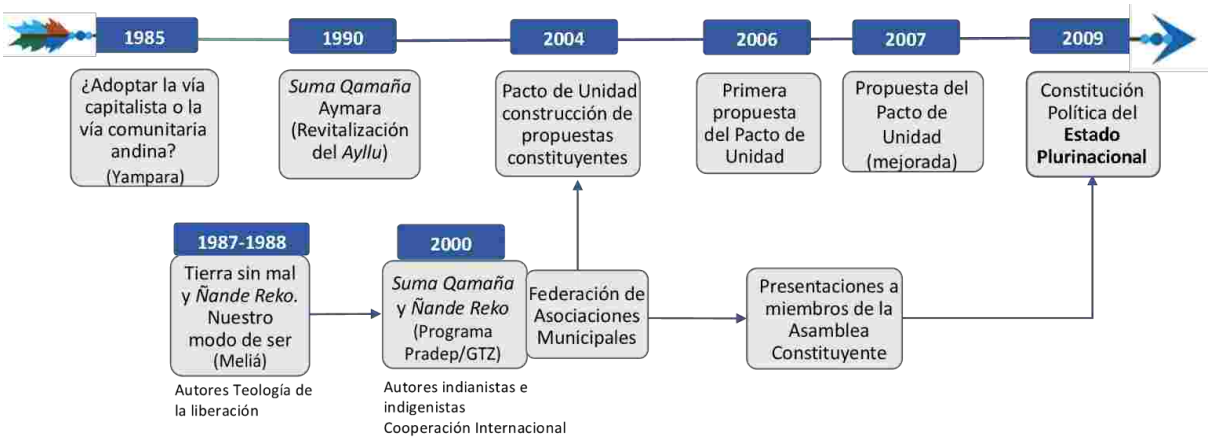
2.1.3 *Suma qamaña* y *ñande reko* en Bolivia

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 la recuperación del pensamiento indígena; la reivindicación de la cultura y la búsqueda de la autonomía epistemológica respecto a otros, incluidos la izquierda y los sindicatos. 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 puede ver en el Diagrama 2.3, en Bolivia hay 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, se encuentran 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 a 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 es 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, entendidos como un desequilibrio o exceso de maldad *(tekó vaí)* 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 que 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 de Bolivia, entre la que se destacan los estudios realizados en las décadas de 1970 y 1980, con el análisis de aspectos esenciales de la epistemología andina que posteriormente son articulados al concepto del *suma qamaña.* El autor presenta a la Asamblea Constituyente (2006) aspectos clave 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 en que la ausencia del concepto de desarrollo en los pueblos indígenas obliga a buscar su equivalente; en ese contexto 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 comienzan 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, 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 *acullicar* (mascar o masticar) la hoja de la planta sagrada de la coca[83]; y logran elaborar un discurso antiimperialista, soberanista e identitario de unidad entre los sectores marginados, especialmente *quechuas* y *aymaras*

[83] 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 (Oviedo, 2011)

desplazados del altiplano por la privatización de las minas y población empobrecida que migra hacia las tierras bajas atraída 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", que enfatiza en los elementos culturales de la lucha contra la pobreza[84]. 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 Unidad[85] inicia la construcción de una propuesta consensuada para presentarla a la Asamblea Constituyente, con debates y la construcción de los fundamentos para la refundación del Estado boliviano. Como resultado de dos años de consultas[86], 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 (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 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 asambleístas que discuten en las mesas temáticas y algunos de los cuales

---

[84] 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).

[85] 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.

[86] 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).

representan a las organizaciones sociales[87]. De manera paralela, las organizaciones indígenas inciden en la Asamblea, en especial la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (Cidob), la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y el 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 respaldan (Garcés, 2010).

En 2009, luego de un año de crisis política[88] (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.

La inclusión del *suma qamaña* en la Constitución Política hace visible a una corriente de intelectuales indianistas que contribuyen a su conceptualización, entre los quienes se encuentran 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).

[87] 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).

[88] La crisis política se desata por la oposición a los cambios constitucionales de prefectos departamentales y de élite política y económica 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 asambleístas que persisten en avanzar con los cambios constitucionales (Rivera, 2014).

Tabla 2.2 Autores indianistas del suma qamaña y sumak kawsay en Bolivia

Autor(a)	Título
David Choquehuanca. Aymara de Cota Baja. Militante indígena campesino y diplomático; exministro de Relaciones Exteriores.	• 25 postulados para entender el Vivir Bien (2010) • Hacia la reconstrucción del Vivir Bien (2010)
Fernando Huanacuni. Aymara. Abogado, investigador y docente. Experto en protocolos ancestrales y diplomacia de los pueblos.	• Vivir Bien/Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales (2010) • El Buen Vivir de los pueblos indígenas andinos (2010)
Lucila Choque. Aymara. Trabajadora social y filósofa, investigadora del rol de la mujer en los movimientos sociales bolivianos.	• Las mujeres en Bolivia y sus movilizaciones por el "Vivir Bien" (2012)
María Eugenia Choque. Aymara. Investigadora de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad, fue del Foro Permanente para Cuestiones Indígenas.	• La historia del movimiento indígena en la búsqueda del suma qamaña (Vivir Bien)Debate del Buen Vivir (2006) • Elemento estructural de una nueva sociedad (2010)
Elisa Canqui. Aymara. Consultora, fue del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas.	• El Vivir Bien, una propuesta de los pueblos indígenas a la discusión sobre el desarrollo (2011)
Mario Torrez. Aymara. Agrónomo vinculado al Centro Andino para el Desarrollo Agropecuario.	• El concepto de Qamaña (2008) • Suma Qamaña y desarrollo, El Thinkhu necesario (2012)
Pablo Mamani Ramírez. Aymara. Sociólogo docente. Director del Centro Andino de Estudios Estratégicos.	• Qamir qamaña: dureza de "estar estando" y dulzura de "ser siendo" (2008)
Simón Yampara. Aymara. Intelectual, investigador y dirigente indígena; fundador de Conamaq y la CAOI.	• ¿Adoptar la vía capitalista o la vía comunitaria andina? (1985) • Economía comunitaria andina (1992) • Territorio cosmovisión el/la qamaña de los pueblos andinos (2005) • El viaje del Jaqi a la Qamaña (2008) • Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral (2011)
Grimaldo Rengifo y Eduardo Grillo. Peruanos. Quechua-Amazónico y Moche. Coordinaron el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas	• La crianza recíproca: biodiversidad en Los Andes (2000) • Criar y dejarse criar por la vida (2008)
Javier Lajo. Pukina. Investigador, activista, impulsó la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú.	• Sumak kawsay ninchik-nuestro Vivir Bien (2010) • Un modelo sumaq kawsay de gobierno (2011)

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

Cabe señalar que 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 extensa obra bibliográfica.

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 al tratarse de una episteme distinta a la occidental, con más práctica que referentes teóricos, haciendo 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 interpretarlos como 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 de 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 Occidente[89], mientras que en el modo de vida occidental es difícil comprender la definición de *pacha,* como una concepción de la unidad del tiempo-espacio cíclico.

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 de los pueblos del *Abya Yala*, con modos de vida diversos y con formas de organización comunitaria (Macas, 2011). En este sentido 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 pretende ser universal ni única porque, por el contrario, se basa en el reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos.

❖ Crítica al paradigma de la modernidad y reivindicación de la resistencia indígena

El punto de partida es 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 Nación único e indivisible que desconoce la diversidad de los pueblos y naciones originarios. Por ello 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, resultado de la experiencia de la lucha contra la colonialidad y las estrategias de resistencia a la modernidad (Macas, 2011; Chuji, 2009). El *sumak kawsay* se define como un paradigma comunitario que resiste ante el sistema actual y 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).

---

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

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).

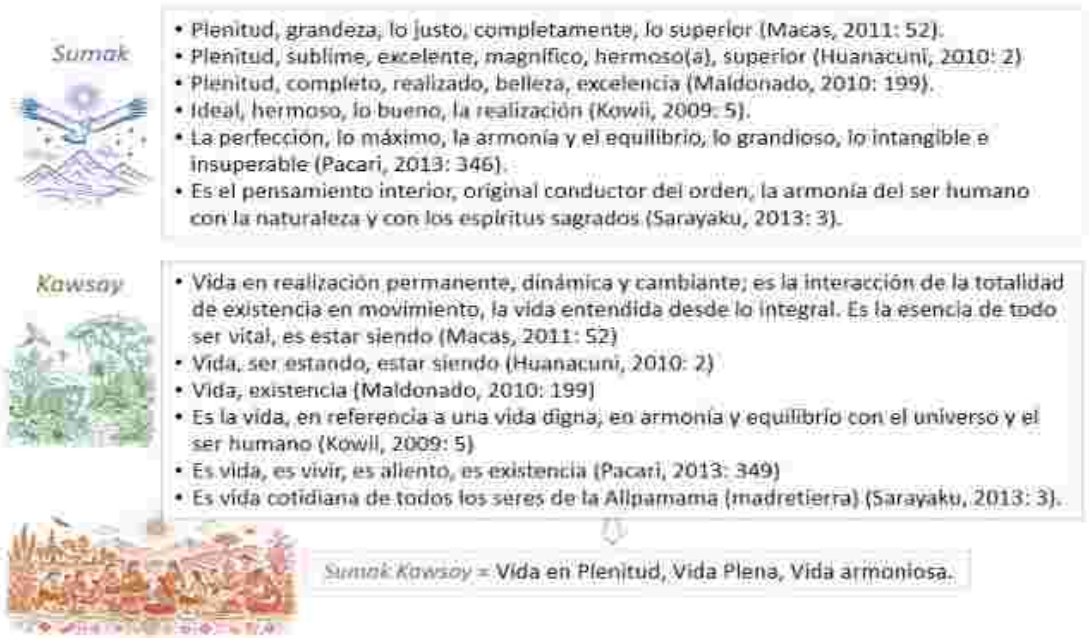
La conceptualización contemporánea del *sumak kawsay-suma qamaña* es el resultado de la histórica resistencia de los pueblos originarios ante la asimilación y la destrucción de sus formas de vida por parte de la sociedad occidental, que surge de la necesidad de sustentar y defender la existencia de otras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

Desde esta perspectiva, la emergencia de estos conceptos se atribuye a la creación de los intelectuales indígenas en su búsqueda de categorías diferentes a las occidentales para 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.

De igual manera es preciso reconocer la diversidad de los pueblos y naciones indígenas, manifestada en la existencia de pueblos con una misma raíz con diferentes derivaciones históricas y geográficas, como el caso de los *quechua* que también se denominan *kichwa* en Ecuador o *ingas* en Colombia; 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 *allín 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 su significado en una misma lengua; por ejemplo, autores indianistas ecuatorianos como Macas (2010), Maldonado (2010) y Pacari (2013), traducen del *kichwa* el *allin 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* realizadas por seis autores de distintos orígenes: cuatro de la nación *kichwa* del Ecuador, uno 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 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. El *sumak kawsay* es la Vida en Plenitud, la Existencia Plena o Plenitud de Vida (Macas, Chancosa, Huanacuni y Maldonado, todos en 2010; y Simbaña, 2011); 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).

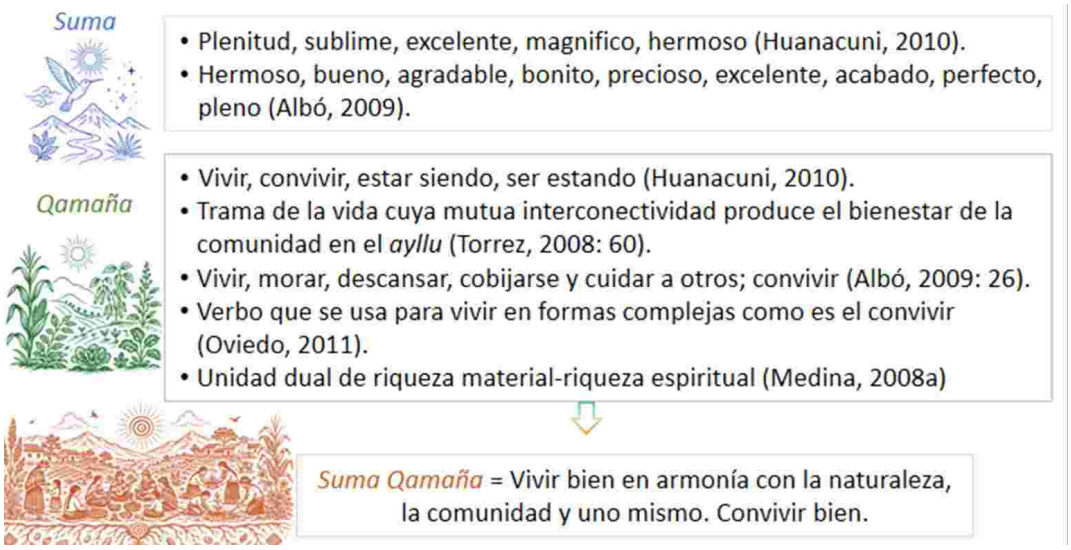
Para los pueblos de la Amazonia, como el *kiwcha* de Sarayaku en Ecuador, el *sumak kawsay* es la Vida en Plenitud o la vida en armonía reflejada en la práctica cotidiana (Sarayaku, 2013); mientras para los amazónicos del Perú, representados en la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep), la Vida Plena es el concepto equivalente al del Buen Vivir andino que 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, *alli káusai* (Viteri, 2002; Maldonado, 2010; Pacari, 2013) o *allín kawsay* (para los *ingas* en Colombia, *quechuas* en Perú y *kiwchas* de Ecuador) se traducen 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).

Aquí se encuentra una confusión que limita la verdadera comprensión sobre el significado del *sumak kawsay* que es la Vida Plena de los pueblos amazónicos, asociada al sistema de vida comunitario y alejada de la interpretación occidental del Buen Vivir que reduce la profundidad del concepto (vivencia indígena) e incluso intenta apropiarse y adaptar el concepto para

maquillar o mejorar el sistema vigente, cuando en realidad es 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* expresada en un idioma en el que toda palabra es parte de una red semántica, es relativa, está en relación e 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 *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 el espacio tiempo *qamaña* que es algo vivo, pues todo tiene vida (suelo, subsuelo, agua, aire, montañas, ecosistemas, animales y plantas) y es también donde los seres espirituales están latentes.

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, 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 poner a la vida en el centro, en dar prioridad a la comunidad en las relaciones vitales, en la relación armónica con la naturaleza, con el territorio como base de la vida y en defender sus culturas desde la interculturalidad. Por eso 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*, es 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*[90] (árbol de sal), es el eje filosófico del 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 la 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.

[90] Simboliza a la autoridad que aplica la igualdad de derechos y el equilibrio con la naturaleza.

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, significa estar bien, con salud, sin preocupación y sentirse feliz. Tener una buena relación con la naturaleza (Canqui, 2011).
- *Lekil kuxlejal*, 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*[91], 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 *asaháninkas* 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

[91] La *maloka* es la casa ceremonial indígena que simboliza el vientre, el universo.

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 paz[92], 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).

- *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*[93] 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 lee en todas las expresiones, hay 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, y se mantienen normas y principios transmitidos ancestralmente para la convivencia y la armonía.

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

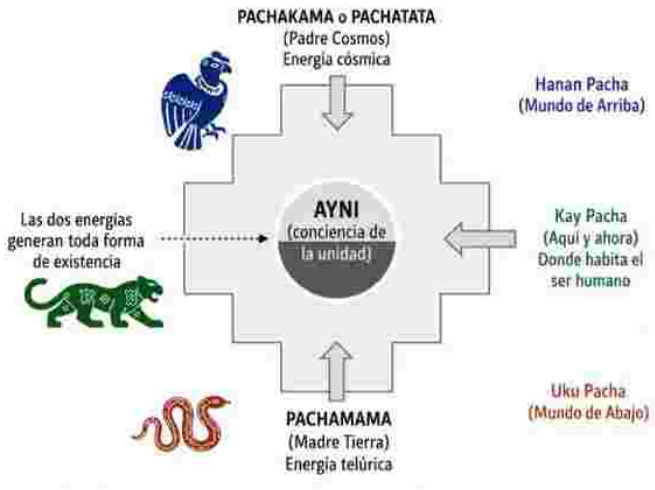
[92] El pueblo *asháninka* sufre la violencia de Sendero Luminoso durante los años 1980 y los primeros años de 1990, cuando mueren más de seis mil indígenas y diez mil fueron desplazados. La organización indígena CARE (la Central Asháninka del Río Ene fue creada en 1994) se constituye para la pacificación, 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).

[93] Los pueblos de la Amazonia Colombia se identifican como hijos de las plantas sagradas (ayahuasa 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.

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 expresa 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).

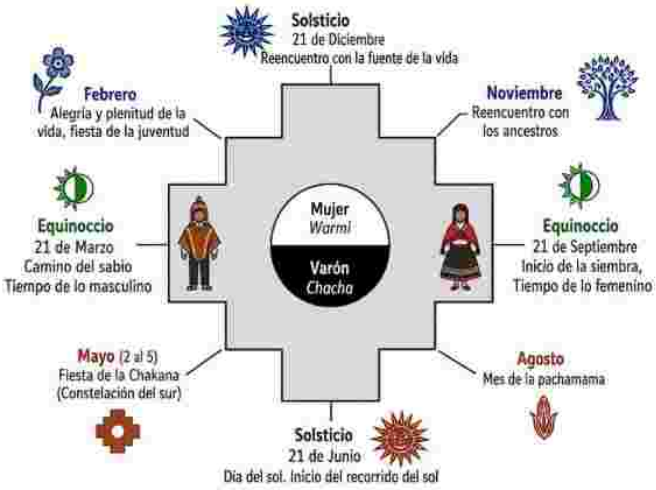
El *sumak kawsay-suma qamaña* es un "concepto" dinámico que se refiere a la permanente búsqueda y concreción de la vida armónica, que implica la responsabilidad del ser humano en el mantenimiento del equilibrio a través de sus relaciones con todos los planos y dimensiones de la vida. Así, la plenitud es la armonía y el equilibrio de la vida en general, que se expresa en la conciencia y las 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 y espacios de celebración de los solsticios y equinoccios, como costumbres ancestrales que perviven incluso mezcladas con las creencias católicas o 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 tienen que ver con su capacidad de seguir los ritmos naturales de la vida (vitales). Por eso 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 a 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 muestra en la *chakana*, todo está ordenado según los principios filosóficos andinos de la relacionalidad, la dualidad complementaria, la correspondencia y la 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 que 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*[94] (no robes), que garantizan el buen gobierno y el bienestar individual, familiar y comunitario (Yampara, 2001; Kowii, 2009; Huanacuni, 2010; Pacari, 2013).

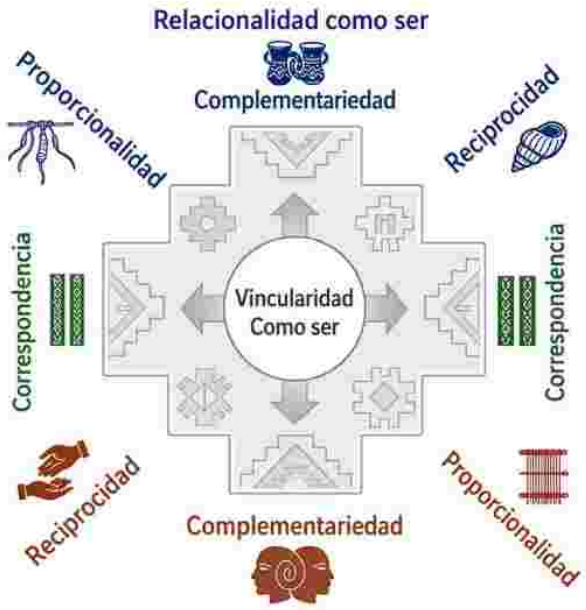
Como se dijo al principio de este capítulo, pese a que muchos autores indianistas reafirman estos principios como ancestrales andinos, Oviedo (2011) señala la importancia de recuperar los

[94] Aunque puede escribirse diferente (*ama qhilla o killa, ama llulla, ama shua),* el significado es el mismo.

"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 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 en la chakana los cuatro principios 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 y 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, holístico 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).

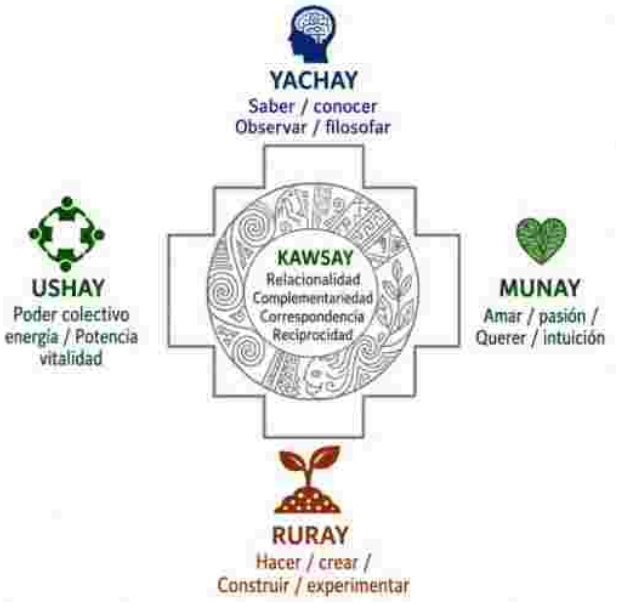
Por su parte, el principio de la correspondencia existe en el orden cósmico (micro y macrocosmos, lo grande y lo pequeño) y se refiere a que todo tiene una respuesta correlativa (a una acción le corresponde una reacción), lo que se expresa en las fuerzas que constituyen la vida (cósmica y telúrica, cielo y tierra) y que se corresponden; 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; la relación que implica una bidireccionalidad mutua (Medina, 2006). La correspondencia también se refiere a la relación entre iguales, por lo que en la *chakana* se ubica en la horizontal (Figura 2.3); por ejemplo, las mujeres siendo similares y con 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 redistribución[95] (Pacari, 2013).

[95] Pacari usa 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).

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).

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 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, la 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-Ecuarunari, 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 cimentado 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).

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 acceden a conceptos "colonizados" que distorsionan el paradigma de vida milenario 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 colonización[96], 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 u ofrendas) y de restauración del equilibrio.

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 eje articulador de las relaciones del ser humano con la tierra, siendo el Buen Vivir un paradigma agrocéntrico (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 cultivo de terrazas y de intercambio entre las comunidades habitantes de distintos pisos térmicos o ecológicos. 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 la dependencia de la naturaleza y el respeto a todas las formas de vida (Chuji, 2010).

c. Paradigma comunitario

Los indianistas coinciden en señalar el 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,

[96] 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.

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 todo 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 se considera una enfermedad emocional (asociada al desaliento, la 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 tareas[97].

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).

[97] Notas de campo, conversaciones con indígenas de los pueblos *tule, embera, cofán* e *inga* de Colombia.

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 y el 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 se reparten las cosechas, como lo hacía el *inka* en el *Tawantinsuyu*.

De modo que 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, medicinas, herramientas, etcétera), asegurando su disponibilidad en épocas de escasez (Kowii, 2009). Esta práctica milenaria se mantiene, desde el sistema de *collcas* (depósitos), usados como reserva para complementar las necesidades de la población, incluidos en el dibujo de Santa Cruz de Pachacuti (altar de Qorikancha, capítulo 1) y en la *Crónica de Buen Gobierno de Guamán Poma;* documentos que recogen las prácticas milenarias de las civilizaciones andinas.

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, el aire, los bosques y las montañas cuidados y limpios (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, colonización, vulneración y 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 por 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, salados[98], entierros[99], 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 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, la representación política y el 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 normas de convivencia, el 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).

[98] "Salados" son 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.

[99] Referido a "cementerios" o lugares de ofrendas a la Madre Tierra o a la Madre Agua (por ejemplo, lagunas).

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 ubican autores de primera generación (como Pacari, Macas, Chancosa, Maldonado, Kowii, Choquehuanca, Yampara), quienes han sido pioneros en la fundamentación del *sumak kawsay-suma qam*aña; luego 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 mención 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.

Con la aprobación de las Constituciones Políticas de Ecuador y Bolivia, a partir de 2008 y 2009, emergen las voces de intelectuales indianistas que contribuyen a la conceptualización y difusión del Buen Vivir con artículos, ponencias, charlas y congresos. Aunque la propuesta del *sumak kawsay* es una construcción que se inicia desde la década de 1990, en el marco de las organizaciones indígenas, es entre 2010 y 2011 cuando la intelectualidad da mayor visibilización, como se observa en la siguiente tabla.

Tabla 2.3 Autores indianistas del sumak kawsay y suma qamaña

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

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 ámbito 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, en su mayoría son 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), 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 diferente al occidental y que 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, los sistemas de justicia propios 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 el 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 ni 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.

Los indigenistas abordan el pensamiento indígena diferenciado del Occidente, para lo cual se interesan por comprender sus raíces andinas y su 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).

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

Autor	Título y Año
Xavier Albó. Jesuita, lingüista y antropólogo boliviano-catalán. Investigador social, fundador del CIPCA y referente en el estudio de identidades indígenas.	. Dinámica de la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca (1972) . La paradoja Aymara: solidaridad y faccionalismo (1982) . La comunidad: germen de una sociedad alternativa (1989) . Visión andina frente a la opresión de la naturaleza y la sociedad (1989) . Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú (2008) . Suma Qamaña = El Buen Convivir (2009) . Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? (2011)
Javier Medina. Pensador boliviano, editor y gestor cultural. Especialista en diálogo intercultural y programas de biocultura.	. La comprensión indígena de la Vida Buena (2001) . La vía municipal hacia la Vida Buena (2002) . Ñande reko: la comprensión guaraní de la vida buena (2002) . Suma Qamaña (2002) . Suma Qamaña: por una convivialidad posindustrial (2006) . Forma Estado y forma Ayllus. Ideas para rebobinar el proceso de cambio (2011)
Pablo Dávalos. Economista e investigador ecuatoriano. Analista de movimientos sociales y crítico de las teorías del desarrollo tradicionales.	. Transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano (2000) . Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica (2002) . El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo (2008) . Reflexiones sobre el Sumak Kawsay y las Teorías del Desarrollo (2008) . Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud) (2011)
Atawallpa Oviedo. Abogado, sanador y terapeuta energético de la nación Puruwa. Impulsor del Movimiento Sumak y de la espiritualidad ancestral.	. Los hijos de la tierra (1999) . El retorno del hombre rojo (2001) . Caminantes del arcoíris (2008) . Qué es el sumakawsay más allá del socialismo y del capitalismo (2011)
Josef Estermann. Filósofo y teólogo, docente e investigador suizo. Vinculado al Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, Universidad Mayor de San Andrés, Universidad Andina Simón Bolívar. Vivió en Cusco y en La Paz.	. Filosofía andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina (1998) . "Vivir Bien" como utopía política. La concepción andina del "Vivir Bien" (suma qamaña-allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia (2012) . Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien (2013).

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

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 diversos enfoques con los que los autores abordan 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 forma parte de una

> Gran comunidad terrenal, que incluye además del 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).

Un aspecto central de la conceptuación 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). Además, 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),* siendo 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). Así 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 sistematizaciones como 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 asume el 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, 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* (México y Chiapas), el *nahualt* (El Salvador) y el *kuna* (Panamá y Colombia). Por su parte el Fondo Indígena, a nivel latinoamericano, incluye el Buen Vivir en su discurso y en la sistematización de experiencias 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 / autor		Título y Año
CAOI	General*	• Buen Vivir. Respuesta de los pueblos indígenas frente a la crisis sistémica (s. f.)
	Huanacuni, F.	• Vivir Bien/Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales (2010)
	General	• 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
	General	• Reciprocidad para el Buen Vivir. Pueblos indígenas frente al cambio climático (2014)
COICA	General	• Construcción de una estrategia para el manejo holístico de territorios de Vida Plena en la Cuenca Amazónica. Una contribución a la reflexión regional sobre la integridad de territorios
	Burgos, De la Cruz y Granizo	• Vida Plena Amazónica frente al IIRSA y desarrollismo. Mandato Guayupés "Amazonía indígena: Palabra Dulce, Aire de Vida" (2014)
CICA	D. Rojas	• El Buen Vivir: la visión de desarrollo de los pueblos indígenas en Centroamérica (2009)
	General	• Recuperación del Buen Vivir: visión de los pueblos indígenas en Centroamérica (2010)
FILAC	General	• Hacia el Buen Vivir: experiencias de gestión indígena en Centroamérica, Colombia, Costa Rica, Ecuador y Guatemala (2008)
	CONAMAQ	• La chakana, el Vivir Bien y el ejercicio de autoridad chacha-warmi (2010)
	General	• 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 (2012)

* General corresponde a una publicación de la organización indígena.
Fuente: elaboración propia con base en CAOI, Coica, CICA y Fondo Indígena; y Rojas, D.

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, la dualidad complementaria, la reciprocidad y la 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).

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 ende de la resistencia indígena ante proyectos y megaproyectos mineros, petroleros, de gas (ejemplo, la mina de Conga en Perú) e hidroeléctricos, el Buen Vivir se erige como alternativa de vida (ejemplo, defensa del agua), de denuncia contra la criminalización de la protesta y reivindicación de 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 institucional[100] y por la 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"[101].

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).

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

---

[100] 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.

[101] 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.

gobernanza en los diversos aspectos de la existencia (personal, comunitaria, económica y espiritual).

Así 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 Lima[102] en diciembre de 2014). En esta Cumbre, por primera vez con respecto a las diecinueve ediciones anteriores, se incluye un pabellón indígena que hace visible la contribución de los pueblos indígenas en la conservación de la selva amazónica; y su valor en la búsqueda de alternativas para la "salvación del planeta", con 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).

c. Consejo Indígena de Centroamérica

En el 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: por una parte es una 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 (gobernabilidad, sabiduría, conocimientos, etcétera), articulados con la espiritualidad.

Según 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.

[102] La Coica desarrolla una estrategia de 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.

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, la 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 parece 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 Guatemala[103]).

Además en 2010 publica el trabajo de la Conamaq sobre *La chakana, el Vivir Bien y el ejercicio de autoridad chacha-warmi.* En el 2012 difunde una publicación sobre los cuestionamientos del mundo indígena acerca de 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.

[103] 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 e 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 continentales[104] en las que confluyen son 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 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 de 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).

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 una alternativa de vida armónica.

También se 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, con el Buen Vivir como el referente esencial y base para el

---

[104] 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).

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 son el escenario natural para el fortalecimiento de los discursos del Buen Vivir en el movimiento indígena, en el ámbito externo ha sido clave la participación de la dirigencia en espacios internacionales como los Foros Sociales Mundiales (2011); y en las Conferencias de las Partes de las Cumbres sobre 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.

2.4 Conclusiones sobre la propuesta indígena del Buen Vivir

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 del 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 encuentran figuras históricas del movimiento indígena que han contribuido en este proceso, como Blanca 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 ha sistematizado el Buen Vivir desde una perspectiva política regional. Además surgen organizaciones para la resistencia y defensa de los derechos indígenas en respuesta a las nuevas formas de extractivismo (neoextractivismo), como 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 la escasa o nula referencia 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 posconstituyentes que se analizan 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 su 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 de 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.



Profecía del Cóndor y el Águila

Cuando el Cóndor y el Águila vuelen juntos en el mismo cielo, el Norte y el Sur se encontrarán, y la humanidad volverá a habitar la Tierra en armonía.

Entonces comprenderemos que somos hermanos: distintos, pero unidos como los dedos de una misma mano y latiendo al unísono con el ritmo del corazón de la tierra.

Capítulo 3. El Buen Vivir en los debates sobre el desarrollo

Una vez se han identificado los orígenes del *sumak kawsay-suma qamaña* y se ha profundizado en su definición y filosofía originarias, en este capítulo se analiza la inserción del Buen Vivir-Vivir Bien en los debates sobre el desarrollo, así como su conceptualización desde distintas vertientes interpretativas. Ello está relacionado con la relevancia alcanzada por este concepto en el marco de los debates surgidos en América Latina tras el periodo neoliberal de finales del siglo XX, los cuales enlazan a su vez con las propuestas surgidas en diversas partes del mundo como alternativas al modelo de desarrollo vigente.

Desde esta perspectiva, inicialmente se analizan diversas corrientes críticas hacia el modelo de desarrollo con mayor incidencia en las últimas décadas, tanto las provenientes del mundo indígena como desde Occidente, así como los cuestionamientos del neoliberalismo en América Latina que dieron origen a los gobiernos progresistas. Este análisis permite examinar las confluencias entre distintas corrientes críticas –como las indígenas, de movimientos sociales latinoamericanos y occidentales–, que derivan en el reconocimiento de la noción de Buen Vivir como idea relevante en la búsqueda de alternativas para el cambio de paradigma en el siglo XXI.

Luego se aborda la consideración e interpretación del Buen Vivir desde dos prismas diferentes, como son la crítica posdesarrollista por un lado, y los enfoques neodesarrollistas por otro. Ambas aproximaciones han tenido especial incidencia en las controversias surgidas en torno al Buen Vivir en los países andinos, alcanzando en el caso de Ecuador una importante proyección tanto en el ámbito académico como en el social y el político.

En el segundo apartado se analiza la interpretación del Buen Vivir desde el posdesarrollo, examinando su relación con la negación del desarrollo y la conceptualización de alternativas al mismo. Para ello, se subrayan aquellos aspectos de la crítica posdesarrollista que enlazan más directamente con la noción de Buen Vivir, sintetizándose al mismo tiempo las ideas y autores que han contribuido a su construcción y visibilización como alternativa para el posdesarrollo.

En la tercera parte se abordan las interpretaciones del Buen Vivir desde el neodesarrollismo, para lo cual se contextualiza la inserción del concepto en los discursos de izquierda y de los gobiernos progresistas de Ecuador y Bolivia. Así mismo se ubica a los principales autores de la conceptualización del Buen Vivir desde el socialismo del siglo XXI y se analizan los aspectos más relevantes de su interpretación y posterior inserción en las políticas de estos países.

El capítulo concluye con una reflexión sobre los conflictos y las confluencias entre distintos enfoques del Buen Vivir y los laberintos conceptuales asociados a estos debates.

3.1 La crítica del desarrollo y su confluencia con el Buen Vivir

En este primer apartado se realiza un breve recorrido por las perspectivas críticas del desarrollo desde los pueblos indígenas y de los teóricos occidentales, además de revisar la crítica al modelo neoliberal en Latinoamérica y la emergencia de los gobiernos progresistas, para identificar los puntos en común que posteriormente sustentan las confluencias y las vertientes interpretativas del Buen Vivir que se analizarán en la segunda y la tercera parte del capítulo.

3.1.1 Crítica a la modernidad y el desarrollo desde los pueblos indígenas

> Nuestra vida ha sido un constante *aprendizaje*, basado en las experiencias pasadas y presentes, y en el reconocimiento de las enseñanzas dadas por nuestros sabios. La llegada de los colonizadores con sus afanes de conquista, cegados por el sueño de El Dorado y la canela, poco se diferenció del arribo de sus descendientes que fundaron la actual República. Ambos, conquistador y republicano, cuyos emblemas de civilización y modernidad han pretendido imponernos, han sido los dueños de una razón y una ciencia extraña que, para dominar el mundo y la naturaleza, la divide, la fragmenta, la desfigura y la desconoce. Ciencia occidental y codicia juntas no hacen sino expresar la decadencia y caducidad de la propuesta del reino del dinero frente a la vida y al futuro de la humanidad (Sarayaku, 2003: 2).

El Buen Vivir emerge en el contexto de la resistencia del movimiento indígena ante la globalización neoliberal impulsada a finales del siglo XX, cuando se declara el triunfo del capitalismo como el pensamiento único, se anuncia el final del comunismo y se proclama el fin de la historia. Ante la crítica al modelo neoliberal, se agudiza la necesidad de elaborar propuestas alternativas que le permitan al movimiento indígena superar las experiencias fallidas del siglo pasado (reformas agrarias, revoluciones inconclusas, etcétera) y posicionar su propio proyecto político; así emerge el *sumak kawsay* como "concepto que subyacía en la memoria y en el espíritu de los pueblos indígenas" (Simbaña, 2011:2).

La conceptualización del Buen Vivir emerge de la crítica del mundo indígena a la modernidad y al desarrollo, pues se trata de una propuesta que cuestiona y confronta los valores occidentales que sustentan el pensamiento eurocentrista y homogeneizador que se ha intentado imponer a los pueblos indígenas, sustituyendo sus principios y modelos de vida. En este sentido se plantea que la resistencia indígena y su histórica lucha por el reconocimiento de lo diverso logran la ruptura epistemológica con Occidente a partir de la impugnación del eurocentrismo, la universalidad, la homogeneidad del sistema de vida y la violencia colonial hegemónica que sostiene al pensamiento dominante (Macas, 2011).

En la primera década del siglo XXI, el Buen Vivir se posiciona como un paradigma alternativo en el contexto de la crisis económica mundial (2007), del calentamiento climático y del inicio de una crisis global sistémica sin precedentes en la historia de la humanidad, lo que evidencia el fracaso de la modernidad, del desarrollo y del capitalismo depredador del planeta. En palabras de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), el fracaso del modelo occidental eurocéntrico capitalista en la construcción del bienestar para la sociedad y la naturaleza, pone de manifiesto que la humanidad vive una crisis civilizatoria y el final del mito del desarrollo y de la modernidad (CAOI, s. f.).

Ante la multidimensionalidad de la crisis global (financiera, energética, demográfica, ecológica, climática, de cuidados[105], del tiempo[106]), sus efectos para el ser humano (pobreza, inseguridad alimentaria, crisis del tiempo, inundaciones y sequías) y las amenazas para la vida de la Madre Tierra (erosión, desertificación, contaminación, extinción de especies, descongelamiento de glaciares, etcétera), el movimiento indígena intensifica los cuestionamientos al sistema

[105] La "crisis de cuidados" se refiere a la creciente demanda de atención a personas mayores de 65 años en los países desarrollados, que propicia un "mercado" para las mujeres migrantes, en especial latinoamericanas, que a su vez dejan a sus hijos al cuidado de otras mujeres en sus países de origen (Rodríguez, 2012). El término fue acuñado por Stark (2005, citado por Orozco, 2006) y acogido por Amaia P. Orozco en sus trabajos de economía ecofeminista (Orozco, 2006).

[106] Se refiere a la falta de tiempo para pensar en la vida, es un término acuñado por David Choquehuanca y también se relaciona con el modo de vida occidental que sigue el calendario artificial de la producción industrial, en contraste con el de los pueblos originarios que viven los ritmos de la naturaleza.

capitalista, colonizador y globalizador; de la misma manera que aumenta la difusión del Buen Vivir como su propuesta alternativa (Choquehuanca, 2010a y 2010b; Huanacuni, 2010; Macas, 2011; Chuji, 2009 y 2010).

Además del cuestionamiento histórico al poder colonial de dominio y al desarrollo, en el siglo XXI el discurso del movimiento indígena incorpora la crítica al modelo neoliberal, como fundamentación de la necesidad del cambio de paradigma para la humanidad. En este contexto se ubican las críticas a la globalización económica que, según Chuji, agudiza la colonización ideológica y epistemológica que somete a la humanidad a los mercados y a los agentes económicos, con la connivencia del poder y la institucionalidad occidental[107] que legitima los valores del mercado, el consumo y la eficiencia como el camino a seguir, sin tener en cuenta los impactos en la sociedad y el planeta (Chuji, 2009).

La crítica a la globalización se intensifica por los impactos negativos de la incursión neoliberal en los territorios indígenas, con proyectos y megaproyectos extractivistas de empresas transnacionales (petroleras, mineras, etcétera) y la construcción de infraestructura (hidroeléctricas, carreteras, etcétera), cuyo capital corrompe a los gobiernos (Sarayaku, 2003; Chuji, 2009). Así, la resistencia indígena asume la necesidad de la construcción de alternativas para un mundo más justo, tal y como lo señala la propuesta del pueblo de Sarayaku de 2003:

> Al ser parte de esta gran minga universal que resiste la globalización de la codicia y la muerte, y al mismo tiempo soñadores por la tierra sin mal, luchamos por la construcción de un mundo donde quepamos todos, y no solo los ricos y codiciosos de siempre (Sarayaku, 2003: 3).

En este contexto los pueblos originarios rescatan y reconstruyen viejos-nuevos paradigmas que permitan restablecer el equilibrio con la naturaleza y el orden natural de la vida. Así el Buen Vivir emerge como un paradigma construido milenariamente por las civilizaciones andinas, que constituye una perspectiva de futuro para toda la humanidad, y cuya expresión política son los Estados Plurinacionales (CAOI, s. f.).

Por eso para abordar el Buen Vivir, algunos autores –como Macas (2010), Medina (2006) y Huanacuni (2010)– parten de la clara diferenciación de las dos matrices civilizatorias: la occidental cristiana, eurocéntrica, egocéntrica y centenaria (500 años); y la indígena no universalista, con múltiples paradigmas y milenaria (existe hace 10.000 años) (Macas, 2010). De manera que se insiste en la necesidad de ubicar las diferencias entre los dos paradigmas, como punto de partida para conceptualizar el Buen Vivir, como se resume en la Tabla 3.1.

[107] Estados Nacionales, sistema de las Naciones Unidas, la cooperación internacional y las instituciones multilaterales como el BM, FMI, Unión Europea, etc. (Chuji, 2009).

Tabla 3.1. Comparación entre paradigma occidental y andino amazónico

Paradigma occidental	Paradigma andino amazónico
• Paradigma cartesiano, separado del ser estando. • Cuantitativo, extractivista, reduccionista. • Antropocéntrico. Cosmovisión individual. • Ser humano dominador, utiliza a la naturaleza • Visión de depredación de la vida. • Dominación de la naturaleza. • Mercantilización de la vida: apropiación de los medios de producción, búsqueda del lucro. • Explota la naturaleza para acumular excedentes. • Privatiza la naturaleza y considera a los seres humanos son recursos para generar riqueza." • Explota los bienes naturales y humanos, individualismo, ambición, consumismo. • Basado en la propiedad privada.privada. • Pensamiento binario, sin opción a la contradicción (confrontación, negación del otro). • Dialéctica de lucha, excluyente, homogeneizante. • Universalista, uninacional. • Estructura de poder piramidal.	• Paradigma comunitario, relacional y holístico. • Cualitativo, crianza de la vida, complejo. • Cosmo, agro y biocéntrico. Comunitario. • Cosmovisión y lógica ecologista. • Cuida la vida, respeto a la Madre Tierra. • Pertenencia del ser humano a la naturaleza. • Convivencialidad del respeto y el cuidado de la vida. • El ser humano es parte de la comunidad natural. • Toma lo necesario, redistribuye los excedentes. • Promueve el equilibrio y la armonía con la comunidad natural y humana, rige la reciprocidad. • Fomenta la espiritualidad, afectos, emociones, el equilibrio personal y colectivo. • Ética del bien común. • Dualidad contrapuesta, tercero incluido como opción creativa y de resolución de conflictos. • Busca consensos, incluyente, reconoce la diversidad. • Pluriversalista, plurinacional. • Estructura de poder horizontal, rotación y consensos.

Fuente: elaboración propia con base en Medina (2006 y 2008b), Macas (2010 y 2011), Choquehuanca (2010a), Huanacuni (2010), Yampara (2005 y 2008), Canqui (2011) y Oviedo (2011).

Como se observa en la Tabla 3.1, buena parte de las diferencias se centran en la relación con la naturaleza y la posición del ser humano respecto a ella en cada paradigma: mientras en el antropocentrismo occidental se la domina, mercantiliza y explota, en el Buen Vivir cosmo, agro y biocéntrico se pertenece a ella, es la madre y se la venera desde una visión ecocéntrica y espiritual. También son reiterativas las referencias al individualismo occidental que ubica al ser humano en condición de explotación y de competencia, como un recurso que genera riqueza, frente a la visión comunitaria de los pueblos indígenas, en donde la identidad de la persona está en función del reconocimiento de los demás (familia y comunidad) y las relaciones son de cooperación, solidaridad y reciprocidad.

Así mismo las diferencias entre los dos paradigmas tienen que ver con posiciones de homogeneidad frente a la unidad en la diversidad, la exclusión frente a la inclusión y la estructura de poder piramidal ante la construcción de consensos de los andinos amazónicos. También se enfatiza en la visión del equilibrio (dualidad o pensamiento paritario) del pensamiento andino amazónico respecto al hombre y la mujer, con alguna crítica respecto a la pérdida de estos valores en las comunidades indígenas y la necesidad de recuperarlos como parte del restablecimiento del Buen Vivir-Vivir Bien de los pueblos originarios (Chancosa, 2010; Choquehuanca, 2010a; Albó, 2009).

En general los cuestionamientos al modo de vida occidental se centran en el concepto de desarrollo, como un tema central de la resistencia indígena desde el siglo XX y de su lucha contra la homogeneización asociada a la idea del progreso y de un futuro mejor, difícil de comprender para las comunidades que viven en el continuo presente (aquí y ahora) de los ciclos del tiempo-espacio determinados por los ritmos de la naturaleza y no por la producción capitalista. Por eso el Buen Vivir y el desarrollo capitalista son dos paradigmas distintos, diferentes y opuestos (Tabla 3.1); y la conceptualización del primero está vinculada a la crítica a los efectos negativos del segundo, es decir del desarrollo (Tabla 3.2).

Desde el siglo XX los proyectos desarrollistas se han impuesto bajo el argumento de la integración de los pueblos indígenas a los Estados-nación, con lo que se ha consolidado un

discurso que enfatiza en la diferencia entre los dos paradigmas civilizatorios históricamente contrapuestos. Por un lado, el discurso occidental que reafirma la visión de los indígenas como obstáculo para el desarrollo de la Nación, cuando estos se oponen a la explotación de los recursos naturales de sus territorios o al despojo de sus tierras; mientras por el otro, los pueblos originarios intentan adaptarse al desarrollo, de la misma manera que se resisten a la asimilación cultural y la total desaparición de sus formas de vida y de su comprensión del mundo.

Tabla 3.2 Crítica indígena al desarrollo y sus consecuencias

CRÍTICAS

Globales / Generales
• El desarrollo es un concepto inexistente para los pueblos originarios, difícil de comprender por su visión lineal y progresiva del tiempo. No existe una traducción en aymara, pues el "desarrollo" no considera la dualidad (vida-muerte) y carece de un complementario. • Basado en el crecimiento económico progresivo individual, concepto reduccionista y homogeneizador. • Impulsa el consumo, el materialismo y el egoísmo; excluye otras dimensiones de la vida (espiritualidad, emociones, comunidad, naturaleza, etcétera). • Predominan el mercado, las relaciones comerciales y la mercantilización de la vida (recursos humanos y naturales). Ética y crecimiento son dimensiones contrapuestas; el desarrollo subordina la ética al crecimiento económico. • Promueve vivir mejor a costa de otros, carece de sensibilidad respecto a la situación del otro. • Considera el bienestar como el acceso y a la acumulación de bienes materiales. • Fomenta el extractivismo y la explotación de la tierra como recurso para generar riqueza económica. • Impulsa la industrialización de la naturaleza (monocultivos, uso de químicos, etcétera). • No considera los límites del planeta, ni asume planteamientos éticos de defensa de la vida. • No logra resolver los problemas que genera, solo propone cambios de forma y maquillaje (desarrollo con otros nombres, como "sostenible", humano, etcétera, pero sin cambios profundos). • Impulsa la dependencia de productos manufacturados, industriales y artificiales.
Locales
• Plantea homogeneizar, integrar y asimilar a los pueblos y nacionalidades indígenas (Estado Nación). • No comprende ni le interesa la visión del "otro" (Modernidad). • Parte de una visión errónea de los pueblos indígenas; por ejemplo, los descalifica como "ociosos", por no explotar intensivamente la tierra (visión en función de la productividad) y considera la preexistencia de unas condiciones materiales de pobreza (indicadores desarrollo). • Desconoce el paradigma andino amazónico, lo omite, lo descalifica y lo considera premoderno. • Califica con calificativos de atraso e inferioridad a los otros (subdesarrollo, en vías de desarrollo).

CONSECUENCIAS

Globales / Generales
→ Crisis planetaria, devastación por la actividad humana (deforestación, contaminación, agotamiento de "recursos"), autodestrucción de la vida por sobreexplotación. → Aumento de la pobreza y las desigualdades. Homogeneización cultural, pérdida de saberes. → Cambio climático, pérdida de diversidad (especies, ecológica, etcétera), causa dolor a la naturaleza. → Genera dependencia alimentaria (pérdida de soberanía alimentaria), enfermedades por el consumo de alimentos industriales (ejemplo, grasas saturadas) y desconexión de los ciclos naturales. → Amenaza la armonía con la naturaleza y la pérdida de patrones de sostenibilidad.
Locales
→ El desarrollo y el progreso causan ruptura en los valores comunitarios. → Se rompe la reciprocidad, se pierde el trueque y los sistemas tradicionales de intercambio. → La competencia rompe la complementariedad y la estructura comunitaria. → Las comunidades indígenas viven las consecuencias de la contaminación (actividad petrolera), pierden su soberanía alimentaria (disminución de pesca y caza), cambian sus sistemas de vida (se incorporan como mano de obra), el dinero desequilibra los sistemas de redistribución y equidad. → Se deterioran las relaciones familiares y del individuo. → Se modifican los sistemas de gobierno, con pérdida de autonomía por la superposición de autoridades tradicionales y mecanismos de consenso por la mayoría (democracia). → La llegada del desarrollo, la idea del progreso y la modernidad a las comunidades indígenas implican la distorsión de sus sistemas de vida, con la inclusión de conceptos como la pobreza y la crisis en la sostenibilidad del Buen Vivir.

Fuente: elaboración propia con base en Viteri (2002), Sarayaku (2003), Yampara (2005-2008), Medina (2006), Torrez (2008), Chuji (2009), Boff (2009), Macas (2011), Chancosa (2010), Choquehuanca (2010a), Huanacuni (2010) y Canqui (2011).

Estos argumentos se basan en la experiencia negativa de los pueblos originarios respecto al desarrollo, pues significa la pérdida de sus condiciones de Vida Plena dado el despojo de sus tierras y territorios, la colonización asociada a la extracción de recursos naturales (hidrocarburos, minería, recursos genéticos, etcétera) y la construcción de infraestructura con proyectos y megaproyectos (carreteras, hidroeléctricas, etcétera), lo que amenaza el modo de vida comunitario por la llegada a las comunidades de "enfermedades" físicas y otras como el individualismo, la codicia, la competencia, el consumismo y otros conceptos asociados.

En este contexto se ubica la lucha internacional de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos frente a la implementación de modelos de desarrollo (Convenio 169 de la OIT, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas); así como las resistencias locales frente a los impactos de actividades extractivas, permitiendo la sistematización de los argumentos en contra del desarrollismo occidental y a favor del modo de vida de los pueblos originarios que se concreta en la propuesta del Buen Vivir (por ejemplo, el caso de Sarayaku *vs.* la actividad petrolera).

Lo cierto es que el desarrollo ha generado impactos negativos en las comunidades indígenas, tales como la modificación de los sistemas de vida y de los valores con la entrada de nuevos conceptos como la pobreza material y monetaria; que a su vez se deriva de la disminución de las bases locales de subsistencia, la extracción de recursos naturales (hidrocarburos y forestales) y la urbanización (Viteri, 2002). Desde inicios del siglo XX hasta la actualidad, los proyectos de desarrollo han dejado huellas negativas en las comunidades nativas, como en la Amazonía, donde aún se registran impactos de la llegada de nuevas enfermedades físicas (gripe, cólera, etcétera) y espirituales (egoísmo, corrupción, envidia y alcoholismo); la pérdida de los conocimientos ancestrales (medicina tradicional) y la desvalorización de las formas de vida indígena por los sistemas educativos coloniales (Viteri, 2002; Macas, 2011; Sarayaku, 2003).

En este sentido están los aportes de Viteri en su artículo sobre la visión indígena del desarrollo en la Amazonia, por su crítica a los impactos negativos de la actividad petrolera y al sistema educativo oficial que contribuyen a la "asimilación y dependencia de las sociedades periféricas" de "lejanos y peligrosos paradigmas" (Viteri, 2002: 5). Además de visibilizar el pensamiento indígena – tanto en la crítica al desarrollo como en su propia cosmovisión –, Viteri señala la asimilación de conceptos occidentales (pobreza, necesidades materiales, etcétera) en las comunidades cercanas a los núcleos urbanos, como resultado no solo del extractivismo, sino de la influencia de las ONG de cooperación para el desarrollo e incluso de parte de la dirigencia indígena que incorpora términos desarrollistas en sus discursos. En este contexto, concluye que el desarrollo atenta contra la filosofía del Buen Vivir, pues en nombre de la modernidad y del bienestar basado en la acumulación de bienes, se afectan las bases de la subsistencia y autonomía de las comunidades indígenas (Viteri, 2002).

Las reflexiones indígenas sobre el concepto de desarrollo y su aplicación en las comunidades también se han nutrido del aporte de Lourdes Tibán (2000) y Silvia Tutillo (2002), quienes insisten en el carácter diferenciado de sus cosmovisiones, con una mirada opuesta respecto a la relación del ser humano con la naturaleza, la producción (subsistencia *vs.* acumulación) y la comunidad, entre las más destacadas. También en Bolivia los trabajos de Rengifo y Grillo (2008), Torrez (2008) y Yampara (2005), llegan a la misma conclusión respecto a la diferencia de cosmovisiones y, además, profundizan en el acercamiento a la definición aymara del desarrollo y en la conceptualización de la cosmovisión indígena del *suma qamaña*.

Aunque se ha intentado ajustar el modelo de desarrollo a la realidad de los pueblos indígenas –con propuestas como el etnodesarrollo, autodesarrollo, desarrollo sostenible o desarrollo con identidad–, no se ha logrado comprender la integralidad del pensamiento ancestral, su enfoque holístico, la espiritualidad o la profunda relación con la naturaleza, ni su modo de vida comunitario (Canqui, 2011). Por el contrario, ante el desarrollismo neoliberal, los pueblos originarios se reafirman en su resistencia ante la imposición de modelos ajenos a su concepción de vida, pues afectan la integridad de sus territorios y culturas; por ello insisten en la necesidad de fortalecer la filosofía del Buen Vivir como paradigma alternativo al desarrollo (Viteri, 2002).

En tanto alternativa al modelo de desarrollo, los autores indianistas e indigenistas destacan que el Buen Vivir es un paradigma de vida de los pueblos originarios, caracterizado por su estrecho vínculo con la naturaleza, pues rescata la unidad del hombre con su entorno natural; considera a la tierra y el territorio como la base de la integridad social y cultural; reconoce la diversidad y la diferencia como riqueza de las sociedades; promueve el Estado Plurinacional; incluye los aspectos subjetivos de la vida (afectividad) y de las relaciones comunitarias (reconocimiento y prestigio social); propone una forma de vida convivial, respetuosa y armónica; y mantiene un sentido de vida comunitario (Albó, 2009; Chuji, 2010; Macas, 2011).

Los pueblos indígenas han logrado mantener sus prácticas y saberes ancestrales, con propuestas que empiezan a ser escuchadas por la formulación del paradigma del Buen Vivir como alternativa de vida en el contexto inédito de múltiples crisis a nivel planetario. Así el *sumak kawsay* emerge como una opción de vida ante las viejas nociones de desarrollo y crecimiento económico, que se inserta en los debates político y académico como una alternativa práctica de convivencia respetuosa con la naturaleza, las sociedades y los seres humanos (Chuji, 2010).

Así mismo, el *sumak kawsay-suma qamaña* no solo emerge como paradigma alternativo al capitalismo, sino como principio ordenador y propuesta civilizatoria que requiere la ruptura epistemológica anticolonial para concretar la viabilidad de los cambios estructurales de la sociedad, el Estado y la economía (Simbaña, 2011).

3.1.2 Críticas al desarrollo desde Occidente

Las controversias sobre la noción de desarrollo surgen prácticamente con el nacimiento de la idea del progreso ya en el siglo XIX[108], si bien los principales debates datan de la segunda mitad del siglo XX, cuando la noción de crecimiento se convierte en el centro de las estrategias de desarrollo impulsadas desde los países occidentales y las agencias internacionales. Desde entonces distintos autores han señalado sus dudas ante el énfasis dado el crecimiento económico como la principal vía para el progreso, así como la consideración de "atraso" de unos países denominados subdesarrollados, a los que se les determinaba no solo una condición de inferioridad, sino que se les definía un modelo a seguir, sin considerar las condiciones estructurales de la economía mundial (Unceta, 2009).

Durante décadas las controversias y críticas sobre el desarrollo han avanzado con rumbo incierto y cambiante, de acuerdo con los problemas que iban surgiendo, los fracasos cosechados y los interrogantes abiertos. Aunque es difícil trazar fronteras entre las reflexiones de distintos autores, a continuación se resumen algunas de las principales tendencias que han nutrido el debate sobre los cuestionamientos al desarrollo.

[108] Las dudas de Stuart Mill sobre el crecimiento y su posición acerca del Estado estacionario representan el primer antecedente de dichas controversias.

La crítica temprana al desarrollo convencional surge de la mano de pioneros del estructuralismo y del dependentismo, como Prebisch (1949) y Baran (1952); pero sería en la década de 1960 cuando se consolida el enfoque de la dependencia, con los aportes provenientes de América Latina y de otros lugares del mundo. La crítica de los dependentistas y estructuralistas señala las limitaciones de la teoría del desarrollo convencional que no considera las condiciones estructurales de la economía mundial, que reproducen la dependencia del mercado externo y la explotación interna en los países llamados subdesarrollados (Escobar, 2005; Dávalos, 2008). Por otra parte, a finales de los años 1960 se evidencian las primeras limitaciones del desarrollo basado en el crecimiento económico para superar problemas como la pobreza, la desigualdad y el desempleo, con análisis como el de Seers (1969), que señala la necesidad de ampliar el enfoque cuantitativo para abordar otras perspectivas cualitativas (Unceta, 2010).

En la década de 1970 vienen a sumarse otras preocupaciones como el impacto del desarrollo en el medio ambiente, tema que –si bien se había debatido en los años 1960– se hace visible con el informe sobre *Los límites del crecimiento* (Meadows, 1972), que señala los efectos negativos de la industrialización sobre la naturaleza (contaminación, explotación de recursos naturales, pérdida de biodiversidad, etcétera) e incorpora el aumento de la población como un problema futuro. Dichas preocupaciones propiciaron propuestas como la planificación por ecorregiones (cuencas hidrográficas) y el "ecodesarrollo" (Strong[109], 1983 y Sachs, 1981), que fueron precedentes de las búsquedas de alternativas para mitigar los impactos negativos del desarrollo sobre el planeta (Unceta, 2009).

También en los años 1970 se hace patente la omisión de las mujeres en las políticas de desarrollo con los planteamientos de Boserup (1970), quien pone su atención en las condiciones de desigualdad de la mujer (trabajo, educación, salud, etcétera) y que dan origen al Movimiento Mujeres en el Desarrollo (MED) (Zabala, 1999). También en esta década se plantean algunos cuestionamientos sobre el concepto de desarrollo como tal, con los aportes de Ivan Illich (1971), Castoriadis, Domenach y Massé (1979), y otros.

En los años 1980 siguen sumándose nuevas preocupaciones a las carencias del desarrollo, con la emergencia de estudios que señalan las exclusiones del concepto en términos culturales, feministas, étnicos y ecologistas (Escobar, 2005); siendo una década de revelación y despertar (Escobar, 2005), en la que se intensifica la búsqueda de alternativas para superar los límites del desarrollo. En este contexto nacen propuestas en torno a temas como la satisfacción de las necesidades básicas y la superación de la pobreza (Streenten *et al*., 1986; Sen, 1981), la participación de la población local en el desarrollo (Fals Borda, 1985), el desarrollo a escala humana (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986), el etnodesarrollo (Stavenhagen, 1986), el desarrollo sostenible (Brundtland, 1987) y el ecofeminismo (Shiva, 1988), entre otros (Escobar, 2005 ; Unceta, 2009; Hidalgo-Capitán, 2012).

Surgen también enfoques orientados a profundizar en la crítica integral al modelo de desarrollo, los cuales se articulan en torno al cuestionamiento del "mito del desarrollo" (Attali, *et al*., 1980; Morin y Bergadà, 1992; Rivero, 2001). Además, las cifras evidencian que el modelo mantiene y profundiza la brecha de la desigualdad entre los países, pues si en 1960 los países ricos eran 20 veces más ricos que los pobres, en 1980 lo eran 46 veces más (Esteva, 2009). Por otra parte, aparecen los cuestionamientos sobre el respeto a la libertad y los derechos humanos, que en

[109] El concepto de "ecodesarrollo" lo enuncia Maurice Strong (1973), en las reflexiones fundacionales del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente - PNUMA, creado en 1972, en el contexto de la búsqueda de alternativas para mitigar los impactos del desarrollo sobre el medio ambiente.

algunos casos – como en las dictaduras latinoamericanas – son justificadas como estrategias necesarias para el desarrollo (Unceta, 2009). Desde esta perspectiva emergen propuestas que enfatizan en la necesidad de revisar la relación entre la ética y la economía (Sen y Conde, 1989), hacen visible el derecho de los pueblos a determinar su visión respecto al desarrollo; por ejemplo, con la Declaración 169 de la OIT (1989) y trabajos como el de Stavenhagen (1988).

Los años 1990 son prolíficos en la formulación de propuestas que retoman los planteamientos de la década anterior, generando nuevos conceptos orientados a ampliar los objetivos del desarrollo, como el desarrollo humano y el enfoque de las capacidades humanas, con métodos para la construcción de indicadores para su medición como el Índice de Desarrollo Humano (IDH) y autores con trabajos como los de Griffin y Knight (1990), el PNUD (1990) y Nussbaum y Sen (1993). Así mismo emergen algunas propuestas que intentan responder a las preocupaciones medioambientales, que se hacen visibles en la Cumbre de la Tierra (1992), con los planteamientos sobre el desarrollo sostenible (Escobar, 1993) y del ecofeminismo (Shiva, 1993). Por otro lado, surgen también propuestas para la inclusión de los actores locales en sus propios procesos de desarrollo, como el trabajo de Sami Naïr (1997) sobre el codesarrollo.

En la década de los noventa se consolidan las corrientes teóricas posmodernas que consideran a la economía del desarrollo una construcción intelectual que justifica y promueve la expansión de los valores occidentales, como modelo para superar el supuesto atraso de sociedades con otras referencias culturales, de organización social y de relación con la naturaleza (Unceta, 2009). Desde esta perspectiva se profundizan los cuestionamientos al poder de dominación del discurso del desarrollo, con los trabajos de Ferguson (1990), Apffel-Marglin y Stephen (1990), Escobar (1996), Rist (1997) y (Escobar, 2005).

Si bien hasta entonces la crítica al desarrollo se había centrado en formular propuestas para superar las limitaciones del modelo, a inicios de los años 1990 Wolfgang Sachs plantea la idea del fin de la era del desarrollo, en la introducción de la obra colectiva del "Diccionario sobre el Desarrollo", señalando la necesidad de superar el concepto después de cuarenta años de fracasos y desilusiones (Sachs, 1992). En este contexto surge la noción de posdesarrollo como una corriente decidida a superar la idea del desarrollo, con autores que concurren a los saberes locales, plantean otras relaciones con la naturaleza y reivindican su conexión con los movimientos sociales, tales como Shiva (1993), Escobar (1996 y 2005), Rist (1997), Rahnema y Bawtree (1997) y Esteva y Prakash (1999), entre otros.

Por otro lado, con la globalización neoliberal que mundializa las recetas para el progreso, se agudizan los efectos negativos del desarrollo, ya no solo en el ámbito nacional sino a escala global, cobrando vigencia el concepto de "maldesarrollo"[110], con autores que señalan los fallos sistémicos del modelo; como Amin (1990), Danecki (1993), Slim (1998), Tortosa (2001, 2009a y 2011) y Unceta (2009 y 2014), entre otros. Además se consolidan los análisis posdesarrollistas, con los trabajos de Escobar (1996 y 2005), Esteva y Prakash (1999), Latouche (1991, 1993 y 2003), Rahnema y Bawtree (1997), Rist (1997) y Sachs (1992).

Al comenzar el siglo XXI resurgen las propuestas emancipatorias, nutridas por los análisis planteados durante décadas de crítica al desarrollo como el único modelo a seguir por el

[110] El concepto de "maldesarrollo" es tomado como metáfora de las ciencias naturales para describir la malformación de los órganos, para utilizarse en las ciencias sociales a finales de la década de 1960 por Sugata Dasgupta (*Peacelessness and Maldevelopment,* 1968); es retomado por Dumont y Mottien (1981) y Alschuler (1988) (ambos citados por Tortosa), para señalar los desequilibrios generados por el desarrollo (Tortosa, 2009a).

conjunto de la humanidad. Así, en el contexto de la crisis mundial y de la búsqueda de alternativas a la globalización neoliberal, se retoman algunos planteamientos de autores como Polanyi (1944), Prebisch (1976) y Wallerstein (1979), en torno a los efectos negativos del modelo basado en la economía de mercado, el sistema-mundo estructurado en términos de centro-periferia y las transformaciones derivadas del progreso asociado a la modernidad (Esteva, 2009; Tortosa, 2009a).

Por otra parte, los cambios generados por la globalización de la economía, la agenda neoliberal y el surgimiento de un nuevo orden mundial, demandan nuevos diálogos y la búsqueda de confluencias que permiten proponer y poner en marcha otros paradigmas. En este contexto emergen propuestas sobre la necesidad de cambiar el sistema (Holloway, 2002), de decrecer en el consumo y el uso de recursos naturales (Latouche, 2003 y 2006), de construir otros mundos posibles (George, 2004) y de profundizar en los estudios de otras epistemologías para el cambio de paradigma (De Sousa, 2010d).

En ese contexto, algunas controversias más recientes relacionadas con estas cuestiones han tomado también la noción de Buen Vivir como una referencia para el debate y la crítica del desarrollo, lo que ha hecho que este concepto haya ido ganando terreno también en círculos intelectuales y sociales del considerado mundo occidental.

3.1.3 Crítica al modelo neoliberal en Latinoamérica

Finalmente, la relevancia adquirida por la cuestión del Buen Vivir es inseparable también de las críticas surgidas en América Latina al modelo impuesto durante las últimas décadas del siglo XX y la búsqueda de alternativas al mismo en clave posneoliberal.

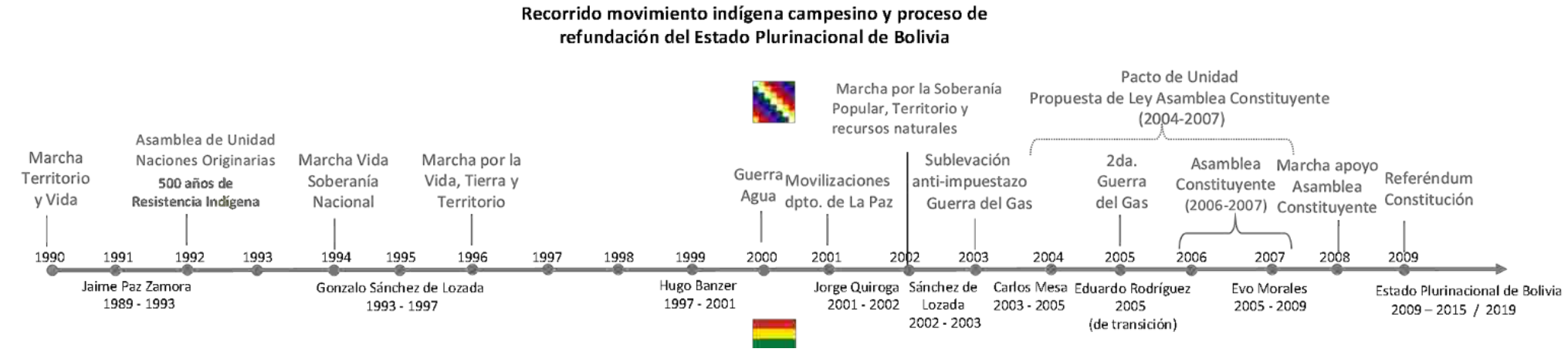
Como es sabido, Chile y Bolivia son el laboratorio inicial en el que se gesta el experimento que da origen al modelo que se extiende por América Latina desde mediados de los años 1980 y se consolida en los años 1990 con las recetas del Consenso de Washington. Así, en medio de un periodo de privatizaciones, reducción del gasto social, corrupción, ingobernabilidad en los Estados, y desmovilización de la izquierda tradicional, emergen diversos movimientos sociales planteando la ruptura con el neoliberalismo en América Latina.

Desde Chiapas –pasando por los piqueteros, los sin tierra, los indígenas– hasta Porto Alegre, se inicia una fase de movilización social que contribuya a la configuración de una nueva izquierda heterogénea en ámbitos locales, regionales y nacionales. Mientras los zapatistas impugnaban a la globalización neoliberal y convocaban a los pueblos a poner fin a la era de exclusión y la marginación, desde abajo y a la izquierda, ni al centro ni en la periferia (Subcomandante Marcos, 2007); el movimiento indígena en Bolivia y Ecuador, por su parte, cuestionaba las políticas neoliberales presionando a los gobiernos hasta coadyuvar a la emergencia de los partidos políticos que iniciarían una fase posneoliberal, anunciando la refundación de los Estados y "el fin de la noche neoliberal". El Diagrama 3.1 ilustra el papel del movimiento campesino indígena en dichos procesos de refundación del Estado.

Por otra parte, los movimientos sociales y la dinámica de las protestas de los años 1990 contribuyen a la renovación del discurso, la praxis y el proyecto político de la izquierda, que había entrado en una crisis a finales de los años 1980 e inicios de los años 1990, tras la caída del Muro de Berlín (Cancino, 2007). En este contexto, las movilizaciones sociales (indígenas, campesinas e incluso urbanas) son esenciales para la elección de los presidentes Evo Morales y Rafael Correa, en Bolivia y Ecuador, respectivamente, y de los procesos constituyentes de estos dos países (Diagrama 3.1).

Diagrama 3.1. Movimientos indígenas campesinos y refundación del Estado

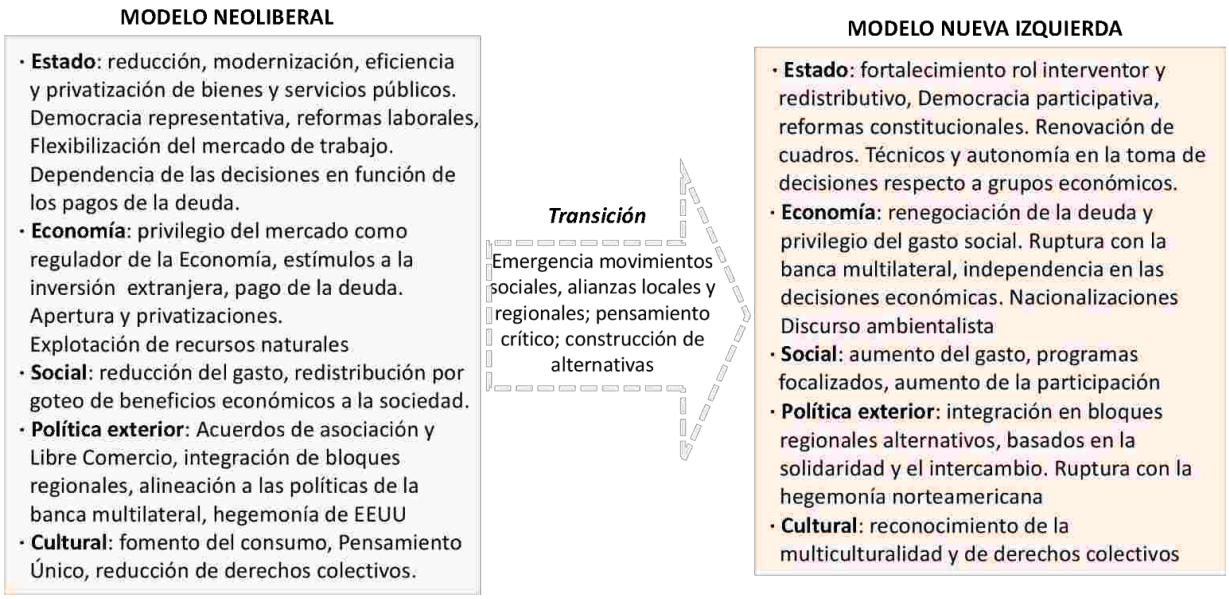




Fruto de todas estas dinámicas, la izquierda que había entrado en crisis por la pérdida de paradigmas a finales del siglo XX, evoluciona a la vez que se nutre de nuevas experiencias sociales y políticas que exigen el cambio de modelo. Nace así una "nueva" izquierda que se replantea los antiguos esquemas y se adapta a las nuevas formas de participación y representación de los movimientos sociales, incorporando en su agenda temas como la etnicidad, el género, la raza y otras fuentes de desigualdad (Garavito, 2005).

En este sentido, la emergencia de una "nueva izquierda latinoamericana" representa el inicio de una fase posneoliberal, contrahegemónica y emancipatoria, que buscaba la ruptura de la hegemonía de los Estados Unidos en la región, con discursos que reivindicaban la autonomía regional y la necesidad del cambio de modelo neoliberal hacia otro redistributivo y capaz de recuperar el papel central del Estado en la economía y el control de los mercados. El nacimiento del denominado "socialismo del siglo XXI" en Latinoamérica se inserta en este proceso, sustentándose en la movilización social y en la demanda de modelos alternativos al neoliberalismo y a la globalización, entendida como expresión de un capitalismo extremo que privilegia al capital sobre la humanidad y la naturaleza (Diagrama 3.2).

Diagrama 3.2 Propuestas posneoliberales de la nueva izquierda latinoamericana



Fuente: actualizado, con base en Rodríguez (2008).

Para la construcción de un modelo socialista o de nueva izquierda en el ámbito político se plantean reformas políticas e institucionales, a la vez que se busca la profundización de la democracia participativa, la promoción de la participación ciudadana, la construcción de la nación a partir del pueblo, el fortalecimiento de la soberanía, la consolidación de la identidad nacional y el reconocimiento de la diversidad cultural.

En el caso de Bolivia y Ecuador, los gobiernos recogen inicialmente las propuestas indígenas campesinas que propugnan por la refundación de los Estados y su reconocimiento como "plurinacionales"; y asumen el discurso renovador de los movimientos sociales, mediante la convocatoria a asambleas constituyentes para crear un nuevo orden político institucional capaz de retomar el papel interventor del Estado en asuntos económicos y sociales.

Una característica común de los distintos procesos surgidos en América Latina es la inexistencia de un modelo único para el cambio; por el contrario, se ha asistido a un proceso de construcción de alternativas diversas, resultado de la combinación de experiencias, programas y experimentos posneoliberales (Borón, 2003). Entre esos experimentos, se encuentra el discurso del Buen Vivir-Vivir Bien, como un horizonte utópico que requiere una transición entre el fin de la larga noche neoliberal y el inicio de la era del posneoliberalismo.

En este marco, la inserción del Buen Vivir en los debates sobre las alternativas al neoliberalismo en América Latina enlaza con el reposicionamiento de los discursos antimperialistas y decoloniales del pensamiento crítico latinoamericano, en un proceso de confluencia con distintos movimientos sociales de la región. Así, se reeditan los planteamientos poscoloniales de autores como Mignolo (1995), Quijano (2000 y 2005) y Dussel (2010), o los análisis del sistema-mundo de Wallerstein (2000 y 2005). Y, al mismo tiempo, mientras algunos de sus autores se posicionan a favor de la lucha zapatista (Casanova, 1996; Esteva, 1994; Dussel, 1998), otros asesoran a los gobiernos "revolucionarios" de Bolivia, Ecuador y Venezuela, en la construcción del socialismo del siglo XXI (De Sousa, 2007 y 2010b), Houtart (2007 y 2011), Borón (2003 y 2008) y Dieterich (2002 y 2005).

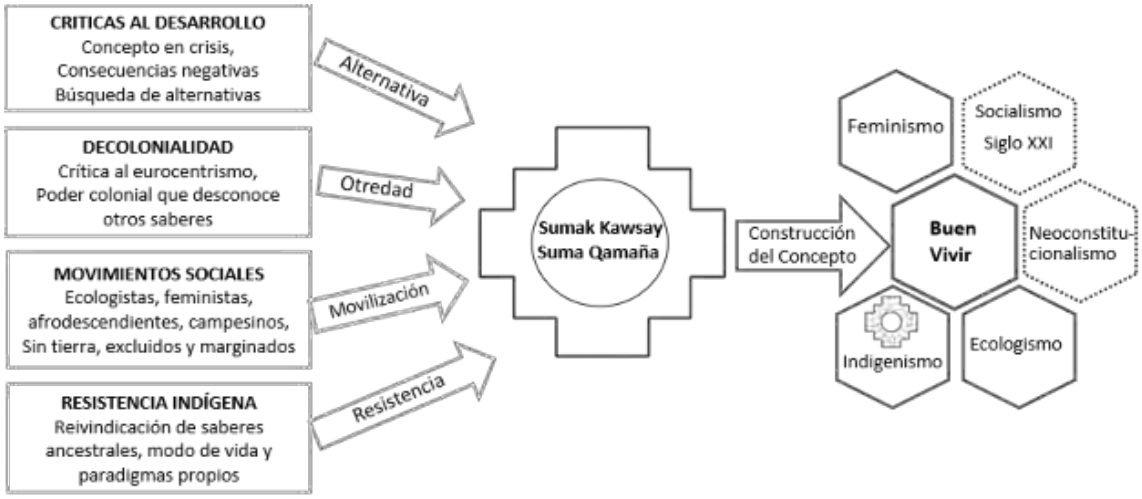
3.1.4 Confluencias e inserción del Buen Vivir en los debates del desarrollo

Como resultado de la aplicación de políticas neoliberales en América Latina se abre un periodo de búsqueda de alternativas, con procesos diversos de gran relevancia como la lucha de los zapatistas en México (1994), los Foros Sociales Mundiales (Porto Alegre en 2001) para otros mundos posibles y las movilizaciones indígenas en Suramérica, con la construcción de nuevos discursos como el del Buen Vivir (Esteva, 2009). En este contexto emergen las voces indígenas, que desde la reivindicación de la alteridad y de la validez de sus conocimientos, reafirman los históricos cuestionamientos a la imposición de un modelo de desarrollo.

La primera década del siglo XXI está marcada por la crítica al modelo neoliberal, que cambia el énfasis de las teorías del desarrollo hacia los mercados, y exacerba el poder del capital sobre los Estados y las sociedades, con un discurso hegemónico excluyente que negaba cualquier alternativa posible (Dávalos, 2008). Además se revitalizan los planteamientos poscoloniales, con la renovación del pensamiento crítico latinoamericano, reiterando sus cuestionamientos a la colonialidad del poder, la democracia y la globalización (Quijano, 2000; Lander, 2009), insistiendo en la necesidad de un giro decolonial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2007), poniendo su atención en las relaciones entre el poder y la ideología en el desarrollo (Ribeiro, 2007) y reafirmando las propuestas para la liberación (Dussel, 2010).

Todo este proceso coincide con la emergencia del Buen Vivir (en 2008), con su discurso crítico a los valores de la modernidad y el desarrollo, y con propuestas que lo posicionan como una alternativa que nace de la periferia social (Tortosa, 2009b). Aunque cada vez es más complejo establecer fronteras entre la búsqueda de alternativas al desarrollo y el desarrollo alternativo (Unceta, 2015), o entre las propuestas decoloniales y la resistencia indígena, en el Diagrama 3.3 se identifican algunas corrientes desde las cuales emerge el Buen Vivir, así como las tendencias desde las cuales se interpreta como paradigma alternativo.

Diagrama 3.3. Confluencias en el Buen Vivir como propuesta alternativa



Fuente: elaboración propia.

El Buen Vivir emerge así como la corriente de reflexión más importante que ha surgido en Latinoamérica en los últimos años –en el contexto de las condiciones políticas generadas por la movilización ciudadana y el protagonismo indígena, que permiten su inserción en las Constituciones de Ecuador y Bolivia–, y se postula como una alternativa al discurso neoliberal en América Latina, cuya propuesta anticapitalista se coloca en el centro del debate en los estudios sobre el desarrollo (Gudynas, 2011; Unceta, 2010).

Cabe destacar que los debates y las propuestas sobre el Buen Vivir confluyen con las críticas al desarrollo, la reivindicación de otras epistemologías y de la periferia de la decolonialidad, así como las demandas de diversos movimientos sociales. Desde la poscolonialidad, la conceptualización del Buen Vivir se ubica en el contexto de la crisis global, como punto de partida para retomar y desarrollar las propuestas de los movimientos sociales, como el indígena, que reivindican la alteridad frente al poder colonial y que se sustentan en los procesos locales y territoriales donde se construyen las alternativas decoloniales (Quijano, 2011).

En este marco, la confluencia de propuestas que pretenden superar los conceptos asociados a la modernidad y el pensamiento de la era industrial demuestra que el Buen Vivir se considera un posible paradigma alternativo, tal y como lo expresa Magdalena León.

> Puede decirse que el 'Buen Vivir' aparece como posible paradigma alternativo con el nuevo siglo, cuando la proliferación de '*post*' es el indicio más contundente de crisis y agotamiento, pero sin llegar a articular una salida o respuesta: desde el post-neoliberalismo y post-desarrollo, hasta la post-ciencia y post-universidad (León, M. 2008: 36).

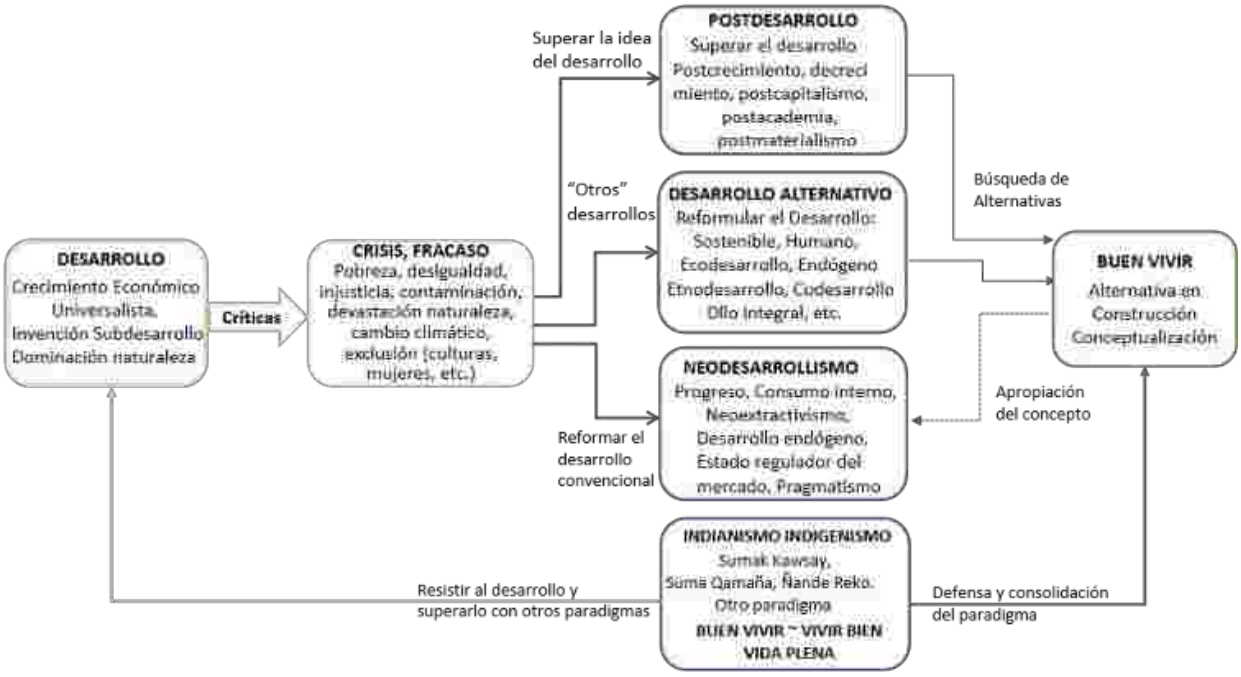
Desde esta perspectiva el Buen Vivir enlaza con debates del posdesarrollo, el poscolonialismo y el postestructuralismo (Unceta, 2014); y es acogido en los discursos de distintas corrientes como una alternativa que revitaliza la discusión sobre el desarrollo y permite la generación de propuestas para el cambio de paradigma en el siglo XXI, bajo la diversidad de enfoques (ecologistas, académicos, izquierdistas, posneoliberales y poscapitalistas).

Así el Buen Vivir no solo entra en los debates sobre el desarrollo, sino que impulsa un proceso de interpretación teórica y política que deriva en una encrucijada conceptual y en un laberinto discursivo que hace más complejo su análisis filosófico y paradigmático, el cual se refleja en la emergencia de textos que intentan descifrar los distintos enfoques interpretativos, como trabajos de Ribera (2012), Hidalgo Capitán y Cubillo (2014) y Viola (2014).

Sin embargo, de manera general, se pueden identificar dos grandes tendencias dentro de las aproximaciones al Buen Vivir en el seno de los debates del desarrollo: por un lado, los enfoques posdesarrollistas que pretenden superar la idea del desarrollo, acudiendo a marcos teóricos y conceptuales para la construcción de propuestas alternativas; y por otro, las propuestas de corte neodesarrollista que apuntan a la construcción de nuevas perspectivas interpretativas sobre los mismos referentes epistemológicos, en una profundización del discurso desarrollista. Además existe otra tendencia cuya frontera con el posdesarrollo es difícil de trazar, puesto que también cuestiona el desarrollo convencional, pero se ubica dentro del debate sobre el desarrollo y la búsqueda de alternativas al modelo vigente (Unceta, 2015).

Así mismo, es preciso mencionar las aproximaciones indianistas e indigenistas que plantean alternativas al desarrollo desde una propuesta paradigmática propia, aunque también con matices, y que se posicionan en la defensa de los principios filosóficos del Buen Vivir. A manera de síntesis y para ubicar las conceptualizaciones e interpretaciones de las distintas corrientes, en el Diagrama 3.4 se ilustran las tendencias en el debate en torno al Buen Vivir.

Diagrama 3.4. Vertientes conceptuales hacia el Buen Vivir



Fuente: elaboración propia.

Cada una de las corrientes señaladas tiende a construir su propia versión del Buen Vivir, con distintos matices que dependen del abordaje de temas como la relación con la naturaleza, el papel del Estado, el cambio del modelo productivo y el papel de la economía (Hidalgo-Capitán y Cubillo, 2014). Es importante asimismo el ámbito desde el que se discute y conceptualiza sobre el Buen Vivir, pues no es lo mismo analizarlo desde la ciudad, desde la selva, desde la militancia en la izquierda tradicional, o desde el caminar del movimiento indígena o del ecologismo, por poner algunos ejemplos.

En este sentido, el Buen Vivir se interpreta en una variedad de propuestas, entre las cuales se destacan aquí dos grandes enfoques contrapuestos que se abordan en los siguientes apartados. Por un lado, las corrientes posdesarrollistas que recogen elaboraciones del ecofeminismo, la ecología profunda y otros aspectos de la crítica al desarrollo; y, por otro, las aproximaciones de

carácter neodesarrollista que recogen algunos postulados del desarrollo humano y del socialismo como su referente interpretativo.

3.2 El Buen Vivir en los discursos del posdesarrollo

Los planteamientos del posdesarrollo nos remiten a la última década del siglo XX, con autores que cuestionan la idea misma del desarrollo, por sus continuados fracasos, así como por su capacidad de negar otras concepciones del mundo y por tanto otros modos de vida. A mediados de la primera década del siglo XXI se consolida un enfoque posdesarrollista que centra sus cuestionamientos en la invención del Tercer Mundo, la exclusión de otras epistemes y la subordinación a través del discurso. Desde este enfoque se enfatiza en la crítica al desarrollo y su concepto de subdesarrollo, con el que se califica a países del "Tercer Mundo" y ubica en un estado inferior y de atraso que deben superar en busca de la idea del progreso (Escobar, 2005; Ruiseco, 2009).

Así mismo los posdesarrollistas cuestionan la exclusión de los saberes de los pueblos considerados objeto del desarrollo, y la profesionalización e institucionalización de los conocimientos asociados al discurso modernizador (Escobar, 2005). Además insisten en el poder de dominación del discurso del desarrollo –construido con conceptos como la ayuda al desarrollo, el progreso, la tecnología y la ciencia positivista– y señalan el camino hacia la emancipación mediante la reivindicación de otros discursos (Esteva, 2009).

La emergencia del discurso posdesarrollista se relaciona con la irrupción de las teorías críticas postestructuralistas, posmodernas, poscoloniales y decoloniales en los debates existentes sobre los límites de los enfoques convencionales sobre el desarrollo[111]. En realidad la idea de posdesarrollo tiene que ver con un conjunto relativamente amplio, heterogéneo y diverso de aproximaciones y planteamientos argumentales, lo que de alguna manera cuestiona la existencia de una única teoría posdesarrollista como tal[112].

Debe señalarse que el auge adquirido por las aproximaciones del posdesarrollo es inseparable de la profundización de la crisis del desarrollo y de la constatación del fracaso de la modernidad, del sistema colonial y del modelo eurocéntrico impulsado durante la segunda mitad del siglo XX. Durante las últimas décadas se ha asistido a un renovado debate sobre los problemas globales derivados del desarrollo que, aunque se habían señalado durante décadas de críticas, se expresan en una crisis sistemática inédita que se manifiesta en múltiples crisis, tales como: la ecológica (pérdida de biodiversidad y ecosistemas), demográfica (migraciones, envejecimiento de la población en países desarrollados), política (corrupción), social (desigualdad, pobreza), energética (fin de era de los combustibles fósiles), climática (calentamiento global, inundaciones

[111] Algunas referencias de interés para una aproximación general a los postulados posdesarrollistas son las siguientes: Unceta (2011), *¿Desarrollo alternativo o alternativa al desarrollo?*; Sachs, W. (ed.) (1996), *Diccionario del Desarrollo: una guía del conocimiento como poder;* Rist (2002), *El desarrollo: historia de una creencia occidental*; Rahnema y Bawtree (eds.) (1997), *The Post-development Reader;* Gudynas, (2014), *El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa;* Esteva Prakash (1998), *Grassroots Post-Modernism: Remaking the soil of cultures;* Escobar (2007), *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo.*

[112] En el caso de Europa, especialmente de Francia, los postulados posdesarrollistas están representados en buena medida por el enfoque del decrecimiento. Esta corriente agrupa a autores como Latouche (2003 y 2006) y Ariès (2005), quienes cuestionan abiertamente la ideología del crecimiento económico que sustenta la noción de desarrollo. Un completo repaso sobre la historia del término "decrecimiento" y su evolución durante la primera década del siglo XXI puede verse en Bayon, Filpo y Schneider (2012).

y sequías), alimentaria, de valores y del tiempo (Choquehuanca, 2010a; Acosta, 2010a; Farah y Vasapollo, 2011; Estermann, 2013) (Tabla 3.3).

Tabla 3.3 Síntesis de problemas del desarrollo

Universalista • Desarrollo y concepto de bienestar eurocéntricos dan por sentado que es lo único posible. • Desarrollo como categoría universal, válida para todos. • Los diferentes son enemigos del progreso, rezago de la modernidad. • La noción del tiempo occidentalizada, como una noción lineal y progresiva.
Excesivo énfasis economicista y confianza en la tecnocracia • El crecimiento económico no asegura la reducción de la pobreza, la desigualdad y la injusticia social. • La medición economicista es limitada para valorar el bienestar (PIB). • Se basa en la eficiencia, la maximización de resultados y la competitividad. • Valora lo material y las posesiones. • Promueve el individualismo. • Desconoce aspectos cualitativos (felicidad y libertad, entre otros).
Antropocéntrico • Dominio de la naturaleza, débil relación entre los seres humanos y naturaleza. • Deterioro del medio ambiente. • No considera los límites de la naturaleza (crecimiento ilimitado) y sus consecuencias. • Valor de la naturaleza en función de su utilidad para la productividad del hombre. • Excesivo énfasis en la tecnociencia para transformar la naturaleza (ej: revolución verde).
Excluyente • Heteropatriarcal, incapaz de incorporar a las mujeres, la equidad de género y la diversidad. • Uninacional, desconoce la diversidad de nacionalidades, pueblos y culturas. • Privilegia a la economía por encima del respeto a la libertad y los derechos humanos. • Reproduce y aumenta las desigualdades (entre países y entre personas).
Colonialista • Discurso de dominación eurocentrista, que reproduce lógicas e identidades coloniales. • Sustenta mitos como el del subdesarrollo o el Tercer Mundo. • Se dirige a otro al que se quiere cambiar, como un mecanismo de poder colonial. • Desconoce al otro (alteridad) y las capacidades de otras culturas calificadas como atrasadas. • Visión dual del mundo, donde el otro debe ser ayudado (menor de edad, atrasado, infravalorado). • Descalifica la diferencia, al considerarla un obstáculo para el progreso. • Es una estrategia de expansión de la racionalidad capitalista (por ejemplo, el neoliberalismo se justifica desde la necesidad de conseguir el desarrollo).
CONSECUENCIAS
→ Pobreza, desigualdad, inequidad, injusticia, inseguridad, migraciones, etcétera. → Contaminación, destrucción de la naturaleza, pérdida de ecosistemas y vida natural, etcétera. → Construye conceptos inexistentes en otras culturas y las discrimina (desarrollo-subdesarrollo, pobreza). → Aunque se acuda a términos "alternativos" (endógeno, integral) o apellidos (sostenible, humano, Índice de Desarrollo Humano (IDH), solo se disfraza su fracaso. → Crisis sistémica que pone en riesgo a la humanidad y la vida en el planeta.

Fuente: elaboración propia con base en Escobar (2005), Ruiseco (2009), Tortosa (2009a), Unceta (2009), Boff (2009), Acosta (2010b), Gudynas (2011), Quijano (2000).

Ante la crisis del sistema basado en los referentes de la modernidad y del desarrollo, surge la imperiosa necesidad de encontrar alternativas para superar los problemas no resueltos y de asumir los nuevos retos que enfrenta la humanidad en el siglo XXI (cambio climático, inseguridad, efectos transgénicos, migraciones, etcétera). Además la búsqueda de alternativas a la mundialización de la economía genera reflexiones sobre el maldesarrollo, como una característica asociada al sistema mundial y no solo a los países en vías de desarrollo (Tortosa, 2001). Desde esta perspectiva, el posdesarrollo plantea la necesidad de superar la economía del desarrollo, como una propuesta teórica basada en la modernización y expansión del mundo que niega otras teorías y sociedades, al considerarse un valor universal (Unceta, 2009).

En el contexto de la globalización neoliberal, el posdesarrollo cuestiona el énfasis en el mercado, el crecimiento y el consumo como los pilares de los presupuestos de un modelo que continúa apostando por el "mito del progreso continuado" (Gudynas, 2011: 2). De esta manera, según Unceta, la historia pone de manifiesto las limitaciones existentes para "enfrentar los retos del desarrollo planteados en el siglo XXI, con las mismas herramientas metodológicas del siglo XIX" (Unceta, 2009: 16), haciéndose patentes asimismo las consecuencias del dominio de un paradigma universalista que niega otras formas de conocimiento (Unceta, 2010).

Puesto que el posdesarrollo reivindica los espacios locales y favorece la reconceptualización desde los movimientos sociales, con propuestas de articulación de redes locales-globales (Escobar, 2005), el Buen Vivir se inserta en los debates posdesarrollistas y en la construcción de alternativas como una aproximación que plantea la ruptura frente al desarrollo y cuestiona al modelo desde su origen. Ello ha dado lugar a una fuerte presencia de corrientes posdesarrollistas en los debates recientes sobre el Buen Vivir, situando esta noción en el marco de las alternativas al desarrollo.

3.2.1 Las interpretaciones del Buen Vivir desde el Posdesarrollo

En términos generales en la interpretación del Buen Vivir, como propuesta para el posdesarrollo, se encuentran algunas ideas recurrentes cuyo examen resulta pertinente a los efectos de este trabajo, entre las que se resaltan: (a) el reconocimiento de su origen en los conocimientos de los pueblos indígenas, por lo que se le reivindica desde su condición postcolonial; (b) la persistencia en las críticas al desarrollo; (c) su definición como un concepto convergente y plural, que está en construcción; y, (d) la consideración del Buen Vivir como horizonte interpretativo de carácter utópico. Se señalan a continuación algunos rasgos principales de las mismas.

a. Reconocimiento del origen indígena y su condición poscolonial

Construir el Buen Vivir implica partir de los conocimientos ancestrales que lo sustentan, pero sin desconocer las posibilidades de otras culturas, siendo un punto de encuentro de propuestas para el cambio de paradigma y de la búsqueda de alternativas, incluidas las occidentales (Acosta, 2010c; Unceta, 2010). Así los posdesarrollistas acogen el Buen Vivir como un planteamiento decolonial que puede contribuir a destruir el mito del desarrollo, desde otra visión y saberes distintos al occidental.

Como saber decolonial el Buen Vivir tiene su propia episteme que, a diferencia del pensamiento dominante, no se pretende universal, pues surge desde la diversidad y considera esencial la interculturalidad y plurinacionalidad. De esta manera la construcción teórica del Buen Vivir debe partir del reconocimiento de la existencia de otros pensamientos (ontologías según Gudynas, 2011) con elementos comunes no solo en el cuestionamiento a la idea del desarrollo, sino en la búsqueda de vías alternativas a los dogmas del crecimiento económico y el bienestar entendido como el vivir mejor a partir de la acumulación material (Gudynas, 2011; Quijano, 2000; Viteri, 2002 y Acosta 2010b y 2010c).

Para autores como Magdalena León y Aníbal Quijano, el Buen Vivir como propuesta de la periferia permite cambiar el enfoque de las carencias –pensadas desde la identificación de los puntos de partida para el progreso material–, para hacer visibles las capacidades y los aportes de las personas y las colectividades; en particular de los procesos locales y regionales donde se cuentan con experiencias alternativas (León, M., 2008; Quijano, 2011).

b. Persistencia en las críticas al desarrollo

Se destaca que el Buen Vivir cuestiona los marcos teóricos y epistemológicos del desarrollo, el crecimiento económico y la acumulación material; a la vez que propone una ruptura en los referentes de análisis y formula propuestas para generar alternativas civilizatorias (Acosta, 2010c). En este sentido los posdesarrollistas señalan la existencia de cuestionamientos al paradigma del desarrollo dentro del propio pensamiento occidental, con puntos en común respecto al Buen Vivir, con propuestas que incluyen otros enfoques en temas como la relación con la naturaleza, la centralidad de la vida y la necesidad de replantear el lugar de la economía y la producción en las prioridades humanas, como por ejemplo la ecología profunda (Naess, 1973) y el ecofeminismo (Shiva, 1988) (Gudynas, 2011; Unceta, 2010).

Además reconocen que la visibilización de los problemas y daños causados por el desarrollo (maldesarrollo), expresados en las múltiples crisis del sistema, permite el posicionamiento del *sumak kawsay* como una vía alternativa que puede contribuir a repararlos, sin replicar los errores cometidos en el pasado (Tortosa, 2009b; Gudynas, 2011).

c. Concepto en construcción

Para la construcción del Buen Vivir como alternativa para el posdesarrollo, se recogen los planteamientos de este pensamiento ancestral de los pueblos indígenas, como aporte de la periferia y de otras epistemologías, que propone la ruptura hegemónica del desarrollo y permite la confluencia con otros enfoques de Occidente igualmente críticos con los valores del desarrollismo, como la ecología profunda y el ecofeminismo. Así, el Buen Vivir se inserta en las propuestas del posdesarrollo como una "oportunidad para construir una nueva forma de vida" sin recetas y como un paso cualitativo que permite superar el concepto del desarrollo (Acosta, 2010a: 3).

Si bien para construir el Buen Vivir se ha de partir de los conocimientos ancestrales que lo sustentan, no se deben desconocer las posibilidades de otras culturas; pues se trata de encontrar puntos comunes que permitan el cambio de paradigma y de la búsqueda de propuestas alternativas, incluidas las occidentales (Acosta, 2010c; Unceta, 2010).

Como propuesta en construcción, es necesario buscar los distintos "buenos vivires" o buenos convivires de los pueblos y nacionalidades (Acosta, 2009), así como identificar pensamientos similares en otros sectores de los movimientos sociales (afrodescendientes, campesinos, sin tierra, etcétera), que tienen sus propios referentes de cambio y de construcción de alternativas; además de considerar incluso elementos de la vida buena occidental planteada por Aristóteles (Acosta, 2013). Además se señala la confluencia de conceptos filosóficos occidentales como el desarrollo humano (libertad y satisfacción personal), la ecología profunda, la economía solidaria, el decrecimiento y la descolonización, entre otros (Acosta, 2010b).

d. Sentido utópico

Otra perspectiva del Buen Vivir es su carácter utópico, no solo por ser una propuesta de descolonización que cuestiona al desarrollo y ofrece una alternativa, sino como lo señala Acosta, porque constituye "una oportunidad para construir otra sociedad, a partir del reconocimiento de los valores culturales existentes en el país y en el mundo" (Acosta, 2010b: 3) y ofrece un horizonte utópico de cambio, que permite descolonizar el pensamiento (Gudynas, 2011). Desde esta perspectiva el Buen Vivir se considera una utopía por (re)construir (Acosta, 2010b), un camino a seguir (Tortosa, 2011), que ofrece un giro conceptual (Ruiseco, 2009) para construir un nuevo orden (Caudillo, 2012). El Buen Vivir articula visiones y prácticas que son sustento de

alternativas, por lo que no solo es una utopía para el futuro, sino que constituye la expresión de realidades del aquí y ahora que lo hacen viable como propuesta (León, M. 2010).

3.2.2 Tratamiento de algunos conceptos básicos

En general los términos más utilizados para referirse al cambio de paradigma civilizatorio propuesto por el movimiento indígena de Bolivia y Ecuador son Buen Vivir (*sumak kawsay*) y Vivir Bien (*suma qamaña*), respectivamente, quizás porque así ha sido incluido en las constituciones políticas. Aunque la traducción más cercana a la vivencia ancestral de los pueblos originarios y a su relación con la naturaleza sea el de la "Vida Plena", en los debates del desarrollo se refieren al Buen Vivir como término genérico con el cual se identifica este paradigma. En este apartado se analiza el tratamiento de algunas claves conceptuales que permiten definir la interpretación posdesarrollista del Buen Vivir.

a. Consideración de la naturaleza

Un aspecto esencial del Buen Vivir que se recoge en los debates y las propuestas del posdesarrollo es la centralidad de la vida, como cambio necesario para superar el paradigma antropocéntrico que sustenta el modelo de desarrollo vigente. En este planteamiento confluyen el ecologismo y el ecofeminismo, con la visión ancestral indígena que considera el universo como casa, en tanto corrientes que demandan un giro hacia el cuidado de la naturaleza y de la vida como referente clave del nuevo paradigma.

Desde el ecologismo se recoge el Buen Vivir como un paradigma que cambia el enfoque de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, al considerarnos parte de ella y no dominadores externos, y propone una visión amplia sobre el cuidado de la vida en la tierra. También se retoman sus postulados de búsqueda de una vida armónica, con relaciones de equilibrio entre individuos y las colectividades, y de la sociedad y con la naturaleza (Acosta, 2008a y 2010b); lo cual implica dar un giro biocéntrico, que se acerca a la concepción propuesta por la ecología profunda (Gudynas, 2009a). En esa visión de respeto e integración del ser humano con la naturaleza, se destacan los planteamientos del Buen Vivir no solo para preservar los ecosistemas, sino para restaurar el daño causado (Gudynas, 2009).

En este contexto se inscribe el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos, con una visión que va más allá de la conservación, para asumir una ética que considere criterios de justicia ambiental y permita adoptar otros enfoques jurídicos (Acosta, 2010b). De nuevo surge la necesidad de modificar los referentes conceptuales que norman la sociedad y las relaciones con la naturaleza, de modo que se puedan superar los planteamientos antropocéntricos que sustentan el reconocimiento de derechos solo para los seres humanos; tal y como se logra en Ecuador con la inclusión de los derechos de la naturaleza en la Constitución Política, como se verá en el siguiente capítulo.

Gudynas señala la importancia de los avances en la Carta constitucional de Ecuador, pues la inclusión de la visión de la *Pachamama* y del *sumak kawsay*, implica un giro biocéntrico que permite el acercamiento entre las propuestas de los pueblos indígenas, con las que en Occidente han planteado autores como H. D. Thoreau (siglo XIX), Aldo Leopold (mediados del siglo XX) y Arne Naess, con la ecología profunda de (1973). No obstante, también preocupan las contradicciones del caso boliviano que, a pesar de proclamar el Vivir Bien (*suma qamaña*), en su Constitución se plantea la posibilidad de industrializar a la naturaleza (Gudynas, 2009b).

Respecto a los planteamientos del Buen Vivir sobre la centralidad de la vida, hay coincidencia con las propuestas ecofeministas de la "economía para la vida", que insisten en la necesidad de reconocer los aportes de las mujeres en la integralidad de los ciclos de producción, como parte esencial del cambio hacia un paradigma justo, igualitario y equitativo. Asimismo, confluyen en la idea de desplazar la acumulación como categoría central de la economía, para situar la vida como eje central, con una visión holística que permita superar los límites entre la economía, la sociedad y la cultura (León, M., 2010).

Bajo este enfoque se plantean incorporar los postulados feministas de forma articulada con los del Buen Vivir, para que la economía reconozca el cuidado de la vida y se base en cooperación, complementariedad, reciprocidad y solidaridad (Acosta, 2015). Dicho planteamiento retoma la idea de la crianza mutua, de la pertenencia del ser humano a la naturaleza, con otra forma de percibir y vivir el mundo (Ruiseco, 2009); así como una ética de defensa de la vida, que permita superar las desigualdades y las injusticias, desde una visión holística de los derechos (Acosta, 2010a). Así, se insiste en que el Buen Vivir requiere establecer un nuevo pacto social para desmercantilizar la vida, reconocer la pertenencia de los seres humanos a la naturaleza y asumir un compromiso con las generaciones futuras, como parte de la consciencia sobre el cuidado de la vida (León, M., 2008; Dávalos, 2008; Acosta, 2010b y 2015; Gudynas 2009a y 2011).

Así mismo, es fundamental construir un Buen Vivir que, si bien propone otra visión de la naturaleza, no desconozca los avances de la ciencia y de la tecnología, sino que los incorpore en el nuevo pacto social en el que se reconozca nuestra pertenencia a la tierra y que utilice las herramientas de la modernidad para hacer viable la existencia del futuro para la humanidad (Dávalos, 2011). Para ello, se plantea la urgencia de cambiar los patrones tecnológicos basados en la industrialización, para recuperar y generar tecnologías limpias y armoniosas con la naturaleza (Acosta, 2015).

De esta manera, asumir el Buen Vivir no significa retroceder al pasado, sino revisar los errores cometidos y elegir los avances del presente, para diseñar un futuro en el que primen los aspectos esenciales que conforman una Vida en Plenitud y en el que se garanticen los derechos humanos fundamentales, como el acceso a los bienes comunes (agua, aire y tierra limpios).

b. Consideración de las relaciones comunitarias

Del Buen Vivir se recoge la idea de aplicar otra ética, que permita reconceptualizar a la naturaleza y a los seres humanos, para dejar de considerarlos como recursos para generar riqueza (capital natural y capital humano), y que reconozca la existencia de distintas comunidades (no solo humanas, sino incluye a la natural), desde una visión más amplia de la vida. Desde esta perspectiva, se reivindican los saberes y las resistencias locales como luchas ontológicas que interpelan las divisiones entre la comunidad y el individuo, ellos y nosotros, naturaleza y cultura, del orden liberal y de la modernidad; a la vez que pugna por hacer visible la existencia de otros pluriversos[113] (Escobar, 2012) o distintos buenos convivires (Albó, 2009).

En términos generales, los autores del posdesarrollo destacan los planteamientos del Buen Vivir que implican la ruptura con conceptos hegemónicos que rigen el modelo de vida para el ser

[113] Referido a la pluralidad de universos como el reconocimiento de diferentes modos de interpretar y organizar la vida. Escobar plantea el concepto de pluriverso en el contexto del fin de la hegemonía de los preceptos universales instalados con la modernidad y el sistema conformado desde la conquista de América; también lo entiende como parte del *pachakuti* o la transición hacia otros modelos de sociedad (Escobar, 2012).

humano desde la economía, como el predominio de la lógica del mercado, el consumo, el individualismo y la propiedad privada; frente a visiones comunitarias y tradicionales con otros enfoques colectivos (Escobar, 2012).

Se propone la reorganización de la economía para construir una basada en principios de la solidaridad, responsabilidad, integralidad y sustentabilidad; que recoja los postulados de ancestrales de reciprocidad, complementariedad, relacionalidad y correspondencia (Acosta, 2015). Ello implica otro tipo de relaciones de producción, intercambio, consumo, cooperación, acumulación y distribución del ingreso y la riqueza, y de cambiar la centralidad del crecimiento como el eje de la economía (Acosta, 2015); de manera que permita pasar de un enfoque individual a uno comunitario y se subordine la economía al Buen Vivir.

Para subordinar los objetivos económicos y las leyes del mercado a las del funcionamiento de la naturaleza y recuperar las bases comunitarias de la reciprocidad y la solidaridad; retomando prácticas tradicionales como el intercambio de dones y servicio y recuperando la articulación armónica entre la ciudad y el campo (Albó, 2009; Acosta, 2015). Como paradigma poscapitalista, la concreción del Buen Vivir implica construir e impulsar "otras economías", como un término genérico que se refiere a las economías solidarias, indígenas y similares, que funcionan con parámetros distintos al de la acumulación capitalista y extractivista (Farah y Vasapollo, 2011).

Así, se ubican algunas afinidades entre el Buen Vivir y el bien común[114], que se debaten con especial interés en el mundo desarrollado (Belotti, 2014) y que plantean el debate sobre la defensa de los bienes comunes de la humanidad, como el agua, ante la privatización neoliberal y la destrucción de la naturaleza (Houtart, 2012; Delgado, 2014); cuya gestión implica la participación y el ejercicio de la soberanía sobre los recursos naturales (Mattei, 2010). También se encuentran puntos en común con las propuestas orientadas a superar el crecimiento económico y la explotación de la naturaleza, con el decrecimiento planificado del extractivismo en los países proveedores de materias primas y del consumo en el mundo desarrollado, con el cambio de patrones tecnológicos limpios y sostenibles, y con la participación de la sociedad en la provisión de servicios sociales (Acosta, 2015).

Se proponen otras formas de organización de la producción y de la propiedad (organizaciones comunitarias, asociaciones, empresas autogestionarias) (Acosta, 2015), se recuperan los postulados del cooperativismo (Endara, S. 2011) y se retoman las prácticas que no requieren de dinero y que consideran el valor de los bienes, servicios y el tiempo, más allá del enfoque mercantil. Además se plantea la necesidad de indagar en las prácticas tradicionales y locales que pueden ser referentes para la construcción de alternativas desde lo local hacia lo global, privilegiando el intercambio local (mercados locales, sostenibles, de proximidad) (Acosta, 2015). El Buen Vivir enlaza con la propuesta de actuar local y pensar global, como alternativa a la globalización y mundialización de la economía (Unceta, 2015).

Desde esta perspectiva se plantea aprovechar lo mejor de los conocimientos tradicionales y de los modernos, para generar una tecnología que contribuya a restaurar los daños causados en la naturaleza, se reubiquen los conceptos de suficiencia (tomar solo lo necesario), eficiencia (por ejemplo, energética), de sostenibilidad y de soberanía alimentaria de la población; además de recuperar los modos de producción como el trabajo colectivo, los sistemas de intercambio como

[114] Para profundizar en los aportes de la economía del bien común se tienen los trabajos de Daly y Cobb (1993), *Para el bien común: reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y un futuro sostenible*"; Chomsky y Barsamian (2002), *El bien común;* Mattei (2010 y 2011), *Beni comuni. Un manifesto"* y *La nozione del commune;* y Felber (2012), *La economía del bien común.*

el trueque, y revitalizar los mercados locales (Acosta, 2010b). Para ello el Estado debe corregir las deficiencias del mercado, regular las relaciones económicas, garantizar el control social y promover actividades productivas sostenibles (Acosta, 2010b).

Para construir el Buen Vivir es necesario superar los esquemas basados en el pensamiento de siglos pasados para dar el salto al siglo XXI, con el desarrollo y la aplicación de nuevos saberes, otros indicadores y herramientas conceptuales que "permitan hacer realidad esa nueva forma de vida equilibrada entre todos los individuos y las colectividades, con la sociedad y con la naturaleza" (Acosta, 2010b: 8). Puesto que el Buen Vivir propone retomar la centralidad de la vida como respuesta al reduccionismo de la economía, es necesario reconceptualizar ideas como la calidad de vida y del bienestar, generando otros indicadores que consideren una visión más amplia de la felicidad, que trascienda la mera posesión de bienes materiales y considere otros aspectos como la espiritualidad y las emociones (Acosta, 2008a; León, M., 2008; Gudynas, 2011).

En este marco están los aportes al debate en torno a cómo medir el Vivir Bien, con las reflexiones de Albó (2011), y a la necesidad de construir indicadores del Buen Vivir que incorporen otros enfoques para la sistematización de índices alternativos de desarrollo, como el trabajo de Phélan, Levy y Guillén (2012) y de la experiencia del Pydlos[115] o la restauración ambiental basada en la experiencia en comunidades locales de Maldonado (2013).

c. Consideración del territorio y la plurinacionalidad

El territorio es el lugar en donde se concretan las resistencias de indígenas, campesinos, afrodescendientes, ecologistas y, en general, los actores sociales que construyen distintos buenos vivires. Es también donde se resignifican las propuestas de Buen Vivir y se construyen distintos Buenos Vivires-Convivires, como una forma práctica de ejercicio de la plurinacionalidad (Albó, 2009; Lang y Mokrani, 2013; Unceta, 2014). En este sentido, se plantea que las propuestas del Buen Vivir deben ser plurales y considerar:

> Las limitaciones, las referencias, los valores y los anhelos que afectan al conjunto de los seres humanos, como también aquellos aspectos relativos a cada caso específico y a la historia de cada sociedad y de cada territorio… (Unceta, 2014: 144).

De modo que el territorio se reivindica frente a la globalización y como alternativa para la constitución de un nuevo orden, con un Estado descentralizado y con un mayor poder a lo local (De Sousa, 2009).

Para construir el nuevo paradigma es necesario "repensar el Estado desde lo plurinacional e intercultural" (Acosta, 2008a: 3), para contribuir a la descolonización del pensamiento y al abandono de las racionalidades de dominación, con la inclusión a la diversidad, el encuentro y el diálogo de saberes (Gudynas, 2011; Acosta, 2010c). La plurinacionalidad es la concreción de la diversidad, desde el reconocimiento de la "profunda heterogeneidad histórico-estructural existente al interior de estos territorios nacionales" (Lang y Mokrani, 2013).

La idea de construir Estados Plurinacionales se propone como alternativa que permita reconocer la diversidad de pueblos y naciones que históricamente han sido excluidos de los Estados Nación (Quijano, 2011; Acosta, 2009), lo cual implica la refundación de los viejos modelos de la modernidad eurocentrista, hacia los nuevos poscoloniales que reconozcan la

[115] El Programa de Población y Desarrollo Local Sustentable (Pydlos, en Ecuador) cuenta con diversos trabajos en torno al Buen Vivir, entre los que destacan los aportes de Alejandro Guillén sobre la construcción de indicadores y formas alternativas de medir el bienestar.

existencia de distintos sistemas organizativos y de justicia, a través del pluralismo jurídico (De Sousa, 2009) y la pluralidad de derechos (Walsh, 2009a).

Superar el orden uniforme del Estado Nación, con instituciones y estructuras nacionales excluyentes que desconocen la interculturalidad de las sociedades en un contexto en el que aumenta la necesidad de reconocer las identidades, como parte de nuevas dinámicas que apuntan a la reconfiguración de los Estados, con procesos democráticos como los realizados en Bélgica, Canadá o Nueva Zelanda (Walsh, 2009b; Quijano, 2011.)

La "plurinacionalidad" es mucho más que el reconocimiento de la diversidad de pueblos y nacionalidades, pues implica incorporar las diferentes perspectivas de la sociedad y la naturaleza; resignificando conceptos como el de soberanía nacional para ampliarlo a la patrimonial (por ejemplo, para reconocer el cuidado de la naturaleza de las comunidades indígenas y afrodescendientes).

Desde la descolonialidad se propone reformular la democracia, la participación y la soberanía, con una reorganización del Estado para la concreción de los referentes ético normativos de un nuevo pacto social (Quijano, 2011). En esta perspectiva se recuperan valores como la reciprocidad y la solidaridad, el enfoque de derechos como la libertad, la paz y los de la naturaleza; y el reconocimiento de la diversidad e interculturalidad; de la equidad en clave de género, étnica, económica, social, generacional, regional, entre otros (Acosta, 2010b).

3.2.3 Principales autores del postdesarrollo y el Buen Vivir

La interpretación del Buen Vivir desde el posdesarrollo y su inserción en los debates sobre el desarrollo y en la academia, han sido posibles gracias al trabajo de intelectuales que, a partir de 2008, se interesaron en su construcción teórica y política. Ello se ha plasmado en múltiples publicaciones y participaciones en seminarios que han dado origen a una variada corriente de reflexión posdesarrollista reflejada en los más de 260 textos identificados durante el periodo de elaboración de esta tesis. No obstante, se destacan algunos autores que desde la emergencia del Buen Vivir (2008) han estudiado sistemáticamente los contenidos de esta propuesta desde el análisis del posdesarrollo, como se señala en la Tabla 3.4.

Entre los autores andinos se encuentran los ecuatorianos Alberto Acosta (2008, 2010, 2011 y 2013), Pablo Dávalos (2008 y 2011) y Magdalena León (2008 y 2010); y el boliviano Raúl Prada (2010, 2011 y 2012), quienes aportan sus puntos de vista desde enfoques económicos, políticos, feministas y contrahegemónicos, así como desde la experiencia directa en la construcción política, teórica y práctica del concepto.

De igual modo, autores de otros lugares del continente y del mundo han puesto su atención en la construcción del Buen Vivir, desde diversas perspectivas como la ecologista de Eduardo Gudynas (con aportes anuales desde 2009 hasta la actualidad); la intercultural de Gloria Caudillo (2010 y 2012); la decolonial de Aníbal Quijano (2010 y 2011); la de los movimientos sociales y activismos de Gustavo Esteva (2009 y 2011) y de Arturo Escobar (2013) (Tabla 3.5). Así mismo otros autores analizan el Buen Vivir desde la búsqueda de alternativas intermedias entre el posdesarrollo y el desarrollo alternativo, como José María Tortosa (2009, 2010 y 2011) y Koldo Unceta (2011, 2013, 2014 y 2015), entre otros.

Tabla 3.4 Autores del posdesarrollo y el Buen Vivir

Autor	Publicación
Alberto Acosta. Economista, político, ecologista y académico ecuatoriano, fue presidente de la Asamblea Constituyente de Montecristi.	• El Buen Vivir, una oportunidad por construir (2008) • El Buen Vivir, una utopía por (re)construir (2010) • El Buen Vivir en el camino del posdesarrollo (2010) • Una lectura desde la Constitución de Montecristi (2010); Riesgos y amenazas para el Buen Vivir (2011) • El Buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos (2013).
Gustavo Esteva. Economista, escritor mexicano, activista de movimientos sociales. Fundó la Universidad de la Tierra.	• Más allá del desarrollo: la buena vida (2009) • La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa (2011).
Eduardo Gudynas. Ecologista y académico uruguayo, vinculado al Secretario Ejecutivo del Centro Latinoamericano de Ecología Social (Claes).	• La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador (2009) • La dimensión ecológica del Buen Vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico (2009) • Buen Vivir: un necesario relanzamiento (2010) • Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo (2011) • Desarrollo, derechos de la naturaleza y Buen Vivir después de Montecristi (2011) • El desarrollo rural en tiempos de crítica: posdesarrollo y Buen Vivir (2012) • El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo (2013) • El posdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa (2014).
Magdalena León. Economista, académica, feminista ecuatoriana de la Red Mujeres Transformando la Economía.	• Después del "desarrollo": "el Buen Vivir" y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina (2008) • "Bien Vivir" para redistribuir el poder global (2010) • El 'Buen Vivir': objetivo y camino para otro modelo (2010).
Raúl Prada. Sociólogo boliviano, exconstituyente. Docente de la Universidad Mayor de San Andrés, del colectivo pensamiento y comuna.	• La revolución mundial del vivir bien (2010), El Buen Vivir como modelo de Estado y modelo económico (2011) • Horizontes del vivir bien (2012).
Aníbal Quijano. Sociólogo peruano, autor del pensamiento poscolonial.	• "Bien Vivir" para redistribuir el poder global (2010) • Bien vivir entre el desarrollo y la descolonialidad del poder (2011).
Arturo Escobar. Antropólogo colombiano, investigador en ecología política, antropología del desarrollo y movimientos sociales.	• La alternativa al modelo hegemónico de desarrollo capitalista es el concepto de Buen Vivir • Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia (2005) • El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo? (2000).

Fuente: elaboración propia con base en Lang y Mokrani (2013) y *blogs* de Eduardo Gudynas y Gustavo Esteva; páginas web de las universidades de Guadalajara (México), del País Vasco y Valencia (España), del Norte de Carolina (Estados Unidos), San Marcos (Perú) y Flacso (Ecuador).

Cabe destacar las confluencias entre algunos de estos autores (Acosta y Gudynas) con análisis en torno al Buen Vivir para la construcción de alternativas (2008), su relación con la disolución de la idea de progreso (2011) y la renovación de la crítica al desarrollo (2011). Así mismo en el estudio del Buen Vivir en Ecuador, se encuentran textos conjuntos de Acosta con autoras del ecofeminismo, como Esperanza Martínez, activista fundadora de Acción Ecológica (2009); Elizabeth Bravo, del Instituto de Estudios Ecologistas; y la Premio Nobel Alternativo (1993), Vandana Shiva, con una obra sobre los derechos de la naturaleza (2012).

Las preocupaciones sobre el papel de las mujeres en la construcción de una Vida Plena también se encuentran en el ecofeminismo europeo; por ejemplo, con el trabajo de Amaia Pérez Orozco (2014), sobre el Buen Vivir como referencia para retomar las propuestas "subversivas ecofeministas" de darle centralidad a la vida en la economía y definir qué tipo de vida merece la pena ser vivida, en el contexto de las construcciones alternativas del decrecimiento y del activismo español tras la crisis de 2008 y de las movilizaciones del 15M.

En este sentido, la emergencia del Buen Vivir como alternativa ha generado una oleada de análisis que, desde distintas perspectivas, aportan a la construcción de nuevos discursos y a la visibilización de otras epistemologías. En este contexto se pueden identificar a algunos de los autores que se aproximan al Buen Vivir como alternativa a la crisis civilizatoria (Lander, 2010), desde la necesidad de repensar el desarrollo (Svampa, 2012), considerado como un nuevo paradigma (Guillemot, 2004), o que ofrece una salida del sistema-mundo capitalista (Autrey, 2011). También se aborda desde una perspectiva intercultural y decolonial (en: Walsh, 2009a y 2009b; Ávila, A., 2012; Marañón, 2014), con enfoques relacionados con la cultura, la economía, el cooperativismo y el poscrecimiento (Endara, S., 2011 y 2014) y con el análisis de la plurinacionalidad y su viabilidad, en el caso del gobierno ecuatoriano (García Álvarez, 2014).

En este auge de análisis y textos sobre el Buen Vivir desde de múltiples y diversas miradas, se tienen recopilaciones como las del pensamiento indigenista del *sumak kawsay* (Hidalgo-Capitán, Guillén y Deleg Guazha, 2014) y las formulaciones como paradigma no capitalista (Farah y Vasapollo, 2011), entre otras sistematizaciones.

Por otra parte, se encuentran autores emergentes en el estudio del Buen Vivir que aportan otros enfoques de la ciencia occidental, como el cuántico y el holístico. Entre ellos se tiene al suizo Josef Estermann, quien brinda una visión intercultural, "ecosófica" y utópica (2012 y 2013); el colombiano Omar F. Giraldo, con la búsqueda de alternativas para una "era de supervivencia" (2013); y el alemán Jörg Elbers, con una aproximación desde la ciencia holística (2013).

3.2.4 Presencia del Buen Vivir en los movimientos sociales

Es importante señalar la creciente incidencia, en las primeras décadas del siglo XXI, de la noción del Buen Vivir en distintos debates y aproximaciones críticas hacia el modelo de desarrollo realizadas por organizaciones y movimientos sociales de distinta naturaleza.

Así por ejemplo, desde el feminismo comunitario[116] se realizan interesantes aportes al Buen Vivir con la mirada de mujeres indígenas, como Lorena Cabnal del pueblo *maya* (2010 y 2012), y las *aymaras* Julieta Paredes (2010 y 2014) y Adriana Guzmán (2014), quienes reivindican la participación de las mujeres en la construcción de alternativas y en la resistencia, pero con un enfoque de la comunidad que trasciende el individualismo de la modernidad. Es preciso citar también los debates y los diálogos entre la diversidad de líderes indígenas y feministas en torno al Buen Vivir, promovidos por la Articulación Feminista Marcosur en contextos como el Foro Social Mundial (AFM, 2010a y 2010b); así como las reflexiones de Irene León (2010), sobre la tierra, el *sumak kawsay* y las mujeres.

Por otra parte, se destaca la proliferación de seminarios, jornadas y encuentros orientados a debatir sobre el Buen Vivir o diversos conceptos de dicho enfoque, los cuales han tenido lugar durante los últimos años no solo en América Latina sino también en otros lugares del mundo[117].

---

[116] El Feminismo comunitario se remite a la lucha ancestral de las mujeres indígenas por la descolonización, contra el patriarcado de todo tipo, reivindican a la comunidad como una propuesta decolonial, basada en una episteme que se diferencia del feminismo occidental y de los conceptos de género al considerar que la búsqueda de los derechos individuales (hombres y mujeres) reproducen enfoques coloniales. Así reivindican la memoria de las mujeres indígenas, en especial las aymaras en Bolivia que aportan al Vivir Bien desde la recuperación de la vida en la comunidad, la capacidad de auto organización y retomar la identidad. Representan este enfoque Adriana Guzmán y Julieta Paredes, de Mujeres Creando Comunidad (Guzmán & Paredes, 2014).

[117] Es el caso de los seminarios sobre "Tramas y Mingas para el Buen Vivir"[117], que se celebran en Colombia desde 2012, y en los que también se debate sobre cambios en el concepto del desarrollo, desde

También desde la Teología de la Liberación se ha reflexionado sobre el Buen Vivir, desde la lucha de los pueblos "amerindios" de Latinoamérica, en su búsqueda de la vida en armonía con la naturaleza y del disfrute de la dimensión espiritual del ser humano, con la reciente inclusión del tema en el II Congreso Continental de Teología[118] (octubre de 2015) y con las alusiones al Buen Vivir efectuadas por figuras emblemáticas como Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff.

En otros ámbitos también se encuentran reflexiones sobre el Buen Vivir como alternativa emancipadora, por ejemplo con conferencias de indígenas, como Nina Pacari, en espacios de las Misiones Diocesanas en el País Vasco[119]. Desde la lucha liberadora es relevante la incorporación del Buen Vivir en las búsquedas de la educación popular en Latinoamérica, como una alternativa en construcción (Mejía, M. R., 2012), necesaria en el nuevo contrato social educativo (Zambrano, 2012) y relevante para los movimientos sociales de la región (CEAAL, 2010).

La diversidad de planteamientos en torno al Buen Vivir se refleja en su relación con los temas rurales, como la agricultura familiar y la soberanía alimentaria en Guatemala (Caballeros, 2013), en entornos urbanos con las construcciones para el Buen Vivir en la ciudad del Movimiento Ciudadano frente al Cambio Climático en Lima (2012); así como su aplicación en la búsqueda de la salud y la armonía entre la humanidad y la Madre Tierra (Quizhpe y Calle, 2014).

Esta eclosión de estudios sobre el Buen Vivir ha estado acompañada por el trabajo de instituciones que se han interesado en su conceptualización e incluso su incorporación como principio organizativo. Entre ellas se destacan las organizaciones no gubernamentales que venían estudiando el tema desde los planteamientos y la práctica de las comunidades indígenas, como el Cipca en Bolivia, el Pratec en Perú; y otras de carácter académico, que incorporan el concepto en sus líneas de investigación, como el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), y el Programa de Población y Desarrollo Local Sustentable (Pydlos), de la Universidad de Cuenca, en Ecuador.

3.2.5 Síntesis sobre el Buen Vivir en clave "posdesarrollista"

La relación del Buen Vivir con las corrientes posdesarrollistas hunde sus raíces en la crítica del modelo de desarrollo vigente, la consideración de sus fundamentos intrínsecamente perversos, y la caracterización del mismo como maldesarrollo (Tortosa, 2011; Unceta, 2014), es decir, un modelo generador de mal vivir.

Para la conceptualización del Buen Vivir se acude a la idea del bienestar, que se reduce a la posesión material, lo que remite a los cuestionamientos ya planteados por el economista chileno Manfred Max Neef en sus reflexiones sobre el desarrollo a escala humana y sus propuestas de indicadores para valorar aspectos cualitativos del ser, tener, hacer y estar (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 2001).

---

una perspectiva local y comunitaria; o de las realizadas desde 2011 en el País Vasco en torno al Decrecimiento y Buen Vivir, con la coordinación de activistas de Desazkundea (decrecimiento en vasco) y diversas ONG (Desazkundea Gasteiz, Jornadas y encuentros en Bilbao, entre 2011 a 2014).

[118] En la declaración final del Congreso de Teología se incluye así: "…en esta sabiduría sagrada los pueblos originarios nos enseñan su relación con la naturaleza y nos proponen nuevos modelos humanos y sociales para lograr el 'buen vivir'". (II Congreso de Teología, Belo Horizonte-Brasil, octubre de 2015).

[119] Conferencias de Nina Pacari en Bilbao y Vitoria-Gasteiz, Campaña de Misiones Diocesanas (marzo del 2013).

Tabla 3.5 Diferencias entre Mal Vivir y Buen Vivir

Dimensiones	El Buen Vivir del posdesarrollo	Mal vivir
Naturaleza	Relación armónica, pertenencia a la naturaleza, comunión y unidad con ella, trato cuidadoso, tomar lo suficiente, valor de la vida.	Contaminación, aislamiento, devastación, sobreexplotación, destrucción, catástrofes, valor mercantil.
Ser humano	Consciente (espíritu, mente, cuerpo, emociones), sano, bien alimentado, en comunidad, viviendo al ritmo natural, ética.	Individual, separación (mente, cuerpo, espíritu, emociones), alienado, enajenado, estresado, valor del dinero (tener).
Sociedad	Comunitaria, igualitaria, heterogénea, diversa, intercultural, plural, control social, solidaria, colaborativa, recíproca, incluyente, justicia social.	Competitiva, insegura, inequitativa, desigual, culturalmente homogénea, indiferente, consumista, excluyente, injusta.
Economía	Solidaria, redistributiva, comunitaria, distintos tipos de propiedad (ejemplo, cooperativa, mixta), bien común, gozo del trabajo.	Concentradora, capitalista, explotadora, propiedad privada, productivista, eficiencia, trabajo precario.
Estado	Plurinacional, redistributivo, regulador, participativo horizontal, defensa de lo público, control social, justicia plural (derechos naturaleza).	Nacional, desregulado, representativo vertical, al servicio del mercado, poder del capital (dinero), justicia liberal (derechos individuales).

Fuente: elaboración propia con base en Tortosa (2011), Unceta (2014), Quijano (2011) y Houtart (2011).

El Buen Vivir se presenta en definitiva, como una propuesta que va más allá de la idea de calidad de vida o del bienestar occidental que implica tener, consumir y acumular riqueza, sin considerar los límites de la naturaleza (Gudynas, 2011); también significa trascender el concepto de Vivir Mejor a costa del malestar de otros, sin considerar los efectos del modo de vida de las sociedades y sus implicaciones sobre el planeta y el conjunto de la humanidad (Acosta, 2010c). Además implica transitar hacia otro modelo de vida que reconozca y posibilite el ejercicio de un espectro más amplio de derechos, como los de la naturaleza, para la transformación de la economía de mercado en una solidaria y la construcción de una sociedad democrática y participativa, donde primen las decisiones colectivas y se ejerza el control social (Acosta, 2008a).

En términos generales, el Buen Vivir propone la ruptura con conceptos hegemónicos, como por ejemplo el énfasis de lo privado respecto a lo público, retomando valores del bien común (Houtart, 2011; Belotti, 2014) y del reconocimiento de la diversidad e interculturalidad (Walsh, 2009a y 2009b; Caudillo, 2012). Según Acosta plantea la equidad en clave de género, étnica, económica, social, generacional, regional, etcétera; propone valores como la reciprocidad y la solidaridad; y derechos como la libertad, la paz y los de la naturaleza (Acosta, 2010a y 2010b).

3.3 El Buen Vivir desde el neodesarrollismo

La preocupación por el desarrollo, y las consiguientes propuestas desarrollistas, ha sido una constante en América Latina desde mediados del siglo XX. Ello tiene que ver con la constatación de las limitaciones propias del modelo primario exportador que se había impuesto en la región desde el siglo XIX, coincidiendo con los procesos de Independencia y la creación de las Repúblicas y de los Estados Nacionales. Durante todo este tiempo han sido diversas las propuestas configuradas con el denominador común de la noción de progreso, las cuales se irían concretando en distintos modelos de desarrollo (Tabla 3.6).

Tabla 3.6 Principales modelos de desarrollo en América Latina

Modelo Primario Exportador (MPE)	Industrialización por Sustitución de Importaciones	Modelo Neoliberal
• Estado Nación articulado al sistema internacional como periferia y exportador. • Extracción de materias primas (agrícolas y mineras). • Basado en el latifundismo, el gamonalismo y el clientelismo como ejes del poder político. • Concentración de la tierra y del ingreso, bases de la exclusión de amplios sectores sociales. • Sistema productivo dual: élites exportadoras y modernas; sector agropecuario atrasado.	• Gobiernos Nacional Populistas. • Estado planificador y regulador de la economía. • Políticas proteccionistas. • Impulso a los proyectos nacionales de desarrollo. • Inclinación por el nacionalismo económico, endeudamiento externo, auge modernizador. • Su fracaso se refleja en el aumento de la deuda externa, la pobreza y la desigualdad • Década perdida de 1980.	• Débiles Estados nacionales. • Apertura económica, distorsión del crecimiento económico y endeudamiento externo. • Incrementa la corrupción, la ingobernabilidad y la desigualdad. • Refinanciación de la deuda, injerencia del FMI y el BM. • Aplicación de las recetas del Consenso de Washington y los ajustes estructurales (reducción de los servicios sociales, privatizaciones, prioridad del pago de la deuda).

Fuente: elaboración propia con base en Girón (2006), Wallerstein (2003) y Vilas (2005).

Con el comienzo del siglo XX surgen los discursos de las izquierdas en la región, emergiendo los precursores del pensamiento crítico latinoamericano, quienes sientan las bases de la lucha revolucionaria y de la posterior articulación con los movimientos estudiantiles, de obreros, campesinos y el apoyo a la creación de organizaciones indígenas. Todo ello estuvo a su vez relacionado con la crítica a los impactos negativos del modelo exportador, por el despojo de la tierra a indígenas campesinos, la concentración de la propiedad y del ingreso, la exclusión, la pobreza y la construcción de un poder gamonalista y clientelista.

En este contexto emergen los gobiernos nacionalistas populares, con planteamientos modernizadores y desarrollistas que, mediante la aplicación de las ideas de la Cepal, proponen el modelo de Industrialización por la Sustitución de Importaciones (ISI), como alternativa para superar la dependencia del centro y salir de la condición de periferia de los países considerados subdesarrollados. Sin embargo, el modelo fracasa por el endeudamiento externo mientras las dictaduras abren un ciclo que encamina la aplicación de las recetas neoliberales, como el rumbo para la consecución del anhelado desarrollo de la región.

En la década de 1990 se reactiva la protesta social que abre el camino para que, a inicios del siglo XXI, los gobiernos de Latinoamérica den un giro hacia la izquierda que reconfigura el escenario político regional (Mapa 3.1). En este contexto surgen los gobiernos de la "nueva izquierda latinoamericana" que anuncian el fin de la era neoliberal y el comienzo de una posneoliberal, y que son conocidos como "progresistas"; aunque con distintas tendencias, se identifican dos vertientes políticas: una conciliadora, realista o social reformista y la otra populista, radical o revolucionaria.

Mapa 3.1 Giro a la izquierda en Latinoamérica, 2008



Fuente: Agencia Francesa de Prensa (2008).

Los gobiernos social reformistas surgen como una versión actualizada de las ideas y los programas de la izquierda democrática latinoamericana que, inspirados en los ideales universales del socialismo democrático, proponen avanzar de manera reformista y gradual hacia el cambio de modelo para el posneoliberalismo. Bajo este discurso se ubican los gobiernos de Argentina (Néstor y Cristina Kirchner), Brasil (Lula da Silva y Dilma Rousseff, del Partido de los Trabajadores), Chile (Michelle Bachelet, de la Concertación de Partidos por la Democracia) y Uruguay (Tabaré Vázquez y José *Pepe* Mujica del Frente Amplio) (Boersner, 2005); además, Fernando Lugo en Paraguay (2008-2012), quien fue destituido tras un golpe de Estado "político".

Por su parte, los gobiernos populistas caudillistas construyen un discurso de izquierda radical, pero con contradicciones fuertes en la práctica, con propuestas que oscilan entre las iniciativas social-transformadoras y otras más próximas al corte neoliberal presente en otros países de la región. Además, plantean el enfrentamiento desde una perspectiva norte-sur e impulsan una visión regional contrahegemónica ante los Estados Unidos, con propuestas de integración regional alternativas como la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA). En esta tendencia se encuentran el gobierno bolivariano de Venezuela (Hugo Chávez y Nicolás Maduro), de la Revolución Ciudadana en Ecuador (Rafael Correa) y del movimiento al socialismo en Bolivia (Evo Morales) (Boersner, 2005).

En este sentido tanto los gobiernos social reformistas, como los revolucionarios caudillistas anuncian la construcción de espacios contrahegemónicos con la creación del Consejo Suramericano de Naciones (2004), la Unión de Naciones Suramericanas (Unasur) y la ALBA; además rompen con la Banca Multilateral (FMI y el BM). En 2005 se concreta la ruptura contrahegemónica frente a los Estados Unidos, con la derrota del Área de Libre Comercio para las Américas (ALCA), mediante el rechazo en bloque de los presidentes de los gobiernos progresistas en la IV Cumbre de las Américas (celebrada en noviembre de 2005, en Mar del Plata, Argentina), de manera que se marca un hito en la historia latinoamericana, a la vez que cobra impulso el nuevo enfoque soberano de la integración regional.

Así se abre un periodo de búsqueda de alternativas, siendo los gobiernos de Ecuador y Bolivia los que acogen en sus discursos renovadores el Buen Vivir-Vivir Bien, articulado a propuestas del socialismo del siglo XXI, con sendos procesos constitucionales que pretenden sentar las bases para la refundación del país y el cambio de la matriz productiva. Dichos gobiernos construyen una interpretación socialista del Buen Vivir-Vivir Bien, que se extiende a Venezuela, con la adopción de la "cédula del Vivir Bien", como una tarjeta de crédito a tasas de interés solidarias y una innovación de las propuestas sociales del gobierno bolivariano; también se incorpora en las propuestas del gobierno de izquierda del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en El Salvador, a través del "Plan Nacional para el Desarrollo y el Buen Vivir, 2014-2019. *El Salvador debe seguir adelante*".

Pasada la primera década del siglo XXI, se observan nuevos giros en los gobiernos progresistas de Latinoamérica, con la emergencia de conceptos aún en construcción y con discursos que distan de la práctica, lo que plantea retos para la definición y el análisis de las tendencias en la región. Por ejemplo, paulatinamente se pierden las fronteras entre las dos vertientes de la nueva izquierda iniciales (la conciliadora, la realista o social reformista y la otra populista, radical o revolucionaria), en un discurso común que opta por "la idea de progreso como elemento central para organizar el desarrollo, la economía y la apropiación de la Naturaleza" (Gudynas, 2013). En general, aplican modelos que apuestan por el crecimiento económico basado en las exportaciones de materias primas −de hecho, se benefician de los altos precios del petróleo−,

por la atracción de inversión extranjera, la ampliación del consumo popular y algunas medidas compensatorias (redistributivas) para los sectores más pobres (Gudynas, 2015).

Como lo señala Gudynas, de la misma manera que se unen en un discurso común respecto al desarrollo, los gobiernos progresistas se distancian de los movimientos sociales, en particular de la izquierda clásica, y pese a que sustentan sus propuestas iniciales, en la actualidad los confrontan y señalan como obstáculos para el progreso. Además, se alejan de sus postulados fundacionales sobre la lucha contra la corrupción y la profundización de la democracia participativa, con el recorte de derechos y la criminalización de la protesta social, y se caracterizan por ser regímenes hiperpresidencialistas (Gudynas, 2013 y 2015).

A diferencia de los movimientos sociales e incluso de la izquierda clásica, son pragmáticos respecto a la defensa de la naturaleza y de los temas ambientales, tienen tensiones con los sectores críticos (indígenas, ecologistas, defensores de los derechos humanos, medios de comunicación, etcétera), y presionan a las organizaciones que los cuestionan; por ejemplo, con la eliminación de licencias de funcionamiento, la promoción de divisiones internas y la expulsión del país de ONG internacionales (caso de la danesa Ibis, expulsada el 20 de diciembre de 2013 de Bolivia).

En Bolivia y Ecuador estos planteamientos se solapan con el uso discursivo del Buen Vivir-Vivir Bien, aunque en la práctica se adopten medidas opuestas a sus principios; por ejemplo, al liberalizar el extractivismo primario exportador, promover el consumismo, perseguir a las ONG y a los movimientos sociales –con descalificaciones y violaciones a sus derechos de expresión y de protesta–, mientras a los indígenas se les invaden sus territorios (Guydnas, 2013). Así las posiciones de estos gobiernos, a la vez que se han ido diferenciando más respecto a la izquierda tradicional, se van alejando de las propuestas que inicialmente convocan la transición hacia otro modelo de desarrollo para la región.

3.3.1 El nuevo desarrollismo latinoamericano del siglo XXI

El surgimiento del neodesarrollismo y sus "nuevas" propuestas para la fase posneoliberal en Latinoamérica tienen su expresión en el plano intelectual y académico, en las políticas aplicadas por los gobiernos progresistas reformistas de Argentina y Brasil; y por los populistas de Bolivia, Ecuador y Venezuela, además de los gobiernos conservadores neoliberales de Colombia, México y Perú (Katz, 2014; Svampa, 2012). Así existe una convivencia entre los gobiernos progresistas –que buscaban superar el modelo neoliberal, con un renovado lenguaje político que proclamaba nuevos estilos de intervención del Estado sobre la sociedad y con políticas económicas heterodoxas –, y los gobiernos conservadores que mantienen el carácter neoliberal y sus políticas económicas ortodoxas (Svampa, 2012: 4). Ejemplo de dicha coexistencia es la Iniciativa de Integración Regional Sudamericana (Iirsa), como un programa consensuado por los presidentes de doce países de la región, en el que desaparecen las diferencias ideológicas entre las derechas e izquierdas, al establecerse objetivos comunes para el desarrollo basado en la extracción y exportación de materias primas, de manera que se facilita la salida hacia sus puertos de destino (Svampa, 2012).

En este contexto se ubican los planteamientos neodesarrollistas de Bresser-Pereira, según los cuales el nuevo desarrollismo requiere de un Estado Nación fuerte, moderno y unido en torno al logro del objetivo común del desarrollo; mientras los objetivos comunes de la libertad y la justicia social se derivan del desarrollo económico. Sin embargo para otros autores del

neodesarrollismo, como Sicsú, De Paula y Michel (2007), es necesario aplicar políticas sociales de redistribución y formación de capital humano (además de laborales).

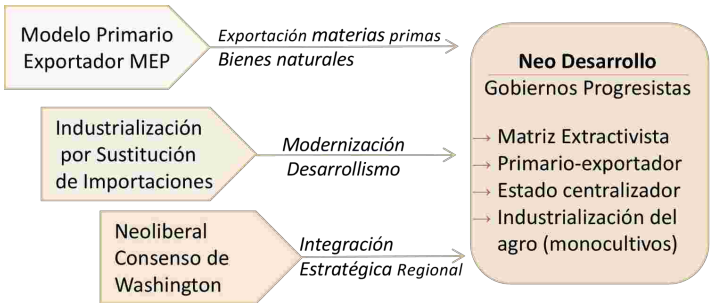
Pese a la dificultad de definir las tesis centrales de los gobiernos neodesarrollistas, por su diversidad de planteamientos, se pueden destacar los cinco aspectos con los que Katz (2014) caracteriza este nuevo modelo.

- Apuestan por intensificar la intervención estatal como salida del subdesarrollo, bajo el postulado de que "no hay mercados fuertes sin Estados fuertes"; impulsan un nuevo equilibrio entre matrices "estado-céntricas" y "mercado-céntricas", con el argumento de una gestión pública eficiente. El Estado se convierte en regulador de las relaciones entre la sociedad y el mercado, bajo el discurso de la redistribución de la riqueza (cambiando el eje del neoliberalismo de su teoría del goteo, pero no su esencia de acumulación).
- La política económica se convierte en el instrumento central del crecimiento y no solo para la coyuntura. Optan por opciones monetarias, fiscales y cambiarias para reducir la dependencia financiera; alientan la competitividad, con el control del déficit fiscal.
- Retoman la industrialización como propuesta para generar el empleo urbano.
- Promueven la reducción de la brecha tecnológica para incrementar la innovación local, "mediante acuerdos con las empresas transnacionales para lograr una fuerte absorción de conocimientos", e impulsan una intensa modernización productiva, como alternativa a las "insuficiencias de la vieja industrialización".
- Imitan el avance exportador del Sudeste Asiático con subsidios industriales que faciliten la expansión de las ventas manufactureras y mediante estrategias estatales que "enseñen a competir"; además, advierten que ese modelo exigirá moderación salarial, estabilidad social y un fuerte compromiso de los trabajadores con la productividad.

En términos generales, los gobiernos neodesarrollistas disimulan con pragmatismo su "favoritismo hacia el capitalismo" y la generación de riqueza basada en el crecimiento y la acumulación, de manera que presentan más continuidades que rupturas con el neoliberalismo (Katz, 2014). De hecho, Bresser-Pereira considera que "las naciones, los Estados-nacionales, el capitalismo y el desarrollo económico son fenómenos históricos simultáneos e intrínsecamente relacionados"; y, en el contexto de la globalización, los Estados-nación son componentes económicos del capitalismo que compiten, al igual que las empresas, en los mercados de todo el mundo. Esta visión de nación "implica una solidaridad básica entre sus clases, cuando se trata de competir en el plano internacional" (Bresser-Pereira, 2007: 13).

Desde esta perspectiva, Bresser-Pereira considera al neodesarrollismo como un "tercer discurso entre el populismo burocrático izquierdista y el liberalismo de la ortodoxia convencional" (Bresser-Pereira, 2007: 7). Se trata de un modelo que surge como alternativa al neoliberalismo sustentado en la aplicación de medidas ortodoxas convencionales, como el Consenso de Washington, y que recoge algunos planteamientos del desarrollismo impulsado con el modelo de sustitución de importaciones en Latinoamérica (1930 a 1980), al que también cuestiona.

Diagrama 3.5 Modelos desarrollo en Latinoamérica y confluencias con el neodesarrollismo



Fuente: elaboración propia.

Como se propone en el Diagrama 3.5, el neodesarrollismo retoma elementos de los anteriores modelos de desarrollo aplicados en la región, que derivan en una mezcla del desarrollismo cepalino –basado en el crecimiento económico y la centralidad del Estado–, con el primario exportador. Además enfatiza en recuperar el mercado interno, mantener la estabilidad macroeconómica y captar las rentas agrarias o mineras para la inversión y redistribución social desde el Estado, sin considerar los efectos socioambientales ni cuestionar el paradigma de desarrollo (Lamberti, 2010; Katz, 2014).

El pragmatismo neodesarrollista permite fortalecer al Estado para impulsar la exportación de materias primas y de bienes manufacturados de mediano valor agregado, negociar acuerdos comerciales según las pautas de la Organización Mundial del Comercio (OMC) y sostener un discurso socialista, a la vez que considera al mercado una institución eficiente y capaz de coordinar el sistema económico. Así se entiende que los gobiernos progresistas, que habían anunciado el inicio de un nuevo modelo, lo que realmente construyen es una visión "renovada" del desarrollo, que reinterpreta anteriores propuestas como las cepalinas, para la búsqueda del progreso en la región (Diagrama 3.5).

En general las políticas neodesarrollistas de los gobiernos latinoamericanos son más cercanas a la tecnocracia de la Cepal, que al pensamiento crítico (Katz, 2014); aunque algunos autores del socialismo del siglo XXI los apoyan (por ejemplo, Borón y Harnecker). La afinidad del neodesarrollismo con la tecnocracia de la Cepal se evidencia con la vinculación de autores como el argentino Aldo Ferrer y el brasileño Luiz Carlos Bresser-Pereira; y de economistas como Osvaldo Sunkel, Robert Boyer, Gabriel Palma, Cristóbal Kay, Alejandro Portes, Joao Sicsú, Luiz De Paula, Michel Renaut, José Luis da Costa Oreiro, Ricardo French-Davis y Roberto Frenkel (Bresser-Pereira, 2007; Katz, 2014).

Por otro lado, para el nuevo desarrollismo es esencial fortalecer el Estado-nación, como se impulsa con el modelo de sustitución de importaciones, pero ahora para aplicar políticas económicas que promuevan la disciplina fiscal, el ahorro obligatorio y la inversión en industrias estratégicas; que defiendan y garanticen la competencia, y que controlen la inflación (Bresser-Pereira, 2007). De manera que se constituye un nacionalismo liberal, social y republicano; con un Estado realista y exportador, que respeta al mercado como una institución eficiente y capaz de coordinar el sistema económico (pero lejos de la fe irracional del neoliberalismo en el mercado) y apuesta por un Estado y mercado fuertes, pues no ve contradicciones entre ellos (Bresser-Pereira, 2007; Sicsú, De Paula y Michel, 2007).

Desde este enfoque, el neodesarrollismo rechaza las políticas ortodoxas convencionales, cuestiona la hegemonía norteamericana y de instituciones como el Banco Mundial; aunque comparte algunas reformas estructurales neoliberales, pero con matices, como la institucional

para fortalecer la capacidad de acción del Estado y la favorecer un mercado laboral más flexible (reforma laboral), pero garantizando la protección para evitar la precariedad (Bresser-Pereira, 2007). En suma, para lograr el desarrollo se requiere la explotación de las fuerzas del mercado, con tres aspectos esenciales: (1) garantizar la estabilidad macroeconómica, (2) contar con instituciones dinámicas que conforman una estrategia nacional de desarrollo y que fortalezcan al Estado y al mercado, y (3) promover el ahorro interno, la inversión y la innovación empresarial.

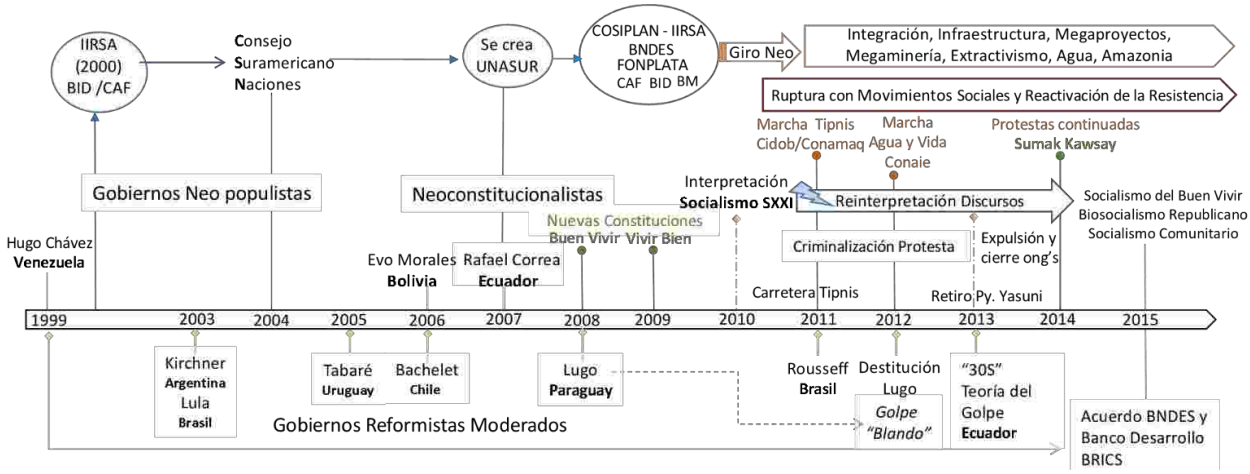
Según Svampa, con el neodesarrollismo en Latinoamérica se pasa del "Consenso de Washington, asentado sobre la valorización financiera, al Consenso de los *Commodities*[120], basado en la exportación de bienes primarios a gran escala" (Svampa, 2012: 1). Así, los gobiernos de la región, tanto neoliberales como los progresistas, se embarcan en la reedición del "neoextractivismo", que aprovecha el alza de las materias primas y la demanda de los mercados centrales y de los emergentes (en especial China y Rusia), para continuar con la "ilusión desarrollista, tan arraigada en el imaginario político" de la región (Svampa, 2012: 1). En el caso de los discursos progresistas, la diferencia respecto a los neoliberales es el papel productor y regulador del Estado, así como la focalización de políticas sociales, financiadas con la renta extractivista (Svampa, 2012).

De esta manera, las corrientes moderadas y los populistas radicales de los gobiernos progresistas acercan sus discursos en un giro hacia el neodesarrollismo, dejándolos en una posición de 360º respecto al capitalismo y el neoliberalismo; es decir en el mismo punto de partida, pero con un discurso renovado (Diagrama 3.6). Este proceso se evidencia claramente en la Iirsa[121], creada en la primera Reunión de Presidentes de América del Sur en Brasilia (2000), como una apuesta para el desarrollo de la región a través de proyectos de infraestructura "para la integración en los sectores de transporte, energía y comunicaciones" (Iirsa, s. f., en línea).

[120] Con las "*Commodities*" las materias primas ingresan en el lenguaje de la especulación financiera global para referirse ahora a la exportación a gran escala de bienes primarios con poco valor agregado.

[121] Creada como una confluencia de intereses de los doce países para el desarrollo de la región, con diez ejes de integración: Andino, Andino del Sur, Capricornio, Hidrovía Paraguay-Paraná, Amazonas, Escudo Guayanés, Eje Sur, Interoceánico Central, Mercosur-Chile y Eje Perú-Brasil-Bolivia. La construcción de las infraestructuras amenaza territorios indígenas y áreas naturales protegidas en toda la región, en especial en la Amazonia, por la apertura de vías que rompen ecosistemas y alteran los espacios de vida de los pueblos en aislamiento voluntario, como la carretera de Pucallpa-Cruzeiro do Sul, que conecta la selva de Perú con la de Brasil.

Diagrama 3.6 Giro neodesarrollista de gobiernos progresistas en Suramérica



Fuente: elaboración propia.

La estrategia de la Iirsa se articula a la Unasur (2007) y es gestionada por el Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento (Cosiplan, 2009[122]), a través de una cartera de más de quinientos proyectos financiados por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Corporación Andina de Fomento (CAF) y el Fondo Financiero para el Desarrollo de los Países de la Cuenca del Plata (Fonplata).

El principal impulsor y financiador es Brasil, con su Banco Nacional de Desarrollo (BNDES), el mayor inversor en la región, superando a la banca multilateral, que además hace parte del Banco de Desarrollo de los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), creado en 2013 (DAR, 2014). En este contexto se entiende el impulso de Brasil a las reformas que facilitan el neoextractivismo –como la flexibilización de las normas para facilitar las inversiones, las políticas de salvaguardas socioambientales y todo aquello que implique una regulación para el financiamiento–, con la adecuación de la normativa ambiental y de las garantías de los derechos en los Estados, "en particular las referidas a los pueblos" (DAR, 2014: 7).

Las propuestas y las políticas neodesarrollistas han generado distintas rupturas con los movimientos sociales, por la deriva desarrollista radical de los gobiernos que apuestan por la integración económica; por ejemplo, mediante la creación de ejes de desarrollo con proyectos de construcción de infraestructura (carreteras, hidrovías, puertos, aeropuertos, hidroeléctricas, etcétera) –como el del Amazonas que une el Atlántico (Brasil) con el Pacífico (China)–, que facilitan la entrada de capital extranjero y de las empresas transnacionales, a zonas geoestratégicas de gran valor en términos de agua, biodiversidad y de recursos naturales.

Se configura así un modelo social-desarrollista de países proveedores de materias primas, en especial para China y Rusia (Katz, 2014), que en el caso de los gobiernos progresistas se sustentan en un discurso contrahegemónico frente al imperialismo estadounidense. De manera que, sobre la base de la soberanía energética y de los recursos naturales, construye un modelo neodesarrollista y neoextractivista cuyas características y consecuencias se resumen en la Tabla 3.7.

[122] "Instancia de discusión política y estratégica" para la planificación de los programas y proyectos de la Iirsa, creada en la Tercera Reunión del Consejo de Jefes de Estado de Unasur en Quito en enero de 2009. Cuenta con Comité de Coordinación Técnica (CCT), cuya secretaria la ejerce el Instituto para la Integración de América Latina y el Caribe (Intal) del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (web Iirsa).

Tabla 3.7. Características del neodesarrollismo según Katz, Lamberti y Svampa

- Mayor intervención estatal que retoma la industrialización (en especial, la agroindustria).
- Políticas económicas heterodoxas (en el caso de los gobiernos progresistas).
- Reducción de la brecha tecnológica (imitando al Sudeste Asiático).
- Modelo exportador, con alianzas con el agronegocio.
- Priorizan el manejo del tipo de cambio (para las exportaciones y la inversión extranjera).
- Relativizan el deterioro de los términos de intercambio.
- Se alejan del enfoque centro-periferia.
- Desconocen la persistencia de la inserción dependiente en el sistema-mundo.
- Enfatizan en el desarrollo endógeno (atribuyen el subdesarrollo a causas internas).
- Magnifican las voluntades nacionales.

- Dan centralidad al sector primario exportador y a la estabilidad macroeconómica.
- Refuerzan el papel del Estado en la economía, con la mayor captación de una proporción de la renta extractivista (mayores impuestos, retenciones y regalías más altas).
- Fortalecen el mercado interno.
- Mantienen el apego a la idea del progreso, del crecimiento económico y del productivismo, sin considerar las consecuencias socioambientales.
- Mantienen las críticas a las reformas de mercado y a los gobiernos de inspiración neoliberal.

- Nueva lógica de acumulación basada en el Consenso de los Commodities.
- Patrón de acumulación centrado en la sobreexplotación de recursos naturales (no renovables).
- Ausencia de consenso con las poblaciones.
- Expansión de las fronteras hacia territorios antes considerados como "improductivos".
- Comprende los proyectos de infraestructura de la Iirsa en transporte (hidrovías, puertos, corredores bioceánicos, entre otros), energía (mega represas hidroeléctricas) y comunicaciones.

ALGUNAS CONSECUENCIAS

→ Profundización de la dinámica de la desposesión o despojo de tierras, recursos y territorios.
→ Consolidación del desarrollo extractivista convencional (minerales, hidrocarburos) y establecimiento del neoextractivismo (agronegocios, biocombustibles, minerales pesados, etcétera).
→ Consolidación de un nuevo sistema de dominación.
→ Generación de nuevas formas de dependencia y dominación.
→ Destrucción de la biodiversidad y de ecosistemas estratégicos.
→ Concentración y acaparamiento de tierras, con nuevas dinámicas de desplazamiento.
→ Reconfiguración negativa de vastos territorios (Svampa, 2012: 3).
→ Conflictos sociales, divisiones en la sociedad y criminalización de las resistencias "que sin duda abre un nuevo y peligroso capítulo de violación de los derechos humanos" (Svampa, 2011: 4).
→ Emerge una cartografía de la resistencia (Lamberti, 2010).

Fuente: elaboración propia, con base en Lamberti (2010), Svampa (2012) y Katz (2014).

Desde la apuesta inicial del gobierno ecuatoriano por conservar el petróleo en el subsuelo con la iniciativa ITT-Yasuní y el reconocimiento de los derechos de la naturaleza en la Constitución de 2008, pasando por la economía plural boliviana que en la Constitución de 2009 propone la industrialización de los recursos naturales (artículo 311 II, 3), hasta la propuesta de financiación del crédito del banco de Venezuela, el Buen Vivir es incorporado en el discurso de estos gobiernos para ser interpretado como un "socialismo" neodesarrollista, justificado bajo el supuesto que es necesaria una transición para el cambio de modelo.

En los casos ecuatoriano y boliviano este modelo neodesarrollista se construye sobre la reinterpretación del Buen Vivir-Vivir Bien, liderada por la Secretaría Nacional de Planeación (Senplades) (en Ecuador) y la Vicepresidencia y la Cancillería de Bolivia. De esta manera se crea una mezcla difícil de categorizar, que se concreta en la reinterpretación del Buen Vivir-Vivir Bien como una propuesta de socialismo comunitario o biocéntrico republicano, alejado del *sumak kawsay-suma qamaña* ancestral indígena; pero que se adapta al neodesarrollismo y se justifica como un paso necesario para la transición hacia otro régimen de desarrollo, en un giro conceptual distante de las reivindicaciones de los movimientos sociales y del movimiento indígena (Diagrama 3.6).

3.3.2 Las interpretaciones del Buen Vivir en clave neodesarrollista

Si bien inicialmente el discurso del Buen Vivir-Vivir Bien de los gobiernos "progresistas" de Bolivia y Ecuador mantiene un enfoque cercano a las reivindicaciones de los movimientos sociales, en especial de pueblos indígenas y ecologistas –lo que se plasma sobre todo en el momento de auge de la construcción conceptual y de la refundación de los Estados durante las constituyentes de 2007 y 2008–, con posterioridad a las políticas puestas en marcha por dichos gobiernos se va alejando paulatinamente de estos planteamientos. Ello se traduce en distintos procesos de ruptura y distanciamiento respecto a los postulados fundacionales del *sumak kawsay-suma qamaña y ñande reko,* así como de las organizaciones indígenas y ecologistas críticas. De hecho, muchas de las políticas impulsadas en nombre del Buen Vivir han descansado en un modelo de planificación de inspiración marcadamente neodesarrollista.

En el caso boliviano este giro neodesarrollista evoluciona en el tiempo en los discursos del presidente Evo Morales y el canciller David Choquehuanca, que pasan del compromiso con la reconstrucción del Vivir Bien de los pueblos originarios y la defensa de la Madre Tierra (entre 2006 y 2010[123]), a los planteamientos del socialismo comunitario del vicepresidente Álvaro García Linera (2015), más cercanos a los postulados marxistas del comunitarismo universal que a la idea del *suma qamaña* andino. También en Ecuador se observa este giro en el discurso del presidente Correa, por ejemplo con el cambio de la propuesta inicial de la conservación del petróleo en el Yasuní ITT en 2007 a su retirada en 2013.

En este complejo panorama discursivo de los gobiernos progresistas, se pueden identificar algunos puntos de partida comunes en la interpretación "socialista" del Vivir Bien-Buen Vivir, tales como: (a) el reconocimiento del origen indígena del *sumak kawsay-suma qamaña* y su carácter poscolonial, y (b) la crítica al modelo neoliberal y la consideración del Buen Vivir en el contexto de una transición poscapitalista y poscolonial. Estas dos cuestiones se explican sucintamente a continuación.

a. Reconocimiento del origen indígena del sumak kawsay y el suma qamaña

> ¿De dónde viene la palabra *Pachamama*, de dónde viene el *sumak kawsay* que nos apropiamos y aprendemos de ellos? (De Sousa, 2010c: 150).

Al igual que los posdesarrollistas, el punto de partida para la interpretación del Buen Vivir es su reconocimiento como un aporte de los pueblos indígenas andinos y propuesta epistemológica poscolonial, que implica otra relación del ser humano con la naturaleza e incluye un enfoque comunitario. En el caso de Bolivia se lo menciona como un proceso de descolonización y una "nueva propuesta de desarrollo basada en la concepción del Vivir Bien, propia de las culturas originarias e indígenas…" (Gaceta Oficial, 2007: 8); mientras en Ecuador se recoge como aporte de los pueblos indígenas "desde otras epistemologías y cosmovisiones" (Senplades, 2009: 18).

En Bolivia se lo define directamente como una nueva propuesta de desarrollo (neodesarrollismo), mientras en Ecuador elaboran una interpretación un tanto más sofisticada, pues asocian el Buen Vivir a una búsqueda similar a la idea de la felicidad del hombre urbano, planteada por Aristóteles, en la que la comunidad se refiere a la política, despojando así al *sumak kawsay* de su filosofía esencial como paradigma ancestral andino amazónico:

[123] Con propuestas como la "estrategia de reconstrucción del Vivir Bien para salvar a la Madre Tierra y a la humanidad" y "Los Diez Mandamientos para salvar a la Madre Tierra" (presentadas por el Estado Plurinacional boliviano a través de la Cancillería den 2010).

> Aristóteles en sus reflexiones sobre ética y política se refirió ya al Vivir Bien. Para él, el fin último del ser humano es la felicidad, que se alcanza en una polis feliz. Es decir, la felicidad de todos, que es la felicidad de cada uno, solo se realiza en la comunidad política (Senplades, 2009: 18).

El gobierno ecuatoriano incorpora el Buen Vivir en su discurso desde la elaboración del programa político del partido del presidente Correa, así como su inclusión en el Plan Nacional de Desarrollo y posterior conceptualización en la Constituyente:

> En el Ecuador, el Gobierno de la Revolución Ciudadana, recogiendo los planteamientos de los pueblos andino-amazónicos, plantea la noción del Buen Vivir como el objetivo central de la política pública. Ya en el primer programa de gobierno del Movimiento Alianza PAIS [Patria Altiva y Soberana], presentado en el año 2006 (Alianza PAIS, 2006), se empezó a hablar del Buen Vivir. En el año 2007, la noción del Buen Vivir fue recogida por primera vez en un documento oficial del Estado ecuatoriano: el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 (Senplades, 2007). Con el proceso constituyente de 2007 y 2008, la noción adquirió nuevas dimensiones, se nutrió del enorme debate social generado en Montecristi y pasó a ser el eje vertebrador de la nueva Constitución de la República, aprobada en referéndum por la mayoría del pueblo ecuatoriano… (Senplades, 2013: 19).

Aunque reconocen que existe distancia entre el pensamiento indígena y el occidental – pues señalan que para los pueblos originarios no existe una noción de desarrollo, y reivindican el *sumak kawsay* como un planteamiento epistemológico del sur (Senplades, 2009; De Sousa, 2010b) – asumen su interpretación despojándolo de sus elementos esenciales, como la propia crítica al desarrollo, para darle el enfoque "neodesarrollista" del socialismo renovado del siglo XXI. Así, la interpretación estatal del Vivir Mejor-Buen Vivir desconoce los saberes ancestrales y busca en referentes occidentales para su conceptualización (Oviedo, 2011).

En ambos casos los gobiernos se otorgan la representación de las propuestas de los movimientos sociales; en Ecuador reivindicando al gobierno como el de la Revolución Ciudadana, y en Bolivia proclamándose como el "gobierno de movimientos sociales" (García Linera, 2011: 25). Bajo esta perspectiva, las interpretaciones del socialismo del Buen Vivir o el Vivir Bien comunitario se asumen como legítimas alternativas para la humanidad.

b. Críticas al modelo neoliberal y la transición hacia el socialismo del Buen Vivir

El discurso del socialismo del siglo XXI se basa en la crítica al desarrollo neoliberal y en la necesidad de superar ese modelo por sus nefastas consecuencias. Bajo este enfoque se considera al socialismo del Buen Vivir como una propuesta que cuestiona al "patrón de acumulación hegemónico" del modelo neoliberal, desmonta el colonialismo y se constituye en la vanguardia posneoliberal de un nuevo paradigma de desarrollo (Senplades, 2013: 24; García Linera, 2015; Gaceta Oficial, 2007).

Desde esta perspectiva, con el Vivir Bien se construye un discurso socialista renovado (siglo XXI), que se sustenta en la necesidad de superar al neoliberalismo mediante un puente entre el capitalismo y el "comunitarismo insurgente", que es el socialismo; como lo define el vicepresidente Álvaro García Linera en su discurso de posesión como vicepresidente:

> Para que esta nueva civilización comunal triunfe se requiere un largo y complicado proceso de transición; un puente. Y a ese puente es que llamamos Socialismo (García, L. A., 2015: 3).

En Ecuador el socialismo también se define desde la necesidad de superar al neoliberalismo, que pone en el centro de la regulación social al mercado, para pasar a un "nuevo socialismo democrático", que debe construirse desde "las orientaciones y las necesidades de la ciudadanía" y que se diferencia del socialismo real (Senplades, 2009: 72).

Así se utiliza el Buen Vivir desde un enfoque posneoliberal, que requiere una transición entre la hegemonía capitalista neoliberal (privatizadora, mercantilizadora, concentradora de riqueza, especulativa, depredadora con los seres humanos, los pueblos y la naturaleza), para llegar a otro sistema económico "soberano", que supere las injusticias y desigualdades (Senplades, 2007). De esta manera se recogen los planteamientos críticos de los movimientos sociales con el neoliberalismo, a la vez que se justifica la construcción del nuevo modelo desarrollista.

De Sousa va más allá y plantea que el socialismo del Buen Vivir combina las dos transiciones: la del capitalismo al socialismo y del colonialismo a la descolonización (De Sousa, 2010a: 149); mientras para Borón, el *sumak kawsay* provee el marco conceptual y valorativo para construir una alternativa poscapitalista (Borón, 2012b).

3.3.3 Tratamiento de algunos conceptos básicos

En el caso del neodesarrollismo es complejo identificar las claves conceptuales desde las cuales se reinterpreta el Buen Vivir, pues en su característico pragmatismo, los discursos que aluden al *sumak kawsay* o *suma qamaña* en la práctica están orientados a apoyar políticas heterodoxas que contradicen la ética y la filosofía indígena. No obstante, en este apartado se identifican algunas de las cuestiones más relevantes sobre el enfoque adoptado a la hora de considerar las relaciones con la naturaleza, la perspectiva comunitaria, la territorialidad y la plurinacionalidad.

a. Consideración de la naturaleza

Aunque el punto de partida del discurso del "socialismo del Buen Vivir" es la referencia al pensamiento indígena de respeto y de la armonía en las relaciones del ser humano con la naturaleza, e incluso se acoge el término de *Pachamama* (Madre Tierra) y se alude a la necesidad de realizar un giro biocéntrico, el enfoque de los contenidos programáticos de los gobiernos es antropocéntrico. Desde una interpretación centrada en el ser humano, a la naturaleza se le subordina a la búsqueda de la calidad de vida, mediante un sistema económico que promueve la igualdad vía la redistribución de los beneficios del desarrollo. Así se plantea que el centro del desarrollo es el ser humano y el Buen Vivir se convierte en un objetivo a alcanzar y que permitirá la concreción del "bien-estar" de la población (Larrea, 2008; Ramírez, R., 2010 y 2012; García Linera, 2015).

En este contexto la idea del Buen Vivir-Vivir Bien se centra en la búsqueda de la felicidad del ser humano y el desarrollo de sus capacidades individuales; con lo cual, aunque se mencione a la naturaleza y a la sociedad, el enfoque dista de la consideración de vincularidad de los pueblos indígenas y tampoco corresponde con las interpretaciones de la ecología profunda. Por el contrario, consolida la visión mercantilista de la vida que cuestionaban los movimientos sociales, en especial los indígenas y ecologistas, que apoyan a estos gobiernos que supuestamente apuestan por la búsqueda de alternativas a los modelos desarrollistas y depredadores de naturaleza.

Aunque en los enunciados del Buen Vivir-Vivir Bien ancestral se hable de la profunda relación con la naturaleza, en la práctica se observan distancias en la concreción del desarrollo y la interpretación de dicha relación. En el caso boliviano las contradicciones conceptuales son claras, pues – desde el planteamiento de los principios, valores y fines del Estado – , en la Constitución de 2009 se introduce la idea de impulsar la industrialización de la naturaleza como parte de las estrategias de fortalecimiento y desarrollo de la base productiva del país, aunque

luego se matice con el enfoque de la conservación del medio ambiente[124]. Esto quizás sea una de las "tensiones creativas de la revolución" a las que alude el vicepresidente García Linera (García Linera, 2011).

Sin embargo las tensiones no solo parecen ser creativas, sino también conceptuales, pues en la interpretación del "socialismo comunitario del Vivir Bien", el vicepresidente se remite a los planteamientos de los manuscritos de Marx que, en el contexto de la industrialización de la sociedad europea en el siglo XIX, hablan de la necesidad de "humanizar la naturaleza y naturalizar el ser humano" (García Linera, 2011: 28); con un enfoque válido, pero que no corresponde a la visión ancestral de los pueblos y naciones originarias. De igual manera, las tensiones entre el desarrollismo y el enfoque del Vivir Bien se observan en la Ley Marco de la Madre Tierra (2012), con conceptos antropocéntricos y un sesgo productivista[125] –como la persistencia del enfoque de explotación de los "recursos naturales"–, que profundizan las críticas en torno a la visión extractivista del socialismo comunitario (Ribera, 2012).

Por su parte en el discurso del gobierno en Ecuador, se alude a los avances en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza consagrados en la Constitución y se anuncia la búsqueda de la sostenibilidad ambiental en las estrategias de desarrollo del país. Desde los planteamientos del desarrollo humano se reconoce la dependencia de la economía respecto de la naturaleza y se admite que ésta forma parte de un "sistema mayor, el ecosistema, soporte de la vida como proveedor de recursos y sumidero de desechos" (Falconí, 2005; citado en Senplades, 2013), pero aclarando que es imposible "mantener incólume el patrimonio natural" por el uso de energía y materiales distintos (Senplades, 2013).

No obstante, en otro giro pragmático, el "gobierno nacional se plantea usar el extractivismo para salir del extractivismo" o "sembrar petróleo" para llegar a una etapa pospetrolera", como parte de los planteamientos pragmáticos de una izquierda que apuesta por el desarrollismo para construir el "socialismo del Buen Vivir" (Senplades, 2013: 82). Así, para la transición de la matriz productiva se mantienen las actividades de extracción minera (aunque "con impactos mitigados"), como soporte para la construcción del modelo de sustitución de importaciones y la consolidación de la soberanía energética (Senplades, 2013: 323).

b. Consideración de las relaciones comunitarias

En el caso de la conceptualización sobre las relaciones comunitarias, es aún más complejo identificar los planteamientos articulados al Buen Vivir-Vivir Bien pues, además de las referencias a los postulados indígenas sobre la comunidad (*ayllu*), en sus discursos los gobiernos de Bolivia y Ecuador incorporan algunos planteamientos del socialismo, de la economía crítica e incluso de la crítica al desarrollo convencional. A esta mixtura conceptual se añaden las adaptaciones de la tecnocracia que ha generado sus propias interpretaciones, como

[124] El artículo 9, numeral 6 plantea: "Promover y garantizar el aprovechamiento responsable y planificado de los recursos naturales, e impulsar su industrialización, a través del desarrollo y del fortalecimiento de la base productiva en sus diferentes dimensiones y niveles, así como la conservación del medio ambiente, para el bienestar de las generaciones actuales y futuras".

[125] Por ejemplo, en el artículo 18 se define que: "El Estado Plurinacional de Bolivia creará condiciones para que la distribución de la riqueza generada por los sectores estratégicos de la economía, basados en el aprovechamiento y transformación de los recursos naturales renovables y no renovables" (Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, 15 de octubre de 2012, p. 26).

las del biosocialismo repúblicano (Ramírez, R., 2012), las cuales además han variado en el tiempo según las circunstancias e intereses pragmáticos del régimen[126].

No obstante lo anterior, se puede decir que la propuesta socialista del siglo XXI que interpreta al Buen Vivir en Ecuador construye una idea de comunidad política y económica, como el espacio social de expresión de la felicidad y también de satisfacción de las necesidades humanas (Senplades, 2009; Larrea, 2010; Ramírez, R., 2012). Desde esta perspectiva propone el fomento de valores como la igualdad, la inclusión y la cohesión social, para auspiciar el "espíritu cooperativo y solidario del ser humano" y lograr la construcción de una "comunidad política no estratificada" (Senplades, 2013).

En el caso del "socialismo comunitario" en Bolivia, como una interpretación del vicepresidente García Linera para referirse al Vivir Bien, se acude a la idea marxista de la "comunidad universal" y al mismo tiempo incorpora el concepto del *ayllu* "planetario", para hablar de la "comunitarización universal y total de todas las relaciones humanas y de los humanos con la naturaleza", como aporte del país para el mundo (García Linera, 2015: 3).

Según García Linera, en Bolivia se construye un socialismo comunitario que es otro tipo de capitalismo[127], que mantiene la producción industrial, la tecnología y el mercado, junto con las estructuras comunitarias y agrarias tradicionales que perviven en la sociedad (García Linera, 2010). De modo que para el vicepresidente lo comunitario es parte del proyecto de la izquierda histórica y del comunitarismo marxista, aunque en otra tensión creativa de la revolución esta visión es difiere de los planteamientos del canciller David Choquehuanca, quien se alinea con los postulados de la vida comunitaria indígena de la nación *aymara*, a la cual pertenece.

Respecto al socialismo del Buen Vivir ecuatoriano, se enfatiza en la construcción de la transición hacia otro modelo que requiere el cambio de la matriz productiva y energética, en el que se deben proteger los sectores generadores e intensivos en trabajo y empleo, así como las iniciativas asociativas, de economía social y solidaria. Dicho modelo apunta a la disminución de la "dependencia de los bienes primarios para sostener la economía", mediante estrategias neodesarrollistas de sustitución selectiva de importaciones, inversión pública estratégica (bajo el supuesto de que apoya iniciativas de economía social, solidaria y comunitaria), transferencia tecnológica, formación de capacidades humanas, impulso al sector turístico y el "fortalecimiento de condiciones adecuadas para el ecoturismo comunitario" (Senplades, 2013: 96).

Todo lo anterior sustentado en un Estado que fomenta la democratización de los medios de producción, como condición "para auspiciar la igualdad y la cohesión desde una perspectiva de desarrollo territorial integral, que fomente un sistema económico social y solidario". En este sentido se alude a la economía popular y solidaria (cooperativas, asociativas y comunitarias), aunque se asume que estas iniciativas existen y que el papel del Estado es más regulatorio que promotor (Senplades 2013: 144).

Las interpretaciones socialistas de estos gobiernos apuntan a la definición de un Buen Vivir basado en la "construcción de un nuevo modo de acumulación y redistribución", que elimina la

[126] Por ejemplo, René Ramírez (2012) pasa de incluir la Iniciativa de conservación de los recursos naturales del Yasuni (en 2010), como parte de la transición hacia otro modelo basado en el Buen Vivir a justificar el extractivismo del petróleo para llegar al cambio de matriz productiva y energética.

[127] Según Ospina, en Bolivia el socialismo comunitario es un capitalismo bueno que evoca a la socialdemocracia europea que a mediados del siglo XX abandona las pretensiones anticapitalistas, mientras en Ecuador se construye un capitalismo paternal "nacido de la acción de líderes esclarecidos y cristianos que velan por el bien común" (Ospina, 2011).

desigualdad y la exclusión (Ramírez, R., 2012: 36), retomando los enunciados de la necesaria construcción de economías populares y solidarias que combinen distintos tipos de propiedad y que potencien las capacidades productivas territoriales. Bajo este enfoque, se plantea la necesidad de recuperar el papel del Estado y la reconstrucción de lo público, como proceso necesario para superar la fase neoliberal e iniciar una transición posneoliberal; pero con un régimen mixto en el que convivan distintas formas de propiedad.

Con el enfoque del papel redistributivo del Estado, bajo el argumento de la búsqueda de la cohesión social y basándose en el extractivismo para la "transición", ambos gobiernos distribuyen bonos como programas focalizados para mejorar las condiciones de vida de la población más vulnerable. En Ecuador se distribuyen Bonos de Desarrollo Humano (en 2015 con un subsidio de 50 dólares, cuando el salario mínimo era de 655,20 dólares), y en Bolivia los Bonos de Dignidad (renta para adultos mayores), Juana Azurduy (para madres prenatales o con hijos de hasta 1 año) y Juancito Pinto (incentivo escolar).

En este contexto, los gobiernos progresistas de Bolivia y Ecuador se otorgan la representación de los procesos revolucionarios que permiten los cambios constitucionales que sientan las bases para la construcción de otro modelo de país, cuyo horizonte es el socialismo, aunque con el realismo que permita reconocer la complejidad de los procesos de transición (García Linera, 2011; Senplades, 2013).

c. Consideraciones del territorio y la plurinacionalidad

La visión del territorio se caracteriza por el enfoque técnico y su tratamiento desde la planificación de desarrollo, en el caso ecuatoriano basado en las capacidades de los ecosistemas y en los enunciados de mitigación de impactos ambientales de las actividades productivas (Senplades, 2013); mientras que en Bolivia se relaciona con la visión clásica del ordenamiento territorial, bajo criterios del impulso a la industrialización de la naturaleza (Bolivia, G. O., 2007). De manera que a la noción de territorio se le despoja de la visión de sacralidad y de pertenencia a la que hacen referencia los planteamientos del Buen Vivir-Vivir Bien ancestral.

En este sentido, en el seminario organizado por el Senplades sobre el socialismo y el *sumak kawsay*, Pedro Páez asume el territorio como el espacio en el que se construye la nueva arquitectura financiera regional, "como herramienta del cambio y del Buen Vivir", en donde se juega la construcción de otras lógicas productivas y de construcción de la soberanía (Páez, 2010: 197). Desde esta perspectiva se entiende la integración territorial regional, bajo el discurso contrahegemónico y de recuperación de la soberanía (energética y alimentaria, etcétera), siendo el territorio y la región el núcleo articulador del neodesarrollismo que permite alcanzar el Buen Vivir o el Vivir Bien.

Por su parte, para García Linera, el territorio es el espacio en disputa entre el capitalismo y el nuevo modelo poscapitalista:

> Socialismo es el campo de batalla dentro de cada territorio nacional entre una civilización dominante, el capitalismo aún vigente, aún dominante, pero decadente, enfrentado contra la nueva civilización comunitaria emergente desde los intersticios, desde las grietas y contradicciones del propio capitalismo (García Linera, 2015: 69).

En este contexto en Bolivia se asumen los Complejos Productivos Territoriales como los espacios de aplicación de las clásicas políticas de desarrollo integrado, rural y agropecuario, que se articulan al urbano para lograr el Vivir Bien de las comunidades (Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, 142). Mientras que en Ecuador el lenguaje de la planificación es más cauteloso y correcto respecto al "desarrollo" para el Buen Vivir, aunque en la práctica se

asumen las estrategias de integración regional de la Iirsa y la economía neoextractivista basada en la identificación de proyectos e intervenciones territoriales estratégicas (Senplades, 2013).

Bajo este marco, el socialismo del Buen Vivir del Estado es el principal agente administrador de los recursos naturales, que – bajo un discurso que enfatiza en el ejercicio de la soberanía económica, política y energética, como alternativa a la globalización neoliberal y por tanto del posneoliberalismo – se convierte en antítesis de la autodeterminación de los pueblos, pues termina anteponiendo los intereses de la explotación de "sectores estratégicos" (hidrocarburos, minería, hidroeléctricas y carreteras, etcétera), ante los derechos constitucionales de los indígenas y de las comunidades locales sobre sus territorios. En Ecuador incluso se llega a negar la existencia de los pueblos *Tagaeri* y *Taromenani,* pueblos no contactados y en aislamiento voluntario en el área del Yasuní, para facilitar la incorporación de su territorio en la dinámica extractivista petrolera mediante rondas petroleras.

De la misma manera que se construye el discurso del Buen Vivir armónico con la naturaleza – desde una interpretación occidental, socialista, liberal y neomarxista – , en el caso de la plurinacionalidad se enuncian los preceptos constitucionales y la lucha histórica de los pueblos indígenas por su descolonización, para posteriormente reafirmar los postulados del Estado Nacional Republicano. Así se despoja al Buen Vivir de su contenido crítico y se le captura para convertirlo en un discurso que asume el nacionalismo populista, como la estrategia de unidad y lucha contra la exclusión y la desigualdad; y además se le institucionaliza desde la organización de la participación social, con el argumento de la construcción de una democracia plural, plurinacional e intercultural, y para alcanzar el pluralismo jurídico y político (Senplades, 2009-2013: 25).

Más allá de las conceptualizaciones e interpretaciones de la plurinacionalidad e interculturalidad, la ruptura de estos gobiernos con el movimiento indígena es evidente y deja claro que no ha sido posible la construcción de propuestas incluyentes que logren la unidad en la diversidad. Por el contrario, en Bolivia la Cidob y la Conamaq se distancian del gobierno de Evo Morales desde 2011, cuando se concreta el giro neodesarrollista con la construcción de la carretera del Tipnis y con la puesta en marcha de megaproyectos que vulneran a los territorios indígenas de la Amazonia y de los Andes. Cabe señalar que estas organizaciones se dividen entre las "orgánicas", como se define a las que continúan con una dirigencia independiente del gobierno, y las "funcionales", que cuentan con financiación y el reconocimiento oficial.

En el caso ecuatoriano, es evidente la ruptura del movimiento indígena representado en la Conaie, la Ecuarunari, el pueblo de Sarayaku y parte de la Confeniae. En ambos casos, tanto en Bolivia como en Ecuador, se acusa a los gobiernos de la "usurpación" del *sumak kawsay* y la apropiación del *suma qamaña* (Kowii, 2014; Oviedo, 2011; Ribera, 2012).

3.3.4 Principales autores del neodesarrollismo y el Buen Vivir

La mayor parte de los autores que han aportado análisis y propuestas sobre el Buen Vivir desde una perspectiva neodesarrollista insisten en el discurso anticapitalista y enfatizan en el fortalecimiento del papel redistribuidor del Estado, en la recuperación de conceptos como los bienes comunes y en la resistencia a la globalización (Hidalgo-Capitán y Cubillo, 2014). La mayor parte son socialistas estatistas afines a los gobiernos de Bolivia, Ecuador y Venezuela, que han construido un discurso propio, con propuestas de transición entre el capitalismo y el socialismo del siglo XXI.

Tabla 3.8 Autores del neodesarrollismo y el socialismo del Buen Vivir

Autor(a)	Publicación
Álvaro García Linera. Sociólogo boliviano, académico y político de izquierda, marxista clásico, actual vicepresidente de Bolivia.	• Las tensiones creativas de la revolución: la quinta fase del proceso de cambio (2011) • Nación y mestizaje (2013) • Socialismo comunitario del Vivir Bien (2014) • Socialismo comunitario. Un horizonte de época (2015)
Fander Falconí. Economista ecuatoriano, académico vinculado a la Flacso y político, ideólogo de la "Revolución Ciudadana", exsecretario nacional de Senplades y exministro de Relaciones Exteriores.	• Economía y desarrollo sostenible: matrimonio feliz, o, ¿divorcio anunciado?: el caso de Ecuador (2002) • Asedios a lo imposible: propuestas económicas en construcción (coautoría con A. Acosta, 2005).
René Ramírez. Economista ecuatoriano, fundador y miembro de Alianza País, vinculado a la Flacso, trabajó en la Senplades y en la Secretaría de Educación Nacional.	• Un nuevo pacto de convivencia para el Ecuador: vivir como iguales, queriendo vivir juntos (2009) • La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir (2010) • La felicidad como medida del Buen Vivir en Ecuador (2011).
Pabel Muñoz. Sociólogo ecuatoriano, académico, fue secretario de Senplades y viceministro de Inclusión Económica y Social.	• ¿Cómo caminamos al socialismo del Buen Vivir?: cinco años de Revolución Ciudadana desde el Plan Nacional del Buen Vivir (2012).
Ricardo Patiño. Economista y político ecuatoriano, ideólogo del gobierno de Rafael Correa. Exministro de Economía y Canciller.	• Diferencias entre el socialismo del siglo XX y el socialismo del siglo XXI: la democracia participativa y el nuevo sujeto revolucionario (2010).
Ana María Larrea. Antropóloga ecuatoriana, exasesora en la Asamblea Constituyente, vinculada a la Clacso, Senplades y Alianza País (Comisión de Formación Política).	• Ecuador en busca del Sumak Kawsay y la Plurinacionalidad (2008) • La disputa de sentidos por el Buen Vivir como proceso contrahegemónico (2010) • Buen Vivir como contrahegemonía en la Constitución ecuatoriana (2011)
Senplades. Ecuador. Institución para el Sistema Nacional Descentralizado de Planificación Participativa.	• Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 (2009); Los nuevos retos de América Latina: socialismo y sumak kawsay (2010) • El socialismo del Buen Vivir- Plan Nacional 2013-2017 (2013).

Fuente: elaboración propia con base en las páginas web de Senplades, Alianza País y la Vicepresidencia de Bolivia.

En la Tabla 3.8, se encuentran autores que aportan a la interpretación socialista y neodesarrollista del Buen Vivir, desde la construcción de las propuestas y las políticas de los Estados. Entre ellos se tienen el vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera (2014 y 2015), histórico militante de la izquierda del país; y Katu Arkonada (2010 y 2012), el asesor del Viceministerio de Planificación Estratégica, con sus análisis sobre la transición en Bolivia.

En el caso de Ecuador están los trabajos de los técnicos de Senplades que además son miembros o fundadores de Alianza País, partido del presidente Correa, como Fander Falconí (2002 y 2005), Ana María Larrea (2008, 2010 y 2011), Ricardo Patiño (2010), René Ramírez (2008, 2010 y 2012) y Pabel Muñoz (2012). En este sentido se destaca el papel de la Senplades, como un "*think tank*" del partido de gobierno e instancia impulsora del socialismo del *sumak kawsay*, con seminarios y encuentros con la participación de intelectuales como Atilio Borón, Martha Harnecker, Boaventura de Sousa o François Houtart.

En la confluencia de búsqueda de alternativas desde el socialismo del siglo XXI, de interpretaciones conceptuales y de reacomodos políticos, se tienen textos de intelectuales de tendencias tan diversas como François Houtart, referente del movimiento altermundista, con textos sobre el Buen Vivir como objetivo y camino para otro modelo (2010) y su correspondencia con el Bien Común de la humanidad (2011). También están los aportes de Atilio Borón, en torno a la búsqueda de la nueva izquierda de la vida en plenitud (2011), y la de Sousa Santos, sobre el socialismo del Buen Vivir (2010).

Por otro lado, existen casos como el del actual asambleísta Carlos Viteri, que del indianismo –y de la conceptualización de *sumak kawsay,* como opción de vida distinta a la visión del desarrollo en un trabajo para el Banco Interamericano de Desarrollo–, pasa a ser asambleísta del partido del correísmo que impulsa el "socialismo del Buen Vivir"; aunque ello le signifique el rechazo del pueblo de Sarayaku del cual es originario, pero no representante. También se encuentran los casos contrarios, como el de Fernando Huanacuni, quien se retira de la Cancillería de Bolivia (en 2014), después de ejercer el cargo de Director General Ceremonial; así como otros detractores de los gobiernos progresistas que se retiran de sus cargos para pasar a la oposición y la crítica desde el indigenismo o desde el posdesarrollo.

3.3.5 Síntesis sobre el Buen Vivir "neodesarrollista"

> El Socialismo del Nuevo Milenio solo puede ser democrático, comunitario y del vivir bien. Este es el Horizonte de Época de la sociedad mundial. Y es este socialismo democrático comunitario del Vivir Bien la única esperanza real para una regeneración de los pueblos y de la propia naturaleza (García Linera, 2015: 5 y 6).

Como ha quedado expuesto, existen diversas interpretaciones del Buen Vivir-Vivir Bien en los gobiernos progresistas, como el socialismo comunitario (García Linera, 2015), el socialismo del *sumak kawsay* (Senplades, 2013) y el biosocialismo republicano (Ramírez, R., 2012). Cada uno de estos enfoques ofrece distintos matices discursivos que van desde la lectura marxista hasta las capacidades humanas de Nussbaum y Amartya Sen, pasando por referencias a los pueblos indígenas para "enlazar" las interpretaciones del socialismo del nuevo milenio, como un mantra de difícil comprensión.

No obstante, cabe señalar que el "socialismo del Buen Vivir" no cuestiona al desarrollo ni su base en el crecimiento económico, sino que sitúa el problema en el reparto democrático de sus beneficios para superar la desigualdad, la injusticia social y mejorar la calidad de vida de la ciudadanía (Senplades, 2013; Ramírez, R., 2012). Aunque en el Plan del Buen Vivir ecuatoriano se propone una moratoria para el concepto del desarrollo y se realiza una revisión sobre el origen colonial del mismo, e incluso se recogen algunas ideas feministas de la economía de los cuidados, finalmente se asume un "modelo de desarrollo basado en el Buen Vivir" (Senplades, 2009: 20), que recupere las "capacidades estatales de planificación del desarrollo, de regulación y control de los sectores estratégicos de la economía y de distribución y redistribución de la riqueza social" (Senplades, 2009: 50).

Desde esta perspectiva se propone un nuevo enfoque posneoliberal y neodesarrollista, donde el mercado deja de ser el motor del desarrollo, para pasar a ser un factor de interacción con el Estado, la sociedad y la naturaleza (Larrea, 2008). Además se plantea el desarrollo como necesario para la realización del Buen Vivir, pues sus beneficios se centran en el ser humano, como lo señala Larrea.

> El desarrollo es concebido como una interacción de distintos subsistemas (social, económico, político, cultural, ambiental), que garantizan la realización del "Buen Vivir" (*Sumak Kawsay*) y cuyos beneficios se centran en el ser humano (Larrea, 2008: 1).

Así el Buen Vivir se convierte en un enfoque del desarrollo orientado a la satisfacción de las necesidades básicas de las personas, a través de la redistribución del "poder económico y social" (Borón, 2012b). A esta interpretación se suma el giro conceptual de René Ramírez, quien cuestiona el enfoque del bienestar y propone su "re-significación" al del "bien-estar" de manera que incluya la visión esencial del "ser como parte fundamental de la vida", en una reflexión que se sustenta en una incorrecta traducción del verbo "*to be*", que no corresponde al ser estando del

mundo indígena; y por supuesto, tampoco cuestiona el modelo de desarrollo que genera ese ideal de "bien estar" (Ramírez, F., 2008, 387, citado en Senplades, 2009: 18).

Para René Ramírez, el Buen Vivir es la "base de información" que provee la Constitución de 2008 para sustentar un enfoque del desarrollo que supera la mera visión del tener, para ampliarlo "al 'ser', 'estar', 'hacer' y 'sentir': en el vivir bien, en el vivir a plenitud". Este giro interpretativo se justifica bajo la idea de que se trata de un concepto complejo y en resignificación; por lo que el autor lo define como una versión renovada del enfoque de satisfacción de necesidades básicas y de calidad de vida:

> Podemos aventurarnos a sintetizar qué entendemos por Buen Vivir o *sumak kawsay*: la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad. El Buen Vivir o *sumak kawsay* supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos-colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno –visto como un ser humano-colectivo, universal y particular a la vez– valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a un otro) (Ramírez, R., 2012: 20 y 21).

Por otro lado, se entiende "…por desarrollo el florecimiento del ser humano en la sociedad y la consecución del buen vivir de todos y todas, en paz y en armonía con la naturaleza…" (Ramírez, R., 2010: 128); con una interpretación que acoge la conceptualización de las capacidades humanas, para la construcción del socialismo del Buen Vivir que busca el "bien común y la felicidad individual, alejados de la acumulación y el consumo excesivos" (Senplades, 2013: 24). Además el Buen Vivir "promueve la búsqueda comunitaria y sustentable de la felicidad colectiva", así como la mejora de la calidad de vida (Senplades, 20130: 23).

René Ramírez introduce en su interpretación del Buen Vivir el "Biosocialismo Republicano", que se sustenta en la garantía de los derechos de la naturaleza a través de una "ética biocéntrica", de la eliminación de la desigualdad y la exclusión, con la reivindicación de valores liberales como la "libertad positiva no dominada". Todo ello en un contexto de realización de la vida cívica "republicana", a la par que se construye un Estado y una sociedad "plurinacional, intercultural y no patriarcal" (Ramírez, R., 2012: 27).

Por otra parte, en Bolivia se habla directamente de un desarrollo construido "desde una lógica plurinacional de convivencia civilizatoria", basado en el Vivir Bien como una "expresión cultural que condensa la forma de entender la satisfacción compartida de las necesidades humanas, más allá del ámbito de lo material y económico" (Gaceta Oficial, 2007: 8). A partir de esta conceptualización, que mezcla ideas el pensamiento andino amazónico – como el enfoque holístico, de convivencia con la naturaleza, la complementariedad, etcétera – , con las del desarrollo convencional, se realiza una interpretación técnica del Vivir Bien como un horizonte al que llegar a través del desarrollo convencional, pero con una transición hacia un modelo socialista comunitario y redistributivo.

Este enfoque neodesarrollista del Vivir Bien se recoge con claridad en la introducción del Plan de Desarrollo de Bolivia, en la que pese a aludir a la necesidad de desmontar el modelo primario exportador, se anuncia una redistribución de la riqueza generada por la industrialización de la naturaleza y la soberanía de la propiedad.

> La construcción de un nuevo modelo de desarrollo, de producción y acumulación interna de riqueza, basado en la soberanía de la propiedad y en la industrialización de los recursos naturales para su exportación y uso interno, a la par, debe traducirse en la redistribución de la riqueza nacional obtenida en beneficio de los sectores sociales tradicionalmente excluidos del acceso a los medios productivos y al empleo digno, adecuadamente remunerado y estable, mediante la ampliación y diversificación del aparato productivo en una matriz, la recuperación del mercado interno y la redefinición de nuestro relacionamiento con los mercados internacionales, siempre en beneficio del país (Bolivia, G. O., 2007).

A pesar del reconocimiento de su origen ancestral andino amazónico y de su carácter poscolonial, el Vivir Bien no solo queda relegado a ser una meta del futuro, sino que se le articula con algunos de los puntos de la crítica indígena y del posdesarrollo al desarrollo. Además al incluirse el carácter redistributivo del Estado, se justifica la generación de riqueza a través de las materias primas y, peor aún, se invisibilizan las luchas de los movimientos sociales y de los pueblos originarios, por ejemplo, contra la industrialización y la mercantilización de la naturaleza.

3.4 Conclusiones sobre el Buen Vivir y el postdesarrollo

El *sumak kawsay-suma qamaña* representa un paradigma indígena que, además de expresar una filosofía de vida, constituye una crítica al desarrollo occidental como un modelo universal, homogeneizante y excluyente que se impone sobre sus culturas y territorios. En este sentido, el Buen Vivir-Vivir Bien es una propuesta de la resistencia indígena, que pretende ser una alternativa al desarrollo, para la recuperación de las comunidades humanas y naturales; y de mitigación de problemas como el cambio climático.

Desde esta perspectiva, el *sumak kawsay-suma qamaña* se destaca por su diferencia epistemológica respecto al pensamiento racional y positivista moderno, el cual cuestiona y critica por su carácter colonial y reduccionista. Por ello, interpretar y conceptualizar el Buen Vivir indígena requiere el esfuerzo por descolonizar el pensamiento, de manera que se puedan comprender los planteamientos relacionales (holísticos), sistémicos, comunitarios y de convivencia que lo conforman, así como el carácter de otredad de esta filosofía de vida.

En Occidente también existen corrientes del pensamiento crítico que coinciden con el Buen Vivir-Vivir Bien indígena en los cuestionamientos al desarrollo; tanto por su carácter excluyente de los otros (subdesarrollados), como por sus reiterados fracasos en lograr el bienestar de la humanidad y, por ende, por sus efectos en el maldesarrollo. En esta línea confluyen el mundo indígena y el Occidente crítico que, desde el posdesarrollo y la decolonialidad, buscan alternativas para superar los impactos negativos del desarrollo sobre el planeta y la sociedad; entre los que se encuentran diversas corrientes como el ecofeminismo, el decrecimiento y la ecología profunda, etcétera. Asimismo, el Buen Vivir indígena coincide con la crítica al modelo neoliberal, con la que se identifican los movimientos sociales y otras corrientes que apoyan los procesos emancipatorios de finales del siglo XX en Latinoamérica y que han sido relevantes en los cambios de los gobiernos que conforman una izquierda renovada en la región.

En este contexto, puede afirmarse que el Buen Vivir se ha insertado en los debates sobre el desarrollo y se considera un paradigma alternativo para el posdesarrollo, aunque en algunas de sus interpretaciones se corre el riesgo de despojarlo de aspectos esenciales de la propuesta indígena originaria, como por ejemplo su carácter espiritual, de sensibilidad e inclusión de la emocionalidad, al analizarlo desde la razón pura y otros parámetros que justamente cuestiona el paradigma indígena. Por eso, aunque en algunos discursos contemporáneos se incorpore el Buen Vivir y se reconozca su origen en las propuestas de los pueblos originarios, en la práctica

buena parte de los intérpretes lo conceptualizan desde los referentes occidentales del positivismo cartesiano e incluso lo descalifican por sus planteamientos espirituales, al considerarlos "*New Age*", o por la ausencia de indicadores objetivos (económicos) y la referencia a indicadores subjetivos.

Además la diversidad de interpretaciones del Buen Vivir genera verdaderos laberintos conceptuales (Vanhulst, 2015), collages y debates (Hidalgo-Capitán y Cubillo, 2014); que complican su comprensión y, peor aún, corren el riesgo de desvirtuar sus contenidos al despojarlo de su episteme ancestral para 'racionalizarlo', negando su otredad y por ende colonizándolo.

Tal es el caso de la interpretación del socialismo del Buen Vivir que, a pesar de tener un origen común en cuanto a la emergencia de la protesta y la renovación de los discursos de la nueva izquierda, tiene grandes divergencias y contradicciones con los principios ancestrales indígenas, como por ejemplo en la relación con la naturaleza y la definición de la comunidad, entre muchas otras. Desde el socialismo del siglo XXI se elabora una interpretación del Buen Vivir como una propuesta poscapitalista y posneoliberal que requiere una transición que justifica el neodesarrollismo; con lo cual, además de descontextualizar aquella filosofía de vida, se mezclan conceptos inexistentes en el mundo andino (ejemplo, desarrollo) y se intenta colonizar al Buen Vivir con enfoques eurocéntricos, que lo desvirtúan al terminar centrados en el ser humano, siendo una propuesta más para mejorar su calidad de vida, desde una reinterpretación occidental del bienestar, alejada de la naturaleza y dependiente de un Estado redistributivo.

Así la "nueva izquierda" de los gobiernos progresistas repite la historia de negación de la otredad de los pueblos indígenas campesinos, al interpretarlos desconociendo sus epistemologías y querer asimilarlos a la condición de "masa", como en el caso de Ecuador, donde desde el discurso del poder se interpela al movimiento indígena a "ganar en las urnas", como única forma de exigibilidad de los derechos ya ganados en la Constitución. De manera que existe una apropiación del Buen Vivir indígena y de las luchas de los movimientos sociales que interpelan las políticas neoliberales de finales del siglo XX y hacen posibles los cambios políticos de la primera década del siglo XXI.

En síntesis, se pueden ubicar distintas corrientes de interpretación del Buen Vivir que varían, desde las más apegadas a las tradiciones andinas (indianismo, pachamamismo), pasando por las las posdesarrollistas en las que confluyen búsquedas de alternativas al crecimiento económico para el cambio de paradigma, hasta las que visten el término para justificar el neodesarrollismo.

Llama la atención que en la mayoría de interpretaciones del Buen Vivir, desaparecen los análisis desde la espiritualidad, la plurinacionalidad, la visión holística y la autodeterminación, pues no se realiza una deconstrucción del pensamiento colonial occidental, para una real emancipación o descolonización epistemológica. Por el contrario, la reinterpretación del Buen Vivir se efectúa desde la tradición antropocéntrica que, a pesar de reconocer la necesidad del giro biocéntrico y de incorporar a la naturaleza en sus visiones, sigue ubicando al ser humano en el centro de sus propuestas. Es decir, no hay un cambio en el punto de partida que permita otro de llegada. Esto quizás explique las confusiones en torno al Buen Vivir que ponen en riesgo su validez y, sobre todo, la capacidad de generación de alternativas en un contexto cada vez más crítico para los pueblos indígenas, campesinos, mujeres y mundos en resistencia, que están cada vez más amenazados por el *boom* de las materias primas del siglo XXI.

Por ello existen riesgos para el Buen Vivir, como su absorción en los discursos oficiales, tanto de la nueva izquierda como del desarrollo, que intentan asimilarlo para ocultar o justificar las agendas de despojo que persisten en la región. Así, en la incorporación del Buen Vivir a los discursos de los gobiernos progresistas neodesarrollistas, no solo se le sustrae de sus fundamentos epistémicos, sino que se le considera inviable para la administración (única instancia redistribuidora de la riqueza); a partir de lo cual se descalifican las luchas de los movimientos sociales y de las organizaciones indígenas (por ejemplo, como los "ecologistas infantiles").

De esta manera se configura un complejo panorama político, dado que el Buen Vivir estatal puede considerarse una experiencia "fallida"; lo que significa un retroceso en relación con los enormes avances logrados hasta 2009 en la región y un fuerte golpe para procesos de resistencia concretos desde el mundo indígena andino amazónico.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que en el Buen Vivir no existen recetas únicas, lo que puede complicar su definición y comprensión, pues nos hemos acostumbrado a las fórmulas del desarrollo y el progreso que trazan una ruta a seguir (Plan Marshall y Consenso de Washington, entre otros). Quizás esto explica que para la conceptualización del Buen Vivir se acuda a su opuesto (mal vivir) para la definición.

En términos del debate sobre el desarrollo, no es sencillo establecer los límites entre los autores que se posicionan en el posdesarrollo, respecto a los que proponen búsquedas alternativas dentro del mismo (el desarrollo). Tampoco es fácil trazar una línea divisoria entre la intelectualidad que respalda los planteamientos emancipadores y contrahegemónicos de los discursos neodesarrollistas, respecto a los críticos de los impactos del neoextractivismo que llevan a cabo (como el altermundista François Houtart y Boaventura de Sousa).

Desde esta perspectiva surge un nuevo factor en los debates conceptuales en torno al papel de los gobiernos progresistas en el desarrollo en Latinoamérica, y es la división e incluso la polarización entre los diversos planteamientos de los autores del pensamiento crítico que se posicionan a favor o como críticos de dichos proyectos políticos y económicos.

De otro lado, en las construcciones académicas se avanza en la inserción del Buen Vivir como nuevo referente, aunque existe distancia con los procesos locales (urbanos, campesinos y neocampesinos) que, en ámbitos del norte y del sur, construyen un nuevo paradigma, con experiencias tales como la creación de las cooperativas integrales[128], la creación de monedas sociales[129], las iniciativas en Transición[130], el repoblamiento de pueblos abandonados, la

[128] Ejemplo de estas iniciativas es la Cooperativa Integral Catalana, que surge en 2010 en el contexto de la construcción de alternativas a la crisis del sistema y como alternativa de "contrapoder desde la base", de manera que se sustenta en la autoorganización y la democracia directa. Como cooperativa practica la autogestión económica y política basada en la participación igualitaria de sus miembros, y se define integral, porque articula los elementos básicos de una economía (producción, consumo, financiación y moneda propia) y todos los sectores de actividad necesarios para vivir (alimentación, vivienda, salud, educación, energía, transporte). Es una propuesta de transición hacia otro modelo de vida, basada en la organización asamblearia y el trabajo en red; con una moneda propia denominada "Eco", un sistema sanitario autogestionado, una red educativa y una oficina de vivienda, entre otros.

[129] Son monedas alternativas al dinero que funcionan en el ámbito local y son sistemas de intercambio de productos, servicios o conocimientos que reconocen recursos poco valorados por la economía formal, como el trabajo doméstico, los cuidados o el reciclaje de bienes. En España en el 2013 se identificaron setenta monedas sociales, entre ellas se destacan el "Puma" en Sevilla o la asociada a la Cooperativa Integral Catalana, con 1200 usuarios.

revitalización de iniciativas de permacultura, bioconstrucción y agroecología, etcétera; y muchos otros procesos surgidos como respuesta a las crisis. En el caso europeo, muchas de estas propuestas han sido visibilizadas o impulsadas por movimientos sociales, como el 15M en España, en un fenómeno similar al vivido en Suramérica durante la crisis posneoliberal.

En este marco se ubica la búsqueda de diversos autores de nuevos referentes interpretativos, como las nuevas ciencias (cuánticas) o la construcción de una postacademia, tal y como lo plantea Magdalena León, que permita asumir otros referentes conceptuales e incorpore propuestas sentipensantes y de investigación-acción-participativa, que faciliten la formulación de propuestas decoloniales acordes con los retos paradigmáticos que plantea el siglo XXI. No obstante, también existen avances aún no suficientemente visibilizados para la comprensión del Buen Vivir, como los trabajos que plantean aproximaciones a las ciencias holísticas y cuánticas, como el de Elbers (2013) y Medina (2006), que intentan superar los límites del pensamiento cartesiano que aún rigen a la ciencia y la academia formal.

[130] El Movimiento de Transición es una respuesta colectiva y organizada de personas que responden a los desafíos de las crisis mundiales (pico del petróleo, el cambio climático y la crisis económica), con iniciativas en sus comunidades (barrios, pueblos, vecindarios, ciudades, etcétera) para aumentar la capacidad de supervivencia y bienestar. Se organizan en sistemas asamblearios y autogestionados; realizan encuentros estatales y regionales europeos para compartir experiencias.



Amaru, la Serpiente Alada

Emerge del *Uku Pacha*, mundo de abajo y de adentro. Se desplaza entre mundos con la fuerza telúrica de la tierra y la sabiduría ancestral del cosmos.

Despierta la memoria profunda, la conexión con el origen y la sabiduría oculta. Enraíza con la tierra, fluye con el tiempo de gestación y escucha la vida que brota.

Capítulo 4. El Buen Vivir en sus propuestas prácticas: caso de Ecuador

En este capítulo se estudia el caso de Ecuador como referente en la aplicación del Buen Vivir como un paradigma alternativo al posneoliberalismo y el desarrollo, desde la construcción de la sociedad y el Estado. Para ello se parte de un breve repaso de los modelos de desarrollo aplicados en el país y de algunos procesos revolucionarios que inciden en la construcción de una sociedad crítica, que en el siglo XXI confluye en la "Revolución Ciudadana", la creación del Movimiento Alianza PAIS (Patria Altiva Í Soberana), y en la elección de Rafael Correa como presidente.

En la segunda parte se plantea el proceso de "refundación" del Estado, con la instalación de la Asamblea Constituyente (2007-2008) y la aprobación de la Constitución Política de 2008, en la que se incluyen y reconocen los derechos del Buen Vivir, los derechos de la naturaleza y los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas; además se abordan los regímenes del Buen Vivir y del Desarrollo, así como las posibles dicotomías en estos conceptos constitucionales.

En el tercer apartado se hace referencia a los Planes Nacionales de Desarrollo y del Buen Vivir, formulados durante el gobierno del presidente Rafael Correa, para seguir la evolución de las ideas del Desarrollo y del Buen Vivir, desde un enfoque crítico que permita identificar los alcances de la transición que devela una real orientación hacia el neodesarrollismo.

En la cuarta parte se examina el giro neodesarrollista de la Revolución Ciudadana, hacia un modelo que responde a los lineamientos trazados en el ámbito regional de la integración suramericana, a través de la Iirsa, se abordan las reformas institucionales y normativas que sientan las bases para el cambio de matriz productiva, se identifican los avances en la consolidación de la economía neoextractivista, y se sistematiza el paulatino proceso de criminalización de la protesta como nueva forma de "control social" y de dominación política.

En el quinto apartado se indagan los procesos de resistencia de la sociedad, con cuatro casos de conflictos generados por el uso extractivista del territorio y que ponen en evidencia las profundas diferencias existentes entre el *sumak kawsay* comunitario con el del discurso gubernamental. Así se tratan diversos tipos de la resistencia y de práctica del Buen Vivir, con los casos de la histórica lucha del pueblo indígena *kichwa* de Sarayaku; de la resistencia indígena y campesina en *Kimsakocha;* la resistencia mixta de Intag; y la causa ecologista, universitaria y urbana de YASunidos, en nombre de los pueblos en aislamiento voluntario.

4.1 Antecedentes

Inicialmente se realiza un breve recorrido por la historia de Ecuador, desde su fundación como Estado Nación en el siglo XIX, pasando por revoluciones internas y la constante búsqueda del desarrollo durante el siglo XX, hasta las protestas ciudadanas que derivan en la creación del Movimiento Alianza País y el triunfo electoral de Rafael Correa, con el inicio del gobierno de la Revolución Ciudadana, en el siglo XXI.

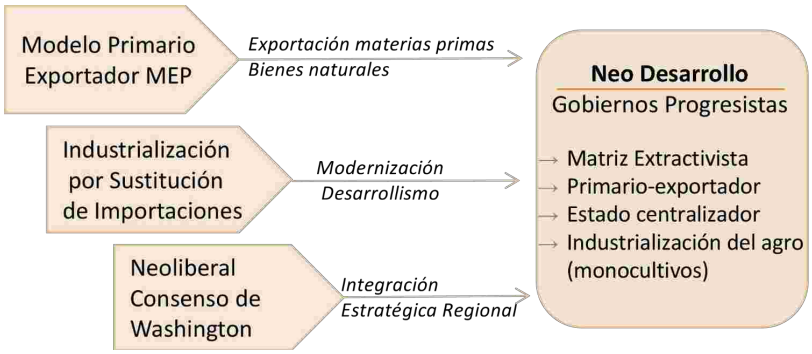
4.1.1 Revoluciones y búsquedas del desarrollo en Ecuador

La historia de Ecuador es similar a la del resto de Latinoamérica, desde el despojo de los pueblos indígenas de sus territorios y riquezas naturales en un ciclo iniciado durante la "Conquista" y que aún no concluye. Desde las luchas independentistas se conforman las élites que controlan el poder, definen el sistema sociopolítico y económico, y determinan la configuración de un Estado Nación con un modelo hacendatario basado en la exportación de materias primas y en la concentración de la riqueza, con tierras principalmente.

Desde la fundación de la República del Ecuador (1830) se ha repetido la historia de la búsqueda de la emancipación vía procesos revolucionarios, con dos hitos en los siglos XIX y el XX, que propugnan por la creación de una nación autónoma y un modelo de desarrollo orientado a la redistribución de la riqueza y la nacionalización de los recursos naturales. Las revoluciones "Alfarista[131]" (1895) y la "Juliana"[132] (1925) se enfrentan a los partidos políticos de los terratenientes de la costa y la sierra del país, en intentos frustrados por desconcentrar el poder; siendo referentes contemporáneos de procesos revolucionarios como la Constitución de 2008[133].

Aunque las dos revoluciones fracasan en su intento por fortalecer gobiernos alternativos a los de la élite[134], sientan las bases para la construcción de discursos nacionalistas y populistas, así como de aplicación de modelos de desarrollo endógeno del país. A partir de estos intentos frustrados, la democracia ecuatoriana estaría signada por la búsqueda del desarrollo (Diagrama 4.1), en un contexto de inestabilidad política y continuas crisis económicas, agudizadas en la última década del siglo XX e inicios del XXI.

Diagrama 4.1 Modelos de Desarrollo en Ecuador hasta 2006



Fuente: elaboración propia con base en Senplades (2007) y Rodríguez (2008).

Aunque se intenta la industrialización del país con el modelo cepalino de la sustitución de importaciones, la economía y el desarrollo se han basado en la exportación de materias primas como la principal fuente de ingresos para el Estado y de inserción en el sistema mundo desde la condición de periferia. En este sentido, lo más destacado del periodo modernizador es el populismo de los gobiernos de Velasco Ibarra[135], que rompe con la hegemonía de los partidos, e

[131] Liderada por Eloy Alfaro, impulsa la ruptura del concordato con la Iglesia Católica, promueve la educación laica y gratuita, la igualdad para las mujeres, indígenas, mestizos y negros. Ecuador es pionero en aprobar las leyes laicas como la del matrimonio civil, el divorcio y la libertad de cultos. Con un enfoque liberal y progresista, la revolución promueve la desconcentración de la propiedad y del poder de las élites, terratenientes de la sierra y comerciales y bancarias de la costa. Profundiza la democracia con el sufragio universal, impulsa la construcción del ferrocarril para el desarrollo nacional e integración de las provincias; reparte grandes extensiones de tierras, la mayor parte del clero, nacionaliza la banca y defiende la soberanía nacional (Ayala, 1988).

[132] La revolución Juliana sienta las bases para la intervención estatal, con políticas públicas interventoras, la modernización del Estado y una legislación social que permite arbitrar los conflictos laborales urbanos y rurales. Se creó el Banco Central del Ecuador, la Superintendencia de Bancos, el Banco Hipotecario, la Contraloría General, la Caja de Pensiones y otras entidades de administración pública (Ayala, 1988).

[133] Por ello se construyó la Ciudad Alfaro, en Montecristi (municipio costero), lugar de nacimiento del prócer, para la puesta en marcha de la Asamblea Constituyente y redacción de la nueva Constitución.

[134] La Alfarista con el asesinato del prócer por una conspiración para cortar los avances revolucionarios; y la Juliana por agotamiento del proyecto, ante presiones de los poderes económicos y la crisis económica.

[135] Fue cinco veces presidente entre 1934 y1972, hasta la instalación de los gobiernos militares (Gobierno Nacionalista y Revolucionario, 1973-1976; Triunvirato Militar, 1976-1979) (Cueva, 1970).

influencia con sus ideas al país durante cuatro décadas. Asimismo, es reseñable la continuidad nacionalista de los gobiernos militares entre 1973 y 1979 (Cueva, 1970).

4.1.2 Modelo neoliberal, inestabilidad política y protesta social

En la década de 1980 empieza el periodo neoliberal, con el paso del modelo centrado en la intervención estatal hacia la apertura y liberalización de la economía, como esquema para el crecimiento del país (Diagrama 4.1). Así, a la incompleta prioridad industrializadora del modelo de Industrialización por la Sustitución de Importaciones (ISI) le sigue el retorno al modelo primario exportador, el desmantelamiento del Estado regulador y la planificación centralizada (Senplades, 2007).

Al igual que en Latinoamérica, para superar la crisis de la deuda se aplican las reformas económicas y de ajuste estructural impulsadas por la banca internacional (Banco Mundial, BM; Banco Interamericano de Desarrollo, BID; Corporación Andina de Fomento, CAF; y Fondo Monetario Internacional, FMI), que se consolidan en los años 1990 con las recetas del Consenso de Washington. En particular, el FMI incide en la economía mediante la firma de Cartas de Intención, con medidas de ajuste para el pago de la deuda externa, tales como: reducir el papel del Estado, facilitar la privatización de empresas y recursos estratégicos del país y transferirlos al sector privado, y abrir el mercado a los intereses financieros y comerciales. Ecuador firma la primera Carta de Intención con el FMI en la década de 1980 (1983) y después otras trece más, hasta el año 2003, como se resume en la Tabla 4.1.

Tabla 4.1 Ajustes a las Cartas de Intención con el FMI en Ecuador

Gobierno Fecha de ajuste	Principales ajustes
Oswaldo Hurtado marzo de 1983. abril de 1984.	• Minidevaluaciones. Devaluación del 254 %. Aumento de precios de la gasolina del 100 %. • Sucretización (el Banco Central del Ecuador asume las deudas públicas y privadas, además contrata créditos en el exterior para liquidar los pagarés).
León Febres Cordero enero de 1985. julio de 1986. diciembre de 1987.	• Sucretización. Liberalización de tasas de interés y tipo de cambio. Desincautación de las divisas del Banco Central del Ecuador (BCE). Divisas de petróleo para el pago de deuda externa. Incremento de la deuda externa en 2.150 millones de dólares. • Aumento del precio de las gasolinas en 200 %. • Incremento de las tarifas eléctricas. Aumento del IVA. Devaluación del 331 %
Rodrigo Borja agosto de 1989. febrero de 1990. diciembre de 1991.	• Devaluación del 260 %. • Aumento en precio de las gasolinas en un 1.522%. • Aumento de tarifas de energía (45 %); nuevo Impuesto a Consumos Especiales. • Modernización, apertura y flexibilización laboral.
Sixto Durán Ballén marzo de 1993.	• Devaluación de la moneda en 197 %. Elevación de precios de las gasolinas (159 %); políticas y medidas de modernización y apertura.
Gustavo Noboa abril de 2000. mayo de 2001.	• Aumento en precios de las gasolinas; incremento en el precio del gas; aumento de la carga tributaria, propuesta de IVA al 14 %. • Privatizaciones de compañías de electricidad y telecomunicaciones. • Inflación anual promedio del 30 %. Inflación anual promedio del 25,8 %; crecimiento económico del 4 % y déficit fiscal del 0,3 %. Metas que no pudieron cumplir.
Lucio Gutiérrez marzo de 2003.	• Precondiciones bancario-financieras a favor de poderosos grupos. • Aumento de los precios de los combustibles y de las tarifas eléctricas. • Aprobación de leyes para consolidar el esquema neoliberal.

Fuente: Con base en la Comisión Especial de Investigación de la Deuda Externa (Ceidex) (2008).

Estos procesos de endeudamiento y aplicación de medidas neoliberales son gestionados por el poder en manos de los principales grupos económicos, en un escenario de pugna entre las élites que, de forma paralela al aumento de la capacidad de resistencia social liderada por el movimiento indígena, concluyen con la destitución de tres presidentes y el establecimiento de gobiernos de transición. Entre 1997 y 2000 se suceden cinco gobiernos, uno por año; dos

presidentes son destituidos y huyen del país para eludir juicios por corrupción, y el país vive una fase de ingobernabilidad que se extiende hasta 2007 (Tabla 4.2).

Tabla 4.2 Presidentes y Gobiernos del Ecuador, 1996-2007

Presidente / Período	Ideología o Partido	Notas
Abdalá Bucaram Agosto 1996 - febrero 1997	Derecha populista / Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE)	43.º Presidente Constitucional. Derrocado.
Rosalía Arteaga Febrero 1997	Vicepresidenta de Bucaram. Centroizquierda Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA)	Encargada del poder por tres días. No fue reconocida plenamente por el Congreso como presidenta constitucional.
Fabián Alarcón Febrero 1997 - agosto 1998	Derecha / Frente Radical Alfarista	Presidente interino designado por el Congreso. Gobernó dieciocho meses.
Jamil Mahuad Agosto 1998 - enero 2000	Centroderecha / Democracia Popular	44.º Presidente Constitucional. Derrocado.
Junta Gubernamental de Salvación Nacional 21 de enero de 2000	Coronel Lucio Gutiérrez (Militar) Carlos Antonio Vargas (indígena) Carlos Solórzano (Centroizquierda)	Junta creada durante la toma del poder. Duró un día y no se consolidó como gobierno efectivo.
Gustavo Noboa Enero 2000 - enero 2003	Vicepresidente de Mahuad. Centroderecha / Independiente	45.º Presidente Constitucional. Asume como vicepresidente tras la destitución.
Lucio Gutiérrez Enero 2003 - abril 2005	Derecha / Partido Sociedad Patriótica	46.º Presidente Constitucional. Derrocado.
Alfredo Palacio Abril 2005 - enero 2007	Centro / Independiente	47.º Presidente Constitucional. Asume como vicepresidente tras la destitución.
Rafael Correa Enero 2007 - mayo 2017	Izquierda progresista / Alianza PAIS	48.º Presidente Constitucional, electo en 2006 y reelegido en 2009 y 2013.

Fuente: actualizado con base en Rodríguez (2008).

La crisis del sistema financiero pone en evidencia la relación entre los grupos económicos y el poder en el país, por la laxitud normativa y la complicidad de las autoridades de control que permiten préstamos vinculados de la banca privada, el uso indebido de los depósitos de los ciudadanos y carteras vencidas; todo ello a favor de los grupos dueños de los bancos. A finales de 1999 se vive el momento más agudo de la crisis, con el decreto de un feriado bancario y el congelamiento de los depósitos, que culmina con la fuga de los banqueros con el capital de los ahorristas (Senplades, 2007).

Como salida a la crisis, el gobierno anuncia la suspensión de la deuda Brady[136], establecida en 1994; posterga la firma de la carta de intención con el FMI y continúa la emisión monetaria. En enero de 2000 se anuncia la dolarización como fórmula para la estabilización económica del país, y se inicia otra ronda de negociaciones con el Club de París. Para entonces la deuda representa más del 40 % del presupuesto general del Estado (promedio sostenido entre 1995 y 2000) (Acosta, 2002).

Durante los años 1990 se produce un importante retroceso económico, registrándose un promedio nulo en la tasa de crecimiento anual per cápita y la caída de la producción económica por habitante a finales de la década, a niveles similares a los de 1973 (Senplades, 2007). En 1999, el PIB por habitante se reduce casi en un 32 %, al desplomarse de 1619 a 1109 dólares; la pobreza y la desigualdad se incrementan vertiginosamente entre 1995 y 2000, con el empobrecimiento más acelerado en la historia de América Latina: el número de pobres crece de

[136] Es el mecanismo de reducción de la deuda latinoamericana impulsado por Nicholas Brady, Secretario del Tesoro de los Estados Unidos durante el gobierno de Ronald Reagan.

3,9 a 9,1 millones (pasa del 34 % al 71 %) y la pobreza extrema se duplica al pasar de 2,1 a 4,5 millones de personas (con un salto relativo del 12 % al 31 %) (Acosta, 2002).

En estas condiciones se produce un proceso de emigración masiva de ecuatorianos: el promedio de salidas del país aumenta de 5000 al año en 1994 a 7000 por mes en el año 2000. Así, entre 1999 y 2000, más del 10 % de la Población Económicamente Activa (PEA) sale del país (700.000 a 800.000 personas) (Acosta, 2002). En términos generales, en los primeros años del siglo XXI, la emigración significa la salida de más de 1,5 millones de ecuatorianos, de los 12 millones del total de la población. Por otro lado, pese al endeudamiento, a las remesas de los emigrantes[137] y los altos precios del petróleo que sostienen la dolarización, la economía pierde la competitividad de la producción local; con la caída de las exportaciones y el aumento de las importaciones, mientras los impactos de la crisis financiera debilitan la frágil gobernabilidad del país (Acosta, 2002; Senplades, 2007).

En este contexto se consolida el movimiento indígena, como un actor político al que se suman los sectores populares rurales organizados, estudiantes, profesores, ecologistas y trabajadores urbanos que en los años 1980 han realizado paros (Dávalos, 2014). En el año 2000 se inicia una nueva fase de movilizaciones sociales lideradas por la Conaie, con el derrocamiento del presidente Jamil Mahuad, quien es sustituido transitoriamente por un triunvirato –conformado por Antonio Vargas (presidente de la Conaie), el coronel Lucio Gutiérrez (reemplazado después por el general Mendoza) y Carlos Solórzano (jurista guayaquileño)–, hasta el nombramiento por parte del Congreso de Gustavo Noboa (Tabla 4.2).

Tras otro periodo de políticas neoliberales (Tabla 4.1), en 2003 es elegido Lucio Gutiérrez de Sociedad Patriótica, en alianza con Pachacutik, partido político del movimiento indígena; no obstante, el acuerdo dura pocos meses por el incumplimiento de lo pactado y el movimiento indígena retorna debilitado a la oposición. Luego de un periodo marcado por la subordinación a las políticas del FMI y al gobierno de los Estados Unidos, de corrupción y cooptación de la justicia y del Legislativo, y de una pretendida alianza con el expresidente Bucaram, en marzo de 2005 se desata la indignación popular con un proceso de movilización ciudadana inédito, con el "movimiento de los *forajidos"*[138], que culmina con la salida de Gutiérrez del gobierno y siembra la semilla de lo que después se denominaría la "Revolución Ciudadana". En abril de 2005, el Congreso destituye al presidente Gutiérrez y nombra en el cargo al vicepresidente Palacios (Tabla 4.2).

Durante la transición del gobierno de Palacio se recompone la frágil institucionalidad del país y entre los miembros de su gabinete, nombra como ministro de Economía y Finanzas al economista Rafael Correa, consultor guayaquileño vinculado a la academia y asesor de Palacio en la vicepresidencia, quien se destaca por su discurso crítico sobre el neoliberalismo. El paso por el ministerio lanza a Correa a la política y potencia su figura como candidato a la presidencia, por los planteamientos anti Tratado de Libre Comercio (TLC) y los fuertes cuestionamientos a las

[137] En 2000 las remesas de los emigrantes fueron superiores a las exportaciones sumadas de banano, camarón, café y cacao, alcanzando un total de 1364 millones de dólares. En 2001 superan las inversiones petroleras, con envíos de 1430 millones de dólares (Acosta, 2002).

[138] El presidente Gutiérrez califica como "forajidos" a los ciudadanos por protestar frente a su casa familiar durante una convocatoria espontánea de rechazo al gobierno. La respuesta de la ciudadanía es la autoidentificación como "forajidos", en una radio alternativa que abre los micrófonos al público (La Luna); destando innovadoras protestas convocadas en vivo por los mismos radioescuchas. Varios de los elementos de protesta son retomados por Rafael Correa en su campaña presidencial, como símbolo de rechazo a la corrupción.

condiciones crediticias de la banca multilateral (BM y FMI). En 2006, Correa es electo Presidente Constitucional del Ecuador y en su discurso de posesión en enero de 2007, anuncia el fin de la "larga noche neoliberal" en el país.

4.1.3 Revolución Ciudadana y el Movimiento Alianza PAIS

La movilización de la clase media quiteña que protesta sistemáticamente durante el mes de abril de 2005, en contra de la clase política bajo el grito *"que se vayan todos",* representa un ejercicio de la ciudadanía que exige cambios sustanciales en la democracia y en el manejo del Estado; así como la erradicación de las prácticas clientelistas, nepotistas y corruptas que caracterizan a los gobiernos del país desde la constitución de la República.

En un proceso inédito en un país "acostumbrado" a la destitución de presidentes, la clase media comprende la capacidad de presión de la protesta social, en un contexto en el que el movimiento indígena se encuentra debilitado luego de su participación fallida en el gobierno. Así surge un nuevo fenómeno de expresión política que, en términos generales, se caracteriza por la independencia de los partidos y la ruptura con la clase política (se acuña el término "partidocracia" para definirlos); la innovación de lenguajes y formas de protesta de carácter pacífico; y la creación de espacios de discusión y organización, a través de asambleas ciudadanas que elaboran propuestas locales, por ejemplo en los barrios.

El movimiento de los forajidos se transforma en la plataforma de la Revolución Ciudadana, sobre la cual se construye el movimiento político que hace viable la candidatura de Rafael Correa a la presidencia. Las bases de dicha plataforma, incorporadas posteriormente en el discurso de Correa, son:

- La reafirmación del ejercicio de la ciudadanía y de la democracia participativa, como mecanismos válidos para el cambio político.
- La participación de sectores de la academia y ONG, que posteriormente se integran a la propuesta de cambio del gobierno de Correa.
- Emergencia de nuevos actores sociales interesados en la transformación social y política del país (Senplades, 2007).

Con ello se consolida un discurso de profundización de la democracia y de la ciudadanía, como vías para la formación de un nuevo gobierno independiente y autónomo respecto a los intereses de la partidocracia, los grupos económicos, la banca multilateral y la influencia de la política exterior de Estados Unidos. A efectos de una mejor comprensión de esta etapa, a continuación se distinguen dos planos de la misma: por un lado, el proceso que da origen al Movimiento Alianza PAIS y a la candidatura de Correa a la presidencia; y, por otro, las características o ejes más relevantes de la Revolución Ciudadana.

a. Candidatura de Rafael Correa y del Movimiento Alianza PAÍS

La breve gestión de Correa en el Ministerio de Finanzas (abril a agosto de 2005) está marcada por sus críticas a las injerencias de los organismos multilaterales en las políticas económicas del país y por sus intentos por disminuir la dependencia de los préstamos del FMI y el BM, así como de aumentar la inversión social; además de sus acercamientos al gobierno de Chávez en Venezuela, con propuestas como la colocación de bonos del Estado en ese país. Aunque las condiciones adversas para la modificación de las políticas económicas precipitan la renuncia de Correa al ministerio, su discurso lo posiciona ante las organizaciones sociales, el sector público y los sindicatos (*El Universo*, 2005). La popularidad de Correa sube casi 20 puntos por encima del propio presidente (38,1 %), llegando al 57,4 %, (Ildis-FES y Flacso, 2006).

Con un discurso antineoliberal, cercano al movimiento indígena y a las organizaciones sociales, y con una hoja de vida que lo presentaba como un profesional independiente y conocedor de la realidad del país[139], se potencia su candidatura a la presidencia. Rafael Correa surge como líder de una opción alternativa a la clase política tradicional, renovadora, capaz de potenciar los movimientos sociales que emergen en la rebelión de abril de 2005. Por ello, a partir de su renuncia se gestan los acuerdos que dan forma a la Alianza PAIS, como un nuevo movimiento político de un amplio espectro ideológico, cuya bandera es la transformación del país sobre la idea de la consolidación del poder popular.

El Movimiento Alianza PAIS es fundado en 2006 por intelectuales, académicos y sectores sociales críticos al modelo neoliberal, al endeudamiento público y el manejo de la política petrolera, a la clase política tradicional y a las injerencias del gobierno norteamericano en la política externa e interna del país. Se trata de un movimiento en el que confluyen diversas fuerzas sociales motivadas por la construcción colectiva del país soñado por todos y todas, como lo proclaman en el Plan de Gobierno (Alianza PAIS, 2006).

Rafael Correa es electo en 2006[140], en un vertiginoso ascenso político que en pocos meses le permite obtener el 23 % de los votos en la primera vuelta electoral (en alianza con los partidos Socialista-Frente Amplio y el Comunista); y el triunfo en la segunda vuelta, con el 56 % de los votos, con el apoyo del Movimiento Popular Democrático (MPD), la Izquierda Democrática, Pachakutik y el Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE). En un proceso inédito triunfa un movimiento sin candidaturas al Congreso, que bajo el anuncio de la convocatoria a una asamblea constituyente, plantea la ruptura con los partidos tradicionales, con los grupos de poder y con el neoliberalismo que domina la política económica durante las últimas décadas (Ospina, 2008).

En sus inicios Acuerdo PAIS se autodefine como un "movimiento de movimientos" y estructura un cuadro de conducción visible con predominio de técnicos y académicos de diversas corrientes ideológicas. En él confluyen distintos grupos como el Foro Ecuador Alternativo, integrado por economistas y al que estaba vinculado Rafael Correa; la Iniciativa Ciudadana, liderada por Gustavo Larrea, miembro del *buró* y primer ministro de gobierno de Correa; la Alianza Democrática Nacional, con Manuela Gallegos, Secretaria de Pueblos Movimientos Sociales y Participación Ciudadana; y el movimiento "Ruptura de los 25", con Norman Wray, María Paula Romo y Betty Amores como asambleístas de Alianza PAIS. También integran el *buró* Alberto Acosta, César Rodríguez, Ricardo Patiño y Fander Falconí[141] (Ospina, 2008; CELA, 2006).

El movimiento se consolida mediante asambleas y reuniones en las que participan el Partido Socialista Frente Amplio, exmilitantes de grupos de izquierda radical, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y Alfaro Vive Carajo (AVC); agrupaciones de servidores públicos, movimientos humanistas y comités ciudadanos de diferentes tipos. En sus orígenes se caracteriza por la espontaneidad en los discursos, la diversidad ideológica de sus integrantes, la relación cercana entre sus líderes y las masas, el lenguaje simbólico y mítico en sus propuestas y la heterogeneidad de sus bases sociales (CELA, 2006).

---

[139] Economista, proveniente de una familia de clase media, profesor universitario y consultor internacional del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y del Banco de Cooperación Internacional del Japón, entre otras. Master de Artes en Economía (Universidad Católica de Lovaina la Nueva, Bélgica); y Ph.D en Economía (Universidad Illinois-Champaign).

[140] En 2009, después de la promulgación de la Constitución de Montecristi, es reelegido en primera vuelta con el 52 % de los votos, al igual que en 2013 con el 57 %.

[141] Muchos de ellos han salido del partido y constituyen la oposición o la crítica al devenir de personalista del régimen; no obstante, Falconí y Patiño se mantienen en el gobierno y en la estructura de Alianza PAIS.

En su discurso reivindica los hitos históricos de los movimientos sociales del Ecuador, como la resistencia indígena, la lucha obrera, de intelectuales progresistas, las movilizaciones ciudadanas, las rebeliones populares, la revolución Alfarista y las luchas campesinas e indígenas. En este contexto, su plataforma de acción se basa en retomar las claves de la lucha por la transformación de las estructuras sociales, políticas y económicas del país. Así, en el Plan de Gobierno construido colectivamente, se plantea un enfoque participativo y más coherente con los postulados indígenas y ecologistas respecto a la naturaleza, al referirse a "un buen vivir en armonía con la naturaleza, bajo un respeto irrestricto a los derechos humanos" (Alianza PAIS, 2006: 10); como una propuesta incluyente que convoca a las "organizaciones sociales, sindicales, indígenas, de mujeres, de emigrantes, de ecologistas, de jóvenes, de jubilados…" y "profesionales, de investigadores, de académicos comprometidos con la construcción de una sociedad equitativa, justa, libre y competitiva" (Alianza PAIS, 2006: 11).

En el ámbito regional, Alianza PAIS se identifica con las nuevas tendencias de la izquierda progresista de América Latina y recoge los valores de la libertad, la igualdad y la solidaridad. Así mismo, se une a los cuestionamientos al modelo de desarrollo neoliberal por sus efectos excluyentes, marginadores, inequitativos, racistas y depredadores de la economía, la sociedad y la naturaleza. Declara el agotamiento del ciclo neoliberal y plantea la necesidad de impulsar y redefinir estrategias de desarrollo que permitan superar las políticas de ajuste y estabilización aplicadas a partir del Consenso de Washington (Alianza PAIS, 2006). De esta manera, Alianza PAIS encaja en el contexto de la emergencia de la nueva izquierda latinoamericana y se identifica con las propuestas revolucionarias y los discursos nacional-populistas que se imponen en la época (Cancino, 2007; Vilas, 2005).

Con un discurso centrado en la recuperación de la soberanía y la autonomía para decidir sobre el modelo de desarrollo nacional y las políticas económicas, Alianza PAIS construye un programa de gobierno que plantea la ruptura de la dependencia y las injerencias externas y la renovación institucional y del sistema político; y la búsqueda de la equidad y la justicia social, a través de ejes estratégicos para la transformación del país (CELA, 2006; Rodríguez, 2008).

b. Ejes de la Revolución Ciudadana

Asumiéndose como gestores de la Revolución Ciudadana, Alianza PAIS diseña una hoja de ruta para construir un desarrollo sostenible y equitativo, con cinco ejes programáticos que recogen las demandas de la ciudadanía: (1) la revolución constitucional y democrática, (2) revolución ética, (3) revolución económica y productiva, (4) revolución social y, (5) revolución por la dignidad, la soberanía y la integración latinoamericana.

> ***1. Revolución constitucional y democrática:*** se plantea establecer una comunidad política incluyente y reflexiva que apueste por la capacidad de "la nación ecuatoriana para definir otro rumbo como sociedad justa, intercultural y soberana". Para lo cual es necesaria la convocatoria a una Asamblea Constituyente que permita "reinstitucionalizar" al Ecuador, fijando "las bases materiales de un proyecto nacional inspirado por la utopía de la igualdad y abarcador de la rica diversidad del país" (Senplades, 2007: 5).
>
> Desde su plan de gobierno en 2006 se propone la recuperación de la democracia participativa y la reestructuración del Estado, a partir de la reforma política y la descentralización de la gestión estatal. Para dicha reforma se plantea: la independencia y corresponsabilidad entre las funciones del Estado, la reestructuración y el fortalecimiento de los organismos de control y de las entidades estatales, la posibilidad de revocatoria del

mandato, el fortalecimiento de la participación ciudadana, la planificación democrática, y la transformación del sistema electoral (Alianza PAIS, 2006). Además, la gestión del Estado se concibe como un proceso agresivo de descentralización y desconcentración, y fortalecimiento del desarrollo local, con planes participativos, articulados a la estrategia de desarrollo nacional que "dinamicen al conjunto de la economía nacional" –mejorando la producción y la productividad y eleven las condiciones de vida de la población (Alianza PAIS, 2006: 23).

2. Revolución ética: institucionalización de la transparencia y rendición de cuentas como base de las relaciones sociales, claves "para impulsar procesos sostenidos de desarrollo humano" (Senplades, 2007: 5). Mediante reformas políticas e institucionales de control de la corrupción y de ejercicio de la democracia participativa, como la posibilidad de revocatoria del mandato presidencial y de los funcionarios de elección popular que incumplan los compromisos asumidos para su elección; la creación de estructuras de participación que incorporen a los ciudadanos y a sus organizaciones en la toma de decisiones; la definición de mecanismos de transparencia en la administración pública; y la creación de un sistema eficiente de compras públicas y auditoría integral de la deuda externa, de los recursos del Estado y de las decisiones tomadas en gobiernos anteriores (Alianza PAIS, 2006).

3. Revolución económica y productiva: transformación radical del esquema económico y de la estrategia de desarrollo mediante la institucionalización de un modelo económico alternativo para superar la exclusión, de manera que "todas y todos seamos parte activa de la construcción del progreso y desarrollo de nuestro país" (Senplades, 2007: 5). Desde 2006, el Movimiento Alianza PAIS plantea la transformación económica y de "la estrategia de desarrollo social", mediante la reactivación productiva, la reingeniería del sistema financiero público y privado, la promoción del empleo (con un plan de vivienda nacional), una política rural y agropecuaria basada en la soberanía alimentaria, la redistribución de la tierra, la compra preferente a los productores nacionales, "democracia económica" y el desarrollo sustentable que hagan del país una potencia ambiental (Alianza PAIS, 2006).

Para la transformación económica y productiva se apunta al fortalecimiento de la planificación del Estado, retomando su papel de control y regulación; además de concebir el desarrollo nacional como un sistema económico, político, social y cultural (Acosta, 2007).

4. Revolución social: se propone una política social articulada a una "política económica incluyente y movilizadora" que "fortalezca las capacidades de las personas como individuos o grupos para que ejerzan su derecho a una vida digna, que les permita la libertad para optar por su propio desarrollo", con un Estado que retome la función social y garantice los derechos a la salud y a la educación (Senplades, 2007: 5). En este contexto se retoma el enfoque de los años 1960 y 1970, sobre el modelo de Estado intervencionista, capaz de "garantizar los derechos de tercera generación" (Senplades, 2007: 72).

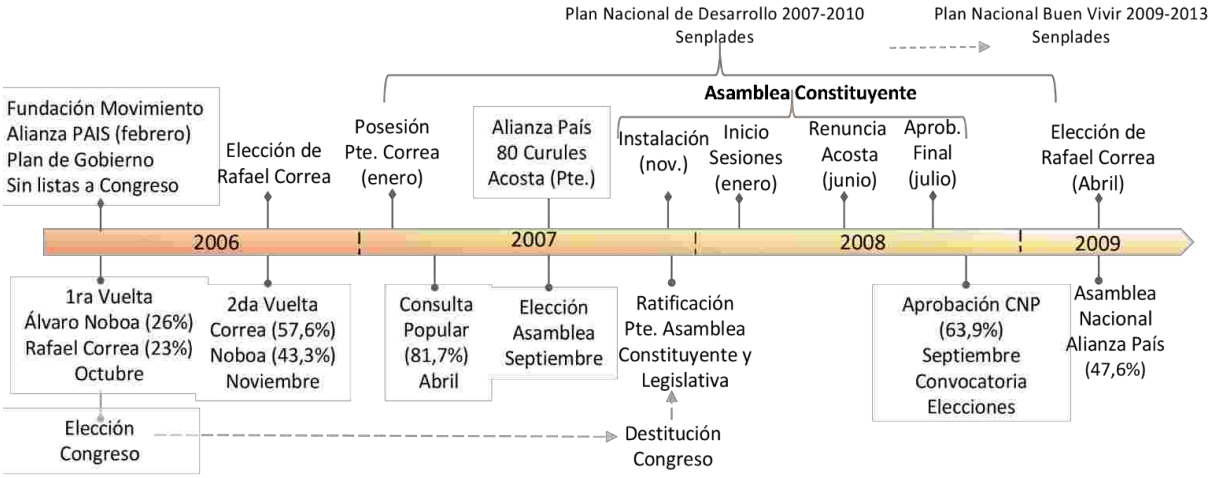
Se entiende la inclusión social y económica de sectores sociales, como los pueblos indígenas y afroecuatorianos, desde el fortalecimiento de sus identidades y el reconocimiento de la diversidad como parte esencial de la generación de capacidades y libertades humanas (Senplades, 2007: 59). La inclusión se refiere también a sectores sociales como los emigrantes y sus familias, discapacitados y demás grupos de atención prioritaria, a través de programas de compensación social como el bono solidario que se transforma en el Bono de

Desarrollo Humano[142], el Bono de Emergencia en Casos de Catástrofes y el Bono para las Personas de la Tercera Edad (Senplades, 2007: 88).

5. Revolución por la dignidad, la soberanía y la integración latinoamericana: asociada con la integridad territorial, la independencia política y la autodeterminación económica y financiera, cultural, ambiental y alimentaria del país; mediante estrategias de reducción progresiva de la dependencia política y económica del país, e incorporación de una nueva geopolítica "donde lo global, lo regional, lo nacional y lo local están vinculados a la satisfacción de necesidades ambientales y culturales" (Senplades, 2007: 170). Para ello se propone la creación o la consolidación de instancias regionales autónomas basadas en los principios de la autodeterminación de los pueblos, la no injerencia en los asuntos internos de otros países, la búsqueda de la paz y la defensa de la soberanía nacional.

Con este enfoque revolucionario el Movimiento Alianza PAIS se lanza a la Presidencia sin candidaturas para el Congreso de los Diputados, con el compromiso de realizar una consulta popular para convocar a una Asamblea Constituyente de plenos poderes que permitiera la refundación del Estado, en un proceso político que duraría tres años (Diagrama 4.2).

Diagrama 4.2 Ruta de la Revolución Ciudadana y la Asamblea Constituyente



Fuente: elaboración propia con base en el Consejo Nacional Electoral (CNE varios años), Ospina (2008) y Gudynas (2009b).

El éxito del discurso renovador y el anuncio del fin de la larga noche neoliberal permiten que Alianza PAIS gane cinco procesos electorales consecutivos, entre 2007 y 2009, incluyendo la aprobación de la consulta popular para la instalación de la Asamblea Constituyente en la que se termina incluyendo el Buen Vivir como un referente del nuevo modelo de país, y de la consulta popular para la aprobación popular de la Constitución.

[142] El valor del Bono de Desarrollo Humano se duplica, al pasar a 30 dólares mensuales.

4.2 El Buen Vivir y la Constitución de Montecristi

Dada la importancia de la inclusión del Buen Vivir como precepto y referencia clave de la Carta Magna del país, en este apartado se analiza el proceso de conformación y estructuración de la Asamblea Constituyente, para luego profundizar en los contenidos de la Constitución de 2008.

4.2.1 Proceso Constituyente

En abril de 2007 se realiza la consulta popular que aprueba la realización de la Asamblea Constituyente, con un inédito 81,72 % del total de la votación a favor[143]. En septiembre se eligen los asambleístas y a finales de noviembre se instala la Asamblea, con la disolución del Legislativo y asumiendo las dos funciones (legislativas y constituyentes), para dar inicio a las reformas políticas e institucionales que hacen viable el cambio de modelo (Diagrama 4.2).

a. Conformación de la Asamblea

La Asamblea Constituyente se conforma con un total de 130 asambleístas, cien de ellos como representantes provinciales (76,9 %), 24 nacionales (18,5 %) y 6 por los migrantes ecuatorianos en América Latina, Estados Unidos y Europa (4,6 %) (Cuadro 4.1).

Cuadro 4.1 Escaños Asamblea Constituyente, 2007

Tendencia	Partido	Nacionales	Provinciales	Migrantes	Total	% total
Izquierda (67,7 %)	Alianza PAIS AP	15	59	6	80	61,5
	Movimiento Popular Democrático MPD	1	3	0	4	3,1
	Alianza PS-FA–MUPP-NP Pachakutik	0	4	0	4	3,1
Social Democracia (3,8 %)	Red Ética y Democracia RED	1	2	0	3	2,3
	Alianza I-PC	0	2	0	2	1,5
Populismo y derecha tradicional "Partidocracia" (26,9 %)	Partido Roldosista Ecuatoriano	0	1	0	1	0,8
	Partido Sociedad Patriótica PSP	2	17	0	19	14,6
	Partido Prian	2	6	0	8	6,2
	Partido Social Cristiano PSC	1	4	0	5	3,8
	Una Nueva Opción UNO	1	1	0	2	1,5
Otros emergentes (1,5 %)	Movimiento Futuro Ya	0	1	0	1	0,8
	Movimiento Honradez Nacional	1	0	0	1	0,8
	Total de escaños	24	100	6	130	100,0

Fuente: elaboración propia con base en datos de Consejo Nacional Electoral (CNE), 2007.

En las elecciones para la conformación de la Asamblea, Alianza PAIS presenta listas de candidaturas muy diversas, con cuadros de otros movimientos emergentes, incorporados mediante alianzas. Por ejemplo, se suma integrantes de "Ruptura de los 25[144]", con una participación en casi todas las mesas temáticas y el posicionamiento de temas claves – como medio ambiente, desarrollo sostenible, justicia y participación ciudadana, entre otros – que, desde una perspectiva generacional, contribuyen a la incorporación de principios humanistas muy cercanos al Buen Vivir. Lo mismo sucede con sectores de la academia y de ecologistas que forman parte de la lista de Alianza PAIS, como Alberto Acosta.

Asimismo, Alianza PAIS convoca a personas de distintas tendencias ideológicas, incluyendo líderes locales de centroizquierda y figuras sin experiencia previa en la actividad política,

[143] La pregunta a los ecuatorianos fue "¿Aprueba usted que se convoque e instale una Asamblea Constituyente con plenos poderes, de conformidad con el Estatuto Electoral que se adjunta, para que transforme el marco institucional del Estado, y elabore una nueva Constitución?" (Tribunal Supremo Electoral, TSE, de 2007).

[144] Denominado así por la conmemoración de los 25 años del retorno de la democracia, cuando emergen como un grupo de jóvenes profesionales que demandan la profundización democrática.

vinculadas a la farándula y a los medios de comunicación que se identifican con ideas conservadoras. Aunque el bloque oficialista es mayoritario, la dispersión ideológica en algunos momentos pasa factura a la hora de discutir temas de alto interés y conflictivos para varios sectores de los movimientos sociales, como el matrimonio igualitario, la despenalización del aborto y los derechos de la naturaleza, entre otros.

Por su parte, las izquierdas tradicionales elaboran su propia estrategia electoral, de manera que el Movimiento Popular Democrático (MPD)[145], de tendencia marxista, obtiene cuatro escaños; y el Movimiento Indígena Pachakutik, en alianza con el Partido Socialista, también consigue cuatro representantes (Cuadro 4.1). En la Asamblea actúan como bloque, en acuerdo con Alianza PAIS, en casi todos los planteamientos constitucionales; y logran interesantes reivindicaciones en el articulado constitucional, en los mandatos constituyentes (decretos plenipotenciarios) y en algunas leyes gestionadas en la mesa de Legislación y Fiscalización.

Los partidos de centroizquierda de tendencia socialdemócrata, la Red Ética Democrática (RED) y la Izquierda Democrática (ID), alcanzan cinco curules (tres y dos, respectivamente). Estos también apoyan la mayor parte de los articulados y propuestas del bloque oficialista; aunque mantienen una actitud crítica frente a algunos temas, en especial sobre los articulados que apuntalan el hiperpresidencialismo o enfatizan en los planteamientos ambientales[146].

El populismo logra representación en la Asamblea, a través del Partido Sociedad Patriótica (PSP), del expresidente Lucio Gutiérrez, como la segunda fuerza política, con diecinueve representantes (14,6 %), muy por debajo de lograr una mayoría. Por su parte la bancada de la derecha tradicional tiene representación con el Partido Renovador Institucional (Prian), del magnate bananero Álvaro Noboa, quien disputa la segunda vuelta electoral presidencial con Rafael Correa y obtiene ocho asambleístas (6,2 %); el Partido Social Cristiano (PSC), con cinco constituyentes (3,8 %); el Movimiento UNO, con dos escaños; y el Partido Roldosista, con un asambleísta (0,8 %). Asimismo participan otros movimientos de derecha, que surgen a partir de la convocatoria Constituyente, como el Movimiento Ciudadano Independiente Futuro y el Movimiento Honradez, con un asambleísta cada uno.

Como se observa en el Cuadro 4.1, los resultados de las elecciones para la Asamblea ratifican la voluntad de cambio de la población, con un amplio triunfo de Alianza PAIS (61,5 %) y un claro giro a la izquierda del electorado (67,7 %), si se suman los escaños del Movimiento Popular Democrático (MPD) y Pachakutik. De esta manera, la tradicional partidocracia queda relegada a la oposición, con menos de la tercera parte del pleno (26,9 %); junto con los partidos emergentes (1,6%), tiene una gestión reactiva, con escasa capacidad propositiva, básicamente canalizando argumentos y causas de corte conservador y neoliberal.

b. Instalación y estructura

Con el primer mandato constituyente se instala la Asamblea en la Ciudad de Montecristi, construida expresamente para su funcionamiento, en el Cantón Montecristi, Provincia de Manabí, el 29 de noviembre de 2007. Ese mismo día se ratifica al Ejecutivo (presidente Rafael Correa y

[145] Fundado en 1978, vinculado al Partido Comunista Ecuatoriano, es un partido de carácter gremial con presencia en la Unión Nacional de Educadores (UNE); participa en huelgas y movilizaciones populares, en especial en los años 1980.

[146] Liderado por la asambleísta Martha Roldós, quien en una discusión pública fue llamada "malcriadita" por el presidente Correa. Roldós además es hija del expresidente Jaime Roldós, considerado un humanista que fallece cuando era presidente en un confuso accidente aéreo aún no suficientemente aclarado.

vicepresidente Lenín Moreno), que además asume el Poder Legislativo durante el periodo constituyente.

En un espacio cargado de simbolismo revolucionario, pues en Montecristi nace el independentista Eloy Alfaro[147], converge la sociedad que se ha movilizado en contra del neoliberalismo, la corrupción y el nepotismo. Por fin se inicia en el país un proceso participativo y democrático de refundación del Estado, con una política renovada por el discurso de izquierda y los gestos de un presidente, que por primera vez en la historia, evoca la memoria e identidad indígena con su vestimenta bordada con símbolos andinos y además habla el *kichwa*.

Una vez instalada la Asamblea, se establecen nueve mesas de trabajo para la definición y redacción de articulados constitucionales, organizadas temáticamente de la siguiente manera: (1) Derechos Fundamentales y Garantías Constitucionales, (2) Organización, Participación Social y Ciudadana, (3) Estructura e Instituciones del Estado, (4) Ordenamiento Territorial y Asignación de Competencias, (5) Recursos Naturales y Biodiversidad, (6) Trabajo, Producción e Inclusión Social, (7) Régimen de Desarrollo, (8) Justicia y Lucha contra la Corrupción y (9) Soberanía, Relaciones Internacionales e Integración. Además se crea una décima mesa, de Legislación y Fiscalización, que cumple las funciones del Congreso Nacional durante el tiempo de plenos poderes asumidos por la Asamblea.

En cada mesa de trabajo se elaboran, debaten y aprueban los articulados relevantes en sus respectivos temas; luego, los textos son sometidos al Pleno de la Asamblea en un primer debate, donde se recogen observaciones, y en un segundo debate se vota la aprobación. Los artículos temáticos se organizan en una estructura consolidada del texto jurídico, con una parte dogmática de descripción de los principios y otra orgánica, con el diseño de las leyes que la hagan viable. Así, por ejemplo, en la Constitución de 2008 el Buen Vivir aparece explícitamente en el capítulo "Derechos del Buen Vivir", la parte dogmática; y el capítulo "Régimen del Buen Vivir", en la parte orgánica.

La división del trabajo constitucional en mesas temáticas responde a una lógica operativa y "racional", que inevitablemente limita la posibilidad de tener una visión holística e integradora, lo cual se refleja en eventuales discrepancias y contradicciones entre los artículos redactados en diferentes mesas. En muchos casos dichas discrepancias son procesadas por asesores coordinadores que desde el Ejecutivo, en especial de técnicos de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Senplades), establecen las líneas estratégicas para el Plan Nacional de Desarrollo para 2009-2013, que se construye de manera simultánea al trabajo de la Asamblea Constituyente (Diagrama 4.2).

Por otro lado, el presidente de la Constituyente, Alberto Acosta, promueve una Asamblea de puertas abiertas a las propuestas de la ciudadanía, incluso con sesiones itinerantes de las mesas en el territorio ecuatoriano. Entre enero y junio, los asambleístas reciben aproximadamente a 70.000 personas que llegan a Montecristi para presentar 1.632 propuestas o demandas específicas (Centro Carter, 2008).

Además la Asamblea cuenta con la presencia de consultores, expertos en los diversos temas que se tratan, entre ellos varios constitucionalistas europeos (españoles), que difícilmente entienden procesos, como la inclusión de los derechos de la naturaleza (Gudynas, 2009b). También se

[147] Es presidente de Ecuador durante dos periodos a finales del siglo XIX e inicios del XX, líder de la Revolución Liberal, símbolo de la lucha independentista de América, en su figura se inspira el movimiento guerrillero "Eloy Alfaro Vive Carajo", de los años 1980.

destaca el papel de los numerosos asesores de los asambleístas, que se suman a la construcción de la nueva Constitución, aportando su visión técnica y política. En este contexto se da el cabildeo de los movimientos sociales y las ONG, con visitas a Montecristi para el posicionamiento de sus propuestas, entre ellas las del Buen Vivir y los derechos de la naturaleza, desde los ecologistas y los pueblos indígenas; así como las propuestas feministas, a través de la Agenda de las Mujeres para la Nueva Constitución.

En este proceso participativo, que se desarrolla durante un año en Montecristi, se recogen las propuestas más diversas de variados grupos de individuos y organizaciones, con la idea de generar "transformaciones de fondo, construidas a lo largo de muchas décadas de resistencias y de luchas sociales" (Acosta, 2010b: 1).

Si bien Alianza PAÍS tiene la mayoría, en la bancada coexisten distintas tendencias políticas como la centroderecha y diversas expresiones de izquierda (ecologistas, sindicalistas, feministas, indigenistas, activistas de ONG, iglesias) que varían desde las viejas a las nuevas militancias, hasta ciudadanos que recién incursionan en la política. En este escenario se construyen acuerdos fluidos en las propuestas sobre la reforma tributaria o la eliminación de la tercerización y la flexibilización laboral, pero otros temas fueron más difíciles de mediar; como los ambientales, con posiciones "realistas" cercanas al extractivismo y otras ecologistas radicales, abanderadas por Alberto Acosta, entonces presidente de la Asamblea, fundador y miembro del *buró* político de Alianza PAÍS y el asambleísta más votado del movimiento (Ramírez, F., 2008).

En este contexto, el entusiasta proceso revolucionario de Montecristi se va minando por las crecientes tensiones entre dos modelos opuestos que empiezan a perfilarse, con las contradicciones entre el Buen Vivir, impulsado por Alberto Acosta y los movimientos sociales, y el del neodesarrollismo, liderado por el presidente Rafael Correa. Como lo señala el investigador de la Flacso, Franklin Ramírez, para entonces se perfilan las contradicciones entre la visión realista y las del movimiento indígena y ecologista:

> Las tensiones entre "extractivistas" y "ambientalistas" comenzaron dentro del gabinete ministerial de Correa y se intensificaron en el curso de las deliberaciones constituyentes. Alberto Acosta y los asambleístas "leales" a Correa mantuvieron intensos duelos en relación con los límites ambientales de la explotación minera, o sobre la declaración del agua como derecho humano fundamental, o la necesidad de consultar (tesis de Correa) u obtener el consentimiento previo (tesis de Acosta) de las poblaciones y comunidades indígenas cuando se proyecte la explotación de los recursos naturales en los territorios que ocupan esas comunidades o pueblos.
>
> La influencia moral e intelectual del entonces presidente de la Asamblea, que contaba siempre con el respaldo del reducido bloque de Pachakutik, permitió que las tesis ecologistas salieran bien libradas en los dos primeros debates. Se dio paso, además, a la sui géneris figura de otorgar derechos a la naturaleza. En relación con las explotaciones de los recursos naturales se impuso, en cambio, la línea "realista" del bloque de constituyentes "leales" a Correa. La dureza del debate dejó malogradas las relaciones entre las dos figuras políticas más visibles de la "Revolución Ciudadana" y, peor aún, las relaciones entre el poder Ejecutivo y el movimiento indígena (Ramírez, F., 2008).

Las tensiones entre estas vertientes tienen su punto máximo con la retirada de Alberto Acosta de la presidencia de la Asamblea, un mes antes del final del proceso constituyente y con apenas 54 de los 444 artículos aprobados (Ramírez, F., 2008). Así en un mes, se aprueban los restantes 380, en un acelerado proceso que está determinado más por los tiempos políticos que por los consensos en torno a los contenidos (Diagrama 4.2). Por ello se trabaja contra reloj en la formulación de la nueva Constitución, en un ambicioso proyecto que pretende cambiar las bases epistemológicas del Estado-nación ecuatoriano, además bajo el férreo direccionamiento del poder Ejecutivo, que perfila un referente neodesarrollista.

De manera paralela al trabajo y evolución de la Asamblea, en el Ejecutivo los técnicos de la Senplandes elaboran el Plan Nacional de Desarrollo, el cual se articula a la Constituyente a través de asesores de mesa, quienes deben asegurar la información de doble vía entre ambas instancias y su coordinación. Como lo señala René Ramírez, entonces subsecretario de Senplades, se trata de "poder disputar el poder" con la concreción de una agenda que se convierte en el Plan Nacional del Buen Vivir:

> El primer gran paso que se ha dado es el de poder disputar el poder. Esta condición de "poder disputar" es nueva, pues en otros momentos lo único viable era promover la resistencia. Sin lugar a dudas, la conquista política y el hecho de vivir una Asamblea Constituyente abrió una posibilidad más clara de una transformación deseable. No obstante, esa luz que se abrió hubo de tener una agenda concreta práctica y viable, que permitiera articular el cortísimo plazo con políticas de Estado de largo alcance. Por eso, paralelamente a la elaboración de la nueva Constitución, se formuló el Plan Nacional de Desarrollo y una Estrategia Nacional de Desarrollo de largo plazo. En la fase posconstitucional esto resultó en el Plan Nacional para el Buen Vivir... (Ramírez, R., 2010: 126).

Así se formula una Constitución en la que se intenta conciliar el discurso del socialismo del siglo XXI con las expectativas de los movimientos sociales y actores emergentes que, identificados con la Revolución Ciudadana, apuestan por dejar atrás el pasado neoliberal, hacendatario, oligárquico y excluyente con el que se había conformado la nación. En septiembre de 2008 se vota el referéndum constitucional que aprueba la nueva Constitución, por mayoría (63,9 %), en la que se incluyen el Buen Vivir y los derechos de la naturaleza.

En cuanto a la emergencia y evolución del Buen Vivir en la Constituyente, según Magdalena León, se trata de un término que va adquiriendo sentido progresivamente mediante "diálogos, debates y definiciones de las diversas mesas y del pleno", que pusieron en evidencia los límites de conceptos que aparecen "casi naturales e insustituibles", como "progreso, crecimiento, desarrollo y bienestar" (León, M., 2010: 108-109). Finalmente se logra una redacción que permite la inclusión de este término como principio ordenador del cambio estructural, lo que no es óbice para que en el texto constitucional se reflejen también enfoques y principios de inspiración desarrollista, como se analiza más adelante.

4.2.2 La Constitución de 2008

> NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador.
> RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos,
> CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia,
> INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad,
> APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad. COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo. Y con un profundo compromiso con el presente y el futuro,
>
> Decidimos construir:
> Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay…
> …Un país democrático, comprometido con la integración latinoamericana –sueño de Bolívar y Alfaro–, la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra…
>
> Preámbulo, Constitución de la República del Ecuador (CRE, 2008).

La Constitución del Ecuador de 2008, con el lema de "Dejemos el pasado atrás", define un momento histórico de refundación del Estado con un ejercicio de soberanía popular que desde el preámbulo, recoge las causas de la resistencia de los pueblos hasta entonces omitidos. En

particular reconoce el origen milenario de los indígenas e incorpora su visión celebrativa de la *Pachamama* (naturaleza); además, invoca a Dios y otras formas de espiritualidad, apela a los conocimientos ancestrales y declara al pueblo heredero de la lucha anticolonial y emancipadora.

Desde la soberanía popular se propone superar el pasado colonial –recogiendo las propuestas indígenas, de afrodescendientes, de las mujeres, de campesinos y campesinas, ecologistas y todos los excluidos del pensamiento oficial–, mediante un nuevo pacto social que opta por la construcción del Buen Vivir, como estrategia de descolonización; a la vez que se compromete con la integración latinoamericana, como alternativa contrahegemónica.

Al plantearse el *sumak kawsay* desde el preámbulo, se le introduce como punto de partida y guía para la construcción de una nueva forma de convivencia ciudadana, que reconoce la diversidad y busca la armonía con la naturaleza; siendo un eje transversal y estructurador de los articulados, desde un enfoque de "reconocimiento de las concepciones de sustentabilidad y respeto a la naturaleza promovidos por las sociedades indígenas" (Acosta, 2008a: 1). Así, la Constitución de la República del Ecuador está organizada en nueve títulos[148], subdivididos en capítulos y secciones en las que se inscriben 444 artículos (Tabla 4.3).

Tabla 4.3 Estructura de la Constitución de Ecuador

Título	Contenidos Generales
I. Elementos Constitutivos del Estado Art. 1 a 9	• Contiene los principios fundamentales generales y la definición de ciudadanía.
II. Derechos Art. 10 a 83	• Define los **derechos del Buen Vivir** (agua y alimentación, ambiente sano, comunicación e información, cultura y ciencia, educación, hábitat y vivienda, salud, trabajo y seguridad social). • Derechos de las personas y grupos de atención prioritaria; de las comunidades, pueblos y nacionalidades; los **derechos de la naturaleza.** • Derechos de participación, de libertad y de protección; y las responsabilidades de los ciudadanos.
III. Garantías Constitucionales Art. 84 a 94	• Contiene las garantías normativas; las políticas públicas, los servicios públicos y la participación ciudadana; y las garantías jurisdiccionales (acciones de protección, hábeas corpus, a la información pública, hábeas data).
IV. Participación y Organización del Poder Art. 95 a 237	• Define los parámetros y principios de la participación en democracia (formas de organización colectiva, participación en los diferentes niveles de gobierno, mecanismos de democracia directa, organización y representación política); y la conformación, los alcances y la gestión de las funciones del Estado (Legislativo, Ejecutivo y Judicial), y la justicia indígena; y la transparencia y el control social y electoral.
V. Organización Territorial del Estado Art. 238 a 274	• Define las formas de organización del territorio, los gobiernos autónomos descentralizados y regímenes especiales. Establece el régimen de competencias por niveles de gobierno y la forma de asignación de recursos económicos a los territorios.
VI. Régimen de Desarrollo Art. 275 a 339	• Se define como un conjunto de sistemas que garantizan la realización del Buen Vivir • Establece la planificación participativa para el desarrollo y los principios de soberanía alimentaria y soberanía económica; define los sectores estratégicos; los principios y las formas para el trabajo y la producción.
VII. **Régimen del Buen Vivir**. Art. 340 a 415	• Establece el sistema de inclusión y equidad social; se describen y definen los elementos de biodiversidad y recursos naturales.
VIII. Relaciones Internacionales. Art. 416-423	• Define los principios de las relaciones internacionales, los alcances de tratados e instrumentos internacionales y mecanismos de integración latinoamericana.
IX. Supremacía de la Constitución. Art. 424 a 444	• Define la supremacía de la Constitución, la estructura y funcionamiento de la Corte Constitucional y los mecanismos de reforma constitucional.

Fuente: elaboración propia con base en la Constitución de 2008 (las negritas son de la autora).

[148] Y una parte final con las Disposiciones Transitorias, Derogatorias y el Régimen de Transición, con los alcances, plazos y límites de los cambios estructurales jurídicos y administrativos para la transición electoral e institucional.

La noción del Buen Vivir está presente, además del preámbulo, en el título II, capítulo segundo, sobre los Derechos del Buen Vivir (artículo 12-34), y en el título VII del Régimen del Buen Vivir (artículo 340-394). Además se le evoca a lo largo del texto, como un principio ordenador "que permite anudar los aspectos innovadores y aquellos de continuidad y hasta de inercia que se conjugan en la nueva propuesta", como una expresa "búsqueda de un salto cualitativo para lograr una Constitución holística, integral, a la altura de los tiempos y sus desafíos de cambio" (León, M., 2010: 105). Según Magdalena León, el Buen Vivir sirve como un medio para "dotar de unidad y coherencia al extenso conjunto de enunciados resultantes" (León, M., 2010: 109).

El Buen Vivir permite superar la "disfuncionalidad existente entre la parte dogmática y la parte orgánica de la Constitución"; de manera que se logra dar integralidad entre lo enunciado en los "derechos del Buen Vivir" y en el "régimen del Buen Vivir", además de correlacionarlo con el Régimen de Desarrollo. Así se incorpora una visión que pretende superar la separación de la economía, para ampliarla y subordinarla al logro del Buen Vivir como su objetivo (León, M., 2010: 109).

Por otra parte, en el primer título y artículo se define al Ecuador como un "Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico", organizado como República y con un gobierno descentralizado. En el mismo artículo se establece que la "soberanía radica en el pueblo", siendo su voluntad "el fundamento de la autoridad", ejercida mediante "los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución"; y se define la pertenencia al Estado de los "recursos naturales no renovables del territorio", siendo "su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible" (artículo 1).

Con esta definición inicial del Estado de derechos (y no de derecho, en contraste con la noción clásica), soberano y plurinacional, se reafirma la intención de construir un nuevo pacto de convivencia en el que la plurinacionalidad resulta esencial para la inclusión de los "otros", que habían sido excluidos por enfoques anteriores, constituyendo, como lo señala Acosta, un "salto cualitativo de la mirada monocultural eurocéntrica" (Acosta, 2010b: 2). También el énfasis en la soberanía popular, a través de la participación directa, y en los recursos naturales como patrimonio del Estado, refuerza la visión soberana de recuperar el papel estatal perdido en el periodo neoliberal.

Por otro lado, entre los elementos innovadores de la Constitución están, además de la inclusión del Buen Vivir y de la plurinacionalidad, el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos (artículo 10), así como la ruptura con la concepción clásica de los derechos, al señalar que todos son "inalienables, irrenunciables, indivisibles, interdependientes y de igual jerarquía" (artículo 11, numeral 6), lo que plantea una visión de integralidad (Acosta, 2010a).

a. Derechos del Buen Vivir

Con una visión innovadora e integradora, y luego de su enunciación en el preámbulo, en el Título II se definen los derechos del Buen Vivir como aquellos relativos al derecho al agua y la alimentación, al ambiente sano, la educación, el hábitat y la vivienda, la salud, el trabajo y la seguridad social; y se incorporan los derechos a la comunicación e información, la cultura y la ciencia. En este conjunto de derechos se establece una mirada del Buen Vivir cercana al enfoque de la satisfacción de las necesidades básicas y de la garantía de derechos, incluidos el del agua y el del ambiente sano, que posteriormente se incorporan en el régimen de desarrollo, como lo señala Gudynas, en un "encuentro de los saberes tradicionales con algunas variedades de las ideas occidentales de calidad de vida o desarrollo humano" (Gudynas, 2009b: 39).

Como aspecto destacable, los derechos del Buen Vivir ocupan la misma jerarquía que los otros establecidos en el mismo título (Tabla 4.3), y también tienen un correlato en una sección dedicada a las responsabilidades (Acosta, 2010a).

En el contexto de las luchas por los recursos naturales, destaca la inclusión como un derecho del Buen Vivir, el derecho al agua como fundamental e irrenunciable; declarándola "patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida" (artículo 12). Además la relacionalidad del conjunto de derechos del Buen Vivir se observa en el caso del derecho al agua, que se asocia al derecho a la salud (artículo 32) y además se incluye en el Régimen de Desarrollo, al señalar obligaciones y limitaciones del Estado en la gestión de la misma. La garantía del derecho al agua se incluye en los objetivos del desarrollo (artículo. 276 nº. 4) y se relaciona con la soberanía alimentaria, al garantizar su acceso para la producción de alimentos (artículo 281, n.º 4). También se prohíbe su privatización (artículo 282), hace al Estado responsable del suministro de agua potable (artículo 314) y se define al agua como uno de los sectores estratégicos (artículo 318).

Algo similar sucede con el derecho de las personas y colectividades a la alimentación, que agrega la preferencia por los alimentos "producidos a nivel local y en correspondencia con sus diversas identidades y tradiciones culturales" (artículo 13); y se articula en el Régimen de Desarrollo, a través de la soberanía alimentaria como un objetivo estratégico y una obligación del Estado (artículo 281). No obstante, en el Título Régimen del Buen Vivir, no existe una sección específica para hacer efectivo el derecho a la alimentación (Silva, 2008).

También es destacable la inclusión del derecho a un ambiente sano como garantía para el Buen Vivir, *sumak kawsay,* con lo que se reafirma el enfoque de sostenibilidad ambiental y de equilibrio ecológico, que se complementa con la declaración del interés público en la preservación y la conservación de los ecosistemas y la biodiversidad. Además se incluye la "prevención del daño ambiental y la recuperación de los espacios naturales degradados" (artículo 14) y la subordinación de la soberanía energética el derecho al ambiente sano y el derecho al agua (artículo 15).

En los otros derechos (educación, el hábitat y la vivienda, la salud, el trabajo y la seguridad social, a la comunicación e información, la cultura y la ciencia) se establece la responsabilidad del Estado de garantizar el acceso de las personas y los colectivos. Destaca la definición prioritaria de la política pública de educación, como "garantía de la igualdad e inclusión social y condición indispensable para el buen vivir" (artículo 26) y el centrarla en el ser humano, garantizando "desarrollo holístico" (artículo 27).

Como señala la constitucionalista Carolina Silva, el "concepto" de Buen Vivir está transversalmente en el texto y su lectura debe realizarse en conjunto con otros cambios constitucionales, como el reconocimiento de la plurinacionalidad, para no caer en el riesgo de reducirlo a un "criterio de clasificación de los derechos, porque de acuerdo a su contenido filosófico, trastoca todos los ámbitos, no solamente lo social o lo político" (Silva, 2008: 150).

b. Derechos de la naturaleza

Uno de los temas de la Constitución ecuatoriana de 2008 que mayor interés internacional ha suscitado, y que se relaciona directamente con el marco epistemológico del Buen Vivir, es la inclusión de los Derechos de la Naturaleza. En efecto, se establecen cuatro artículos dedicados a los Derechos de la Naturaleza, en el Título II, Capítulo séptimo (artículos 71 al 74), al definirla como el lugar donde "se reproduce y realiza la vida", con "derecho a que se respete integralmente

su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos" (artículo 71).

El hecho de considerar a la naturaleza como sujeto de derechos es, quizás, la mayor innovación de la Constitución ecuatoriana, pues no solo supera los enfoques de otras constituciones que incluyen lo relativo al medio ambiente como derechos de tercera generación (Gudynas, 2009b), sino que también constituye un ejercicio de descolonización difícil de comprender desde la visión clásica, en la que solo el ser humano es sujeto de derechos. Al respecto Gudynas relata que en la Constituyente este tema fue considerado un "folklorismo" por los consultores constitucionalistas europeos (Gudynas, 2009b), pues difícilmente resulta comprensible acercarse a la idea de la *Pachamam*a desde un pensamiento eurocéntrico dominador de la naturaleza.

Como señala el abogado ecuatoriano Ramiro Ávila, la lectura de los derechos de la naturaleza se enriquece al realizarse desde el pensamiento crítico latinoamericano y la decolonialidad, enunciada en el preámbulo de la Constitución, siendo muy difícil entender la inclusión de estos derechos desde el punto de vista de la racionalidad moderna y del progreso. En este sentido recuerda los tres pasos de la colonización cultural basados en: (1) separar, (2) jerarquizar y (3) dominar. De esta manera, con respecto a la naturaleza se produce, en primer lugar, una separación del ser humano que no se considera parte de ella; en segundo lugar, se la jerarquiza, al considerarse superior, y finalmente se asume una posición de dominación (y se explotan los recursos naturales).

Mientras con la visión ética colonial se justifica la explotación de la naturaleza, desde la lógica jurídica de la Constitución se reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos, aunque no se logra incluir su valorización, respeto y protección. Aunque cuando se reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos, también se acepta que somos parte de ella (Ávila, 2015). Esta inclusión se basa en la noción de que la naturaleza tiene vida y constituye la base de la misma, desde la visión del Buen Vivir; así se establece un pacto epistémico al reconocer que el derecho de la naturaleza es, al mismo tiempo, el derecho de la vida (Pacari, N., 2015).

Al dotar como sujeto de derechos a la naturaleza se da a las personas, organizaciones o colectivos la posibilidad de demandar en favor de su defensa (artículo 71). Esto también es una vía para defender los derechos de las generaciones futuras que, aunque no están en el presente, tienen el derecho a disfrutar de la naturaleza; además, implica reconocer que la naturaleza tiene derecho a su estructura, ecosistema y funcionamiento, para lo que su defensa requiere verificación en terreno, para observar las afectaciones (Pacari, N., 2015).

Por su parte, Gudynas considera la inclusión de los derechos de la naturaleza como un inédito giro biocéntrico que incorpora tres componentes: ético, al legitimar el debate sobre los valores "del ambiente no humano"; moral, porque de él se derivan las obligaciones de asegurar la preservación de la biodiversidad; y político, desde "la sanción de la Constitución hasta la elaboración de un nuevo marco legal" (Gudynas, 2009b: 38).

Efectivamente se establece el derecho a la restauración, con independencia de la "obligación del Estado y de las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados; y, en los casos de severos impactos ambientales, se asigna al Estado como el responsable de la restauración y de eliminar o mitigar las consecuencias nocivas" (artículo 72). También incluye aplicar medidas de precaución y restricción para las actividades que afecten a especies en extinción, la destrucción de

ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales; y limita la introducción de "organismos y material orgánico e inorgánico" que puedan afectar al patrimonio genético (artículo 73).

Por otro lado, también se establece que las personas, las comunidades, los pueblos y las nacionalidades tienen derecho a beneficiarse de la naturaleza para lograr el Buen Vivir, y se introduce la idea de los servicios ambientales, cuya "apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado" (artículo 74).

c. Derechos de los pueblos y nacionalidades

La lucha del movimiento indígena ecuatoriano y sus reivindicaciones se expresan en las dos últimas décadas del siglo XX en las demandas por el reconocimiento del Estado plurinacional y multicultural, como un eje articulador de sus propuestas políticas. Luego de las movilizaciones de los años 1990, y en el contexto de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en Latinoamérica, en la Constitución ecuatoriana de 1998 se reconoce que los pueblos indígenas "se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales…" (artículo 83, Constitución de 1998); asimismo define al Estado ecuatoriano como "pluricultural" y "multiétnico". Además, como resultado de la incidencia del movimiento indígena se establecen algunos principios de derechos colectivos y otros específicos en temas como los idiomas, la salud y educación.

Diez años después, y también por la incidencia de las organizaciones indígenas y la intervención de asambleístas mestizos afines al movimiento, la Constitución de 2008 establece algunos avances conceptuales importantes. Estos derechos están presentes a lo largo del texto constitucional y son descritos específicamente en cinco artículos, en el apartado correspondiente a los Derechos de las Comunidades, Pueblos y Nacionalidades (Título II, capítulo 4; artículos 56 a 60). Para empezar, el artículo 56 se establece la existencia de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, así como del pueblo afroecuatoriano y del pueblo montubio; además, se reconocen las comunas como parte del Estado ecuatoriano y se mantiene la idea del Estado "único" e "indivisible", lo que excluye la autodeterminación como un principio normativo aplicable a los derechos derivados de este capítulo.

Los derechos colectivos se reconocen de conformidad con los acuerdos, pactos e instrumentos internacionales de derechos humanos y se establecen, en el artículo 57, validando algunas de las históricas reivindicaciones indígenas y campesinas, como el derecho imprescriptible a la propiedad de las tierras comunales que son "inalienables, inembargables e indivisibles" (núm. 4) y también se estipula el derecho a no ser desplazados de sus tierras ancestrales (núm. 11).

Además se avanza en el reconocimiento de la Consulta Previa, Libre e Informada sobre "planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables" en sus tierras y que "puedan afectarles ambiental o culturalmente", y asimismo se valida su obligatoriedad, aunque no es vinculante respecto a la decisión final del Estado. También se les reconoce el derecho a participar en los beneficios de los proyectos, así como a recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. Aunque, como en la mayor parte de países que legitiman el derecho a la Consulta, al final se aclara que en caso de no obtener el consentimiento de la comunidad consultada "se procederá conforme a la Constitución y la ley" (artículo 57, núm. 7).

En el mismo artículo 57 se plasman los derechos colectivos a conservar sus "formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad" en sus territorios

(núm. 9); al derecho propio o consuetudinario[149] (núm. 10); a mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos, saberes tradicionales, recursos genéticos y naturales, biodiversidad y ecosistemas, así como sus lugares sagrados (núm. 12); a desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe (núm. 14); a sus formas de organizativas, que además serán promovidas por el Estado (núm. 15); y a ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos (núm. 17).

Otro aspecto destacable es la inclusión de un apartado específico que reconoce la "posesión ancestral irreductible e intangible" de los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario y el establecimiento de la veda de todo tipo de actividad extractiva, de manera que el Estado "adoptará medidas para garantizar sus vidas, hacer respetar su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la observancia de sus derechos", siendo la violación de estos derechos un "delito de etnocidio" tipificable por la ley" (artículo 57).

Los artículos 58 y 59 estipulan los derechos colectivos de los pueblos afroecuatoriano y del montubio[150], respectivamente. El artículo 60 abre la posibilidad de constituir circunscripciones territoriales y reconoce la propiedad colectiva de la tierra de las comunas, como una forma ancestral de organización territorial. Las circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas se incorporan en el Título V de Ordenamiento Territorial, como opción político-administrativa con competencias de gobierno territorial autónomo que pueden ser regidas por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y según los derechos colectivos (artículo 257).

Aunque algunas de las propuestas específicas de la Conaie para los pueblos y nacionalidades indígenas se recogen íntegramente en el Capítulo de Derechos Colectivos y otras se incorporan total o parcialmente en otros títulos[151], algunos temas relevantes no son aceptados o son modificados, limitando la construcción real de un Estado Plurinacional. De hecho, algunas de las ideas impulsadas por el movimiento indígena y diversas organizaciones sociales son acogidas por la bancada de Alianza PAIS, como las relativas a la necesidad de superar el neoliberalismo; mientras que varias de ellas son el resultado de la incidencia y la movilización indígena[152], entre ellas la "plurinacionalidad", una de las principales reivindicaciones históricas de los pueblos y nacionalidades indígenas (Simbaña, 2008).

El tema de la plurinacionalidad refleja las dificultades de comprensión y aceptación de las propuestas de refundación del Estado, desde una perspectiva más amplia que la visión del Estado Nación. Aunque la plurinacionalidad es una característica estatal (artículo 1), su desarrollo es limitado y no recoge los dos pilares esenciales que, según la Conaie, la sustentan: los derechos territoriales y el autogobierno o los gobiernos comunitarios (Simbaña, 2008).

---

[149] Se aclara que tienen límites en cuanto a no vulnerar los derechos constitucionales, en especial de las mujeres, las niñas, los niños y los adolescentes.

[150] El pueblo montubio es una identidad cultural construida desde el mestizaje en la costa ecuatoriana, ubicados principalmente en la zona rural de las provincias de Manabí, El Oro, Los Ríos y Guayas.

[151] Por ejemplo, los que incorporan la medicina ancestral en el sistema de prestaciones de servicios, al que se califica como intercultural (artículos 12, 32, 57, 358, 360, 362, 363). También se reconoce a la justicia consuetudinaria en el Título IV sobre participación y organización del poder, en la Función Judicial y justicia indígena (artículo 171).

[152] Además de la incidencia directa en las mesas de trabajo, la Conaie efectúa movilizaciones, como la de 2007 para la entrega de sus propuestas, con cerca de diez mil personas; y otra en marzo de 2008, conjuntamente con otras organizaciones sociales, con treinta mil personas agrupadas en una marcha denominada "Defensa de la plurinacionalidad, la soberanía y los recursos naturales" (Simbaña, 2008).

Al respecto, el ejercicio de los derechos territoriales requiere la reorganización y reconstrucción del Estado para que se puedan reconocer los espacios ancestrales indígenas, así como otros de carácter comunitario, cuyas fronteras no coinciden necesariamente con las establecidas desde la conformación de los Estados Nación o uninacionales. Dadas las resistencias y limitaciones de la visión de la sociedad nacional que aún prevalecen –e impulsan el discurso del "país se rompe"–, solo fue posible la inclusión parcial de las circunscripciones territoriales indígenas, referenciada a los mecanismos que "establezca la ley" y subordinando el principio constitucional a un mecanismo legal (Código Orgánico de Ordenamiento Territorial), sin concretar este derecho.

Por otro lado, aunque se menciona el derecho a conservar y desarrollar las formas de organización social y el ejercicio de autoridad (artículo 57, núm. 9), no se incluye de forma explícita el derecho colectivo al autogobierno; de manera que se limita la inclusión del principio de autodeterminación, esencial en los Planes de Vida de las comunidades indígenas. Tampoco se incorpora la propuesta de representación directa de los pueblos y nacionalidades indígenas en la Asamblea Nacional[153], que la Conaie define como Asamblea Plurinacional, sino que se aprueba la representación mediante el sistema electoral general. Asimismo, otra gran limitación es el reconocimiento parcial de las lenguas ancestrales del *kichwa* y *shuar* como "idiomas de relación intercultural", dejando únicamente al castellano como el idioma oficial (artículo 2), lo que reitera la prevalencia mestiza occidental, pese al reconocimiento del Estado Plurinacional.

En esta misma línea contradictoria y limitante se tiene la incorporación del derecho a la Consulta Previa, Libre e Informada a los pueblos indígenas, al que se le resta la cualidad de vinculante, con lo cual la consulta es meramente informativa y los pueblos no intervienen en las decisiones finales. Así, se reproduce el esquema de que la decisión final sobre los recursos naturales de los territorios indígenas queda en manos del Estado.

d. Régimen de Desarrollo

En el Título VI se establece el Régimen de Desarrollo, con innovaciones y nuevos caminos para la gestión estatal y, aunque persisten algunos "elementos inerciales en su formulación", a lo largo de 64 artículos se plantea una visión integral del desarrollo, que no se circunscribe únicamente al sistema económico (León, M., 2008: 39). En efecto, en la Constitución se redefine el desarrollo y se le subordina a la búsqueda del Buen Vivir, al establecer el Régimen de Desarrollo como: "el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socioculturales y ambientales, que garantizan la realización del Buen Vivir, del *sumak kawsay*" (artículo 275). En el mismo artículo se retoma el papel de planificación del Estado, desde una perspectiva de recuperación de lo público, propiciando la "equidad social y territorial", de forma que la "planificación participativa" adquiere un papel central en la formulación de políticas de desarrollo, en su ejecución (presupuestal y de inversión pública) y en la coordinación (Tabla 4.4).

[153] Se trata de una propuesta similar a la Circunscripción Electoral especial, que es incorporada en la Constitución Colombiana de 1991, pionera en el reconocimiento de derechos colectivos en la región. Dicha circunscripción asigna cuotas de dos indígenas para el Senado y dos para la Cámara; también existe para territorios específicos y se incorpora por un criterio de favorecer la representación de "minorías".

Tabla 4.4 El Régimen de Desarrollo en la Constitución de 2008

Capítulo	Contenido / Secciones
Planificación participativa. Artículos 279 y 280.	Establece el Consejo Nacional de Planificación que dicta los lineamientos y las políticas de desarrollo; define al Plan Nacional de Desarrollo como el instrumento articulador de las políticas, los programas y los proyectos públicos, del presupuesto del Estado, la inversión y la asignación de los recursos públicos, y la coordinación entre el Estado central y los gobiernos autónomos descentralizados.
Soberanía alimentaria Artículos 281 y 282	Define y regula el sector agroalimentario en cuanto a formas de producción, financiamiento, comercialización y distribución. Además norma el uso y acceso a la tierra, que deberá cumplir la función social y ambiental.
Soberanía económica Artículos 283 a 312	Define el sistema económico y la política económica; la política fiscal; el endeudamiento público; el presupuesto general del Estado; el régimen tributario; la política monetaria, cambiaria, crediticia y financiera; la política comercial; y el sistema financiero.
Sectores estratégicos, servicios y empresas públicas. Artículos 313 a 318	Define los sectores estratégicos del Estado como la energía, las telecomunicaciones, los recursos naturales no renovables, el transporte y la refinación de hidrocarburos, biodiversidad y el patrimonio genético, el espectro radioeléctrico, el agua y los demás que determine la ley.
Trabajo y producción Artículos 319 a 339	Señala las formas de organización de la producción y su gestión; los tipos de propiedad; las formas de trabajo y su retribución (derechos laborales y de organización); la democratización de los factores de producción; intercambios económicos y comercio justo; ahorro e inversión.

Fuente: elaboración propia con base en la Constitución de la República del Ecuador de 2008.

En el Régimen de Desarrollo se incorporan aspectos medulares en la administración del Estado, como el uso y el acceso de la tierra y de su función social y ambiental (soberanía alimentaria); la política fiscal y monetaria, el endeudamiento público[154] y la regulación del sistema financiero (soberanía económica); la energía, los recursos naturales no renovables, los hidrocarburos, la biodiversidad y el agua (sectores estratégicos); y las formas de organización de los medios de producción, los tipos de propiedad, las formas de trabajo con los respectivos derechos laborales y de organización (trabajo y producción).

En general se destaca la ampliación de los objetivos del desarrollo y del enfoque de la economía, ambos en función del Buen Vivir y de la conservación de la naturaleza o de la inclusión de una mirada ambiental (León, M., 2008; Acosta, 2010a; Gudynas, 2009). De esta manera en el artículo 276 se establecen siete objetivos de desarrollo (Tabla 4.5).

Tabla 4.5. Objetivos del Régimen de Desarrollo en la Constitución de 2008

1. Mejorar la calidad y la esperanza de vida, y aumentar las capacidades y potencialidades de la población.
2. Construir un sistema económico justo, democrático, productivo, solidario y sostenible, basado en la distribución equitativa de los beneficios del desarrollo, de los medios de producción y en la generación de trabajo digno y estable.
3. Fomentar la participación y el control sociales.
4. Recuperar y conservar la naturaleza y mantener un ambiente sano y sustentable que garantice a las personas y colectividades el acceso equitativo, permanente y de calidad al agua, aire y suelo, y a los beneficios de los recursos del subsuelo y del patrimonio natural.
5. Garantizar la soberanía nacional, promover la integración latinoamericana e impulsar una inserción estratégica en el contexto internacional, que contribuya a la paz y a un sistema democrático y equitativo mundial.
6. Promover un ordenamiento territorial equilibrado y equitativo que integre y articule las actividades socioculturales, administrativas, económicas y de gestión, y que coadyuve a la unidad del Estado.
7. Proteger y promover la diversidad cultural y respetar sus espacios de reproducción e intercambio; recuperar, preservar y acrecentar la memoria social y el patrimonio cultural.

Fuente: Constitución de la República del Ecuador de 2008.

[154] En el artículo 290 se regulan las condiciones de endeudamiento, imponiendo como límite la no vulneración de la soberanía, los derechos, el Buen Vivir y la preservación de la naturaleza, y prohibiendo la estatización de la deuda privada, entre otras regulaciones.

Aunque se plantean algunos objetivos sobre el enfoque tradicional del desarrollo, se incorporan novedades como el aumento de las capacidades y potencialidades de la población (Objetivo 1), la distribución igualitaria de los beneficios (Objetivo 2), el control social asociado a la participación (Objetivo 3), el enfoque ambiental y de sustentabilidad (Objetivo 4), relativo al ordenamiento territorial (Objetivo 6), la protección de la diversidad cultural (Objetivo 7) y se incluye la soberanía nacional y la integración latinoamericana como parte de la estrategia de desarrollo e "inserción estratégica" del país en el contexto mundial (artículo 276).

Otro aspecto relevante es la definición de sectores estratégicos "de conformidad con los principios de sostenibilidad ambiental, precaución, prevención y eficiencia", como "las telecomunicaciones, los recursos naturales no renovables, el transporte y la refinación de hidrocarburos, la biodiversidad y el patrimonio genético, el espectro radioeléctrico, el agua y los demás que determine la ley" (artículo 313), y para cuya gestión se establece la constitución de empresas públicas (artículo 315).

Además del enfoque ambiental y la articulación del desarrollo al logro del Buen Vivir, en la Constitución se pueden observar otros aspectos innovadores como:

- La definición del sistema económico como social y solidario, centrado en el ser humano, en armonía con la naturaleza y en una "relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado", cuyo objetivo es "garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el Buen Vivir" (artículo 283).
- El establecimiento de la soberanía alimentaria como un objetivo estratégico y obligación del Estado[155] (artículo 281), incluyendo normar el uso y acceso a la tierra para que cumpla una función social y ambiental (artículo 282).
- La reconceptualización del trabajo con el reconocimiento del familiar y el doméstico (artículo 319) y de las distintas formas de producción (artículo 320).

Como lo señala Magdalena León, los pilares de las innovaciones constitucionales "son la reafirmación de la soberanía, la recuperación de lo público y de los roles estratégicos del Estado, la desprivatización, el reconocimiento de democracia y diversidad económicas, y la visibilidad para las mujeres" (León, M., 2008: 41).

Finalmente se destaca la inclusión de la Integración Regional como un objetivo del desarrollo nacional (artículo 276), que también se aborda en los capítulos sobre Soberanía Económica y en el de Relaciones Internacionales, como parte del sistema económico y de la política económica (artículo 284), de manera que se establecen las bases para la suscripción de los "tratados y otros instrumentos internacionales de integración regional" (artículo 423)[156].

[155] Con catorce numerales que norman la responsabilidad el Estado en una amplia visión de la soberanía alimentaria con temas relevantes como la protección de semillas, saberes tradicionales y agrodiversidad, la investigación y la aplicación de políticas redistributivas para el acceso del campesinado a la tierra, al agua y otros recursos productivos.

[156] Plantea "incentivar la producción nacional, la productividad y competitividad sistémicas, la acumulación del conocimiento científico y tecnológico, la inserción estratégica en la economía mundial y las actividades productivas complementarias en la integración regional" (artículo 284, núm. 2); define la integración como objetivo estratégico del Estado, en especial con los países de Latinoamérica y el Caribe, y favorece la consolidación de organizaciones supranacionales de la región, así como la suscripción de tratados y otros instrumentos internacionales de integración regional (artículo 423.) (CRE, 2008).

e. Régimen del Buen Vivir

En el Régimen del Buen Vivir se define al sistema nacional de inclusión y equidad social como un "conjunto articulado y coordinado de sistemas, instituciones, políticas, normas, programas y servicios que aseguran el ejercicio, garantía y exigibilidad de los derechos reconocidos en la Constitución y el cumplimiento de los objetivos del Régimen de Desarrollo", quedando articulado como sistema al Plan Nacional de Desarrollo y al "sistema nacional descentralizado de planificación participativa" (artículo 340).

Aunque el Buen Vivir se articula al desarrollo, también depende del mismo y la responsabilidad de su construcción queda en manos del Estado planificador. Además, como se observa en la Tabla 4.6, se aborda la cuestión del Buen Vivir desde una óptica cercana a las visiones clásicas del bienestar y la justicia social, lo que incluye la educación, la salud, las comunicaciones, etc… y, salvo por algunas referencias a los saberes ancestrales o a la diversidad cultural, el tratamiento de estos temas no se diferencia mucho del otorgado en avances constitucionales de otros países.

Tabla 4.6 El Régimen del Buen Vivir en la Constitución de 2008

Capítulo	Contenido / Secciones
Inclusión y equidad Artículos 340 a 394)	Define el sistema de inclusión y equidad; establece a la educación, la salud, la seguridad social y la cultura como sistemas nacionales. Define los sistemas de comunicación social, y ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales. Norma los derechos y las responsabilidades del Estado en temas de hábitat y vivienda; cultura física y tiempo libre; gestión del riesgo; población y movilidad humana, seguridad humana; y transporte.
Biodiversidad y recursos naturales Artículos 395 a 415	Establece la relación del Estado y sociedad con la naturaleza y el ambiente, define los principios ambientales y las responsabilidades del Estado. Describe la gestión, protección y conservación de la biodiversidad; del patrimonio natural y los ecosistemas y los recursos naturales. Norma la conservación, protección y uso del suelo y del agua. Define la acción del Estado en la gestión de la biosfera, ecología urbana y energías alternativas.

Fuente: elaboración propia con base en la Constitución de la República del Ecuador de 2008.

En el Título VII se establecen 76 artículos que norman el Régimen del Buen Vivir en dos bloques normativos: uno que establece el sistema de inclusión y equidad social (con 54 artículos); y otro que define las normas relativas a la biodiversidad y los recursos naturales (22 artículos), de manera que se articula un enfoque de desarrollo humano y de la sustentabilidad ambiental.

Desde la perspectiva que se plantea el Régimen del Buen Vivir hay algunas contradicciones con el enfoque del *sumak kawsay*, respecto a temas como el manejo del tiempo y la concepción del trabajo. Un ejemplo de ello es la inclusión de referencias al impulso de la producción nacional y a la necesidad de elevar la "eficiencia y productividad", aunque a continuación se enuncia que ello se plantea para mejorar la calidad de vida de la población y alcanzar el buen vivir (artículo 385, núm. 3). Dichas limitaciones quizás sean el resultado de las dudas existentes en los asambleístas respecto a la viabilidad del Buen Vivir o por la misma dificultad de comprender el trasfondo de la filosofía que lo subyace. En cualquier caso, lo cierto es que se opta por incluir estos temas desde una visión relativamente convencional sobre las cuestiones sociales.

Esto explica que el capítulo Régimen del Buen Vivir se acerque a un enfoque que oscila entre la visión clásica del bienestar (educación, salud, vivienda, cultura, tiempo libre) y de la seguridad social (salud, seguridad humana y gestión del riesgo), por un lado, y la búsqueda de nuevas capacidades para el desarrollo humano con la planificación del transporte y la movilidad y la gestión del conocimiento (ciencia y tecnología, comunicaciones e innovación), por otro. Respecto a la visión de la naturaleza se basa en el enfoque del "modelo sustentable de desarrollo, ambientalmente equilibrado y respetuoso de la diversidad cultural", con garantías para la

participación de las personas, las comunidades, los pueblos y las nacionalidades afectadas por actividades que generen impactos ambientales.

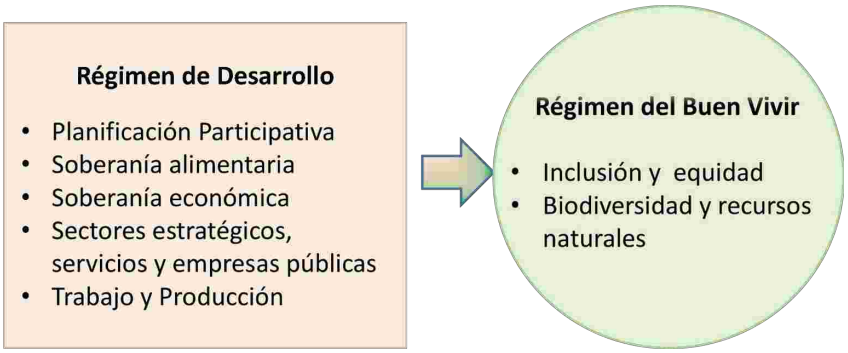
Todo lo anterior explica algunas críticas a las limitaciones de la Constitución para asumir los planteamientos del *sumak kawsay*, desde su visión holística y no necesariamente transversal (Llasag, 2009); pues, aunque se menciona en el preámbulo, solo se le vuelve a tratar en otras cuatro ocasiones: en el artículo relativo al derecho de la población a vivir en un ambiente sano (artículo 14), en otro sobre los territorios amazónicos y su importancia para el planeta (artículo 250), para definir al Régimen de Desarrollo como el que garantiza el buen vivir o *sumak kawsay* (artículo 275); y en la responsabilidad del Estado en el conocimiento, la investigación científica y tecnológica, y los saberes ancestrales (artículo 387, núm. 2).

f. Dicotomía entre el Régimen del Buen Vivir y el Régimen de Desarrollo

> Para la nueva Constitución, el *sumak kawsay* implica contar con un sistema económico que promueva la igualdad a través de la redistribución de los beneficios del desarrollo tanto social como territorialmente, a la par, el sistema de inclusión social busca el mejoramiento de la calidad y esperanza de vida de la población y el desarrollo de sus capacidades y potencialidades (Larrea, 2008: 1).

Como señala Larrea, tal como queda planteado en la Constitución, hay una estrecha relación entre el Desarrollo y el Buen Vivir, el cual pretende ser superado a través de la participación social. Si bien la incorporación del Buen Vivir en la Constitución ecuatoriana representa un avance, y aunque los análisis insisten en la necesidad de hacer su lectura como un eje transversal que ordena los articulados, es inevitable observar que no se logra superar el concepto de desarrollo, pues ello implicaba cambios trascendentales y una ruptura epistémica de mayor calado. Por eso, aunque se intenta ampliar la visión economicista del Desarrollo y se busca subordinarlo al logro o la garantía del Buen Vivir, sigue prevaleciendo un enfoque dicotómico entre lo social y lo económico, como se observa (diagrama 4.3) al comparar el grueso de los contenidos de cada régimen.

Diagrama 4.3 Dicotomía entre Regímenes de Desarrollo y del Buen Vivir



Fuente: elaboración propia con base en la Constitución del Ecuador de 2008.

Es evidente que en el régimen de Desarrollo se concentra la estructura económica y productiva, mientras que el del Buen Vivir se focaliza en la política social, con una división entre la generación y administración de la riqueza (beneficios del desarrollo) y la redistribución (igualdad e inclusión social). En este contexto se define al Estado como el mediador entre los dos regímenes, fortaleciendo su papel como único planificador y rector de las políticas de desarrollo, administración y redistribución; además se delega al poder ejecutivo la potestad de definir el modelo económico, así como las formas de participación para su aprobación, para generar los "beneficios" y estructurar su "redistribución".

Aunque en la Constitución se define al Régimen de Desarrollo como: "El conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socioculturales y ambientales, que garantizan la realización del Buen Vivir, del *sumak kawsay*…". Se mantiene la estructura capitalista del modelo basado en el crecimiento económico como la fuente del desarrollo y prevalece el enfoque de la calidad de vida y del bienestar desde la visión de la modernidad, que es incompatible y contradictorio con los principios epistémicos del *sumak kawsay.*

Otra de las claves de la desarticulación entre los regímenes es la definición e inclusión de "sectores estratégicos" en el ámbito del Desarrollo (energía, telecomunicaciones, recursos naturales no renovables, transporte y refinación de hidrocarburos, biodiversidad y patrimonio genético, espectro radioeléctrico, agua, y demás que determine la ley), que siendo la médula productiva del país, se abordan con estrategias individualizadas y no se incorporan desde la visión holística integradora que define el equilibrio en el *sumak kawsay.*

Al respecto, en el año 2007 el Partido Comunista sostuvo que en el proyecto de Constitución existía una "franca contradicción" entre el paradigma de desarrollo planteado en el Buen Vivir y los mecanismos para lograrlo. De hecho, planteaban que era necesario abolir las fuentes de explotación y desigualdad para lograr el Buen Vivir, entendido como la "satisfacción plena de las necesidades tanto objetivas como subjetivas de las personas y los pueblos", y así alcanzar una vida armónica que solo sería posible "con el socialismo y el comunismo" y las transformaciones revolucionarias para enterrar el sistema capitalista; pues, de lo contrario, solo se estaría construyendo una "propuesta socialdemócrata para sostenerlo" (Cortez, 2009: 13).

Como señala Dávalos, la inclusión del Buen Vivir en la Constitución de Ecuador y también en la de Bolivia no implica un cambio en los patrones de la acumulación capitalista, ni que se hayan transformado las relaciones de poder; solo significa que se incluye en el discurso, faltando por ver su concreción en la práctica política (Dávalos, 2011: 3). Así, una vez aprobada la Constitución Política ecuatoriana se anunciaba que, aun con sus contradicciones y límites, empezaba un periodo en el que la construcción del nuevo país dependería de las acciones de los actores sociales y políticos (Simbaña, 2008).

4.3 El Buen Vivir y la planificación del desarrollo

Los avances constitucionales y las propuestas para reorientar el modelo hacia la búsqueda del Buen Vivir se concretan en los Planes Nacionales de Desarrollo. Durante el gobierno de Correa se elaboran planificaciones para tres períodos: (1) El Plan 2007-2010, que es el punto de partida de la Revolución Ciudadana, coincidiendo con el período constituyente y la aprobación de la nueva Constitución; (2) el Plan 2009-2013, que incorpora la cuestión del Buen Vivir y recoge los avances constitucionales; y (3) el Plan 2013-2017, en el que se consolida el discurso y el enfoque del socialismo del Buen Vivir gubernamental. A continuación, se analiza la evolución de dichos planes y la concreción en los mismos de los regímenes del Desarrollo y del Buen Vivir.

4.3.1 El punto de partida: Plan para la Revolución Ciudadana, 2007-2010

> Entendemos por desarrollo la consecución del buen vivir de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El buen vivir presupone que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno –visto como un ser humano universal y particular a la vez– valora como objetivo de vida deseable. Nuestro concepto de desarrollo nos obliga a reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros a fin de posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir compartido (Senplades, 2007: 54).

El Plan propuesto por Alianza PAIS mantiene el desarrollo como el modelo a seguir, pero incorporando al mismo la visión oficial del Buen Vivir como una aspiración a la que se llegaría mediante "la ampliación de las libertades, oportunidades y potencialidades de los seres humanos" (Senplades, 2007: 6), con un enfoque más cercano a la conceptualización propuesta por Amartya Sen y el PNUD en la década de 1990, que al de los pueblos indígenas. Este enfoque asume lo colectivo como "el reconocimiento de unos a otros para alcanzar un porvenir compartido", sobre la base del "cambio en el modo de Estado, que recupere sus capacidades de gestión, planificación, regulación y redistribución y que profundice los procesos de desconcentración, descentralización y participación ciudadana" (Senplades, 2007: 6).

Puesto que este Plan se formula en el contexto de la protesta social y la emergencia de la nueva izquierda ecuatoriana, sus propuestas plantean pluralidad de estrategias y un enfoque reformista como ejes para la construcción y puesta en marcha de un modelo de desarrollo alternativo (Rodríguez, 2006). De modo que se configura el "orden revolucionario" que, en consonancia con la dinámica regional de la década, avanza en la ruta para iniciar la transición entre modelos, con tres momentos claramente definidos: (1) la elección del gobierno de la Revolución Ciudadana, (2) la refundación del Estado con una nueva Constitución Política y, (3) la puesta en marcha de un nuevo modelo de desarrollo (Diagrama 4.4).

Diagrama 4.4 Ubicación del Plan de Desarrollo, 2007-2010

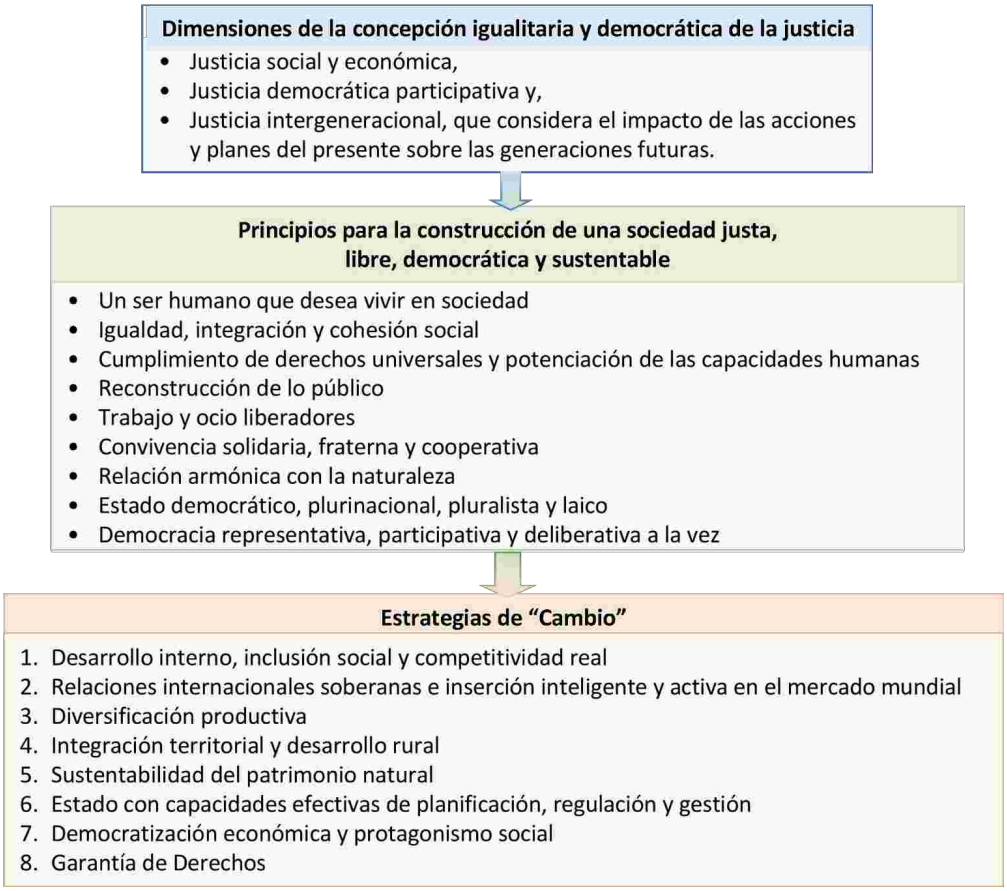


Fuente: actualizado con base en Rodríguez (2008).

En el Plan de Desarrollo 2007-2010 se plantea la ruptura con el modelo neoliberal y las políticas estabilizadoras de ajuste estructural y de reducción del Estado aplicadas en el marco del Consenso de Washington. Asimismo se anuncia el cambio en el modelo de desarrollo centrado en el capital, rompiendo con "las visiones instrumentales y utilitarias sobre el ser humano, la sociedad y las relaciones que tienen estos con la naturaleza" (Senplades, 2007: 45).

Dicha ruptura conceptual se basa en "orientaciones éticas" para el cambio radical, expresadas en tres dimensiones de justicia (social y económica, democrática participativa e intergeneracional), y en principios para la construcción de una "sociedad justa, libre, democrática y sustentable", que se concretan en estrategias de cambio, como se ilustra en el Diagrama 4.5.

Diagrama 4.5 Dimensiones, principios y estrategias de cambio del PND, 2007-2010



Fuente: elaboración propia con base en Senplades (2007).

Como se observa en el Diagrama 4.5, en los inicios del gobierno de Correa, la Senplades delinea un modelo de desarrollo que propugna la justicia social, el desarrollo humano sostenible (el ser humano en el centro y relaciones armónicas con la naturaleza), el fortalecimiento del Estado y de su papel planificador, la "democratización económica" y la diversificación productiva.

Las estrategias para la aplicación del nuevo modelo de desarrollo apuntan a la búsqueda de la igualdad y la inclusión social mediante el aumento del gasto, la universalización de los servicios públicos y el estímulo a la participación ciudadana. En este sentido, los ejes sociales del modelo corresponden a las características de la nueva izquierda latinoamericana que, en general, insisten en el aumento del gasto social, la reducción de las desigualdades, la gratuidad de la educación, la inclusión social y el reconocimiento de la diversidad. Desde esta perspectiva el cambio de modelo implica el desarrollo interno con la mejora de la competitividad y la inserción en el mercado mundial (Diagrama 4.5).

El desarrollo interno propone políticas para el acceso de los pequeños productores campesinos a activos productivos; el apoyo a las formas alternativas de organización y producción económica para la diversificación de las fuentes de ingreso y la distribución justa del valor agregado; la expansión de la demanda interna de bienes y servicios, mediante la articulación a los programas de alimentación y educación del Estado y la provisión a la administración pública; la apropiación y reinversión nacional del excedente económico; la racionalización del uso de los recursos y la mejora de la productividad; la gestión empresarial (pública y privada) y el impulso a las actividades de autogestión más eficaces; y la inversión en ciencia y tecnología, en diálogo de

saberes y cosmovisiones, respetando la diversidad cultural, social, económica y geográfica (Senplades, 2007).

En este marco, el manejo soberano de los recursos naturales, la creación de las condiciones para el cambio del modelo de desarrollo y la intervención en la economía retoman, de algún modo, los lineamientos de la teoría cepalina sobre el papel del Estado. Así se enuncia un modelo que no renuncia al desarrollo, sino que lo adapta a los principios económicos de la nueva izquierda, haciendo énfasis en la construcción de una economía social y solidaria, con la diversificación productiva y la búsqueda de un desarrollo local participativo, rural integrado y territorialmente equilibrado. Además se plantea un cambio en la lógica de planificación sectorial, hacia una más integral y articulada a través de doce grandes objetivos nacionales de desarrollo humano (Tabla 4.7) (Senplades, 2007).

Tabla 4.7 Objetivos del Plan Nacional de Desarrollo, 2007-2010

1. Auspiciar la igualdad, la cohesión y la integración social y territorial.
2. Mejorar las capacidades y potencialidades de la ciudadanía.
3. Aumentar la esperanza y la calidad de vida de la población.
4. Promover un ambiente sano y sustentable, y garantizar el acceso a agua, aire y suelo seguros.
5. Garantizar la soberanía nacional, la paz y auspiciar la integración.
6. Garantizar el trabajo estable, justo y digno.
7. Construir y fortalecer el espacio público y de encuentro común.
8. Afirmar la identidad nacional y fortalecer las identidades diversas y la interculturalidad.
9. Fomentar el acceso a la justicia.
10. Garantizar el acceso a la participación pública y política.
11. Establecer un sistema económico solidario y sostenible.
12. Reformar el Estado para el bienestar colectivo.

Fuente: Senplades (2007: 7).

Con un enfoque social y de búsqueda de la igualdad, cohesión e integración social se plantean objetivos que requieren el fortalecimiento del Estado para "el bienestar colectivo", de forma que se supere la visión neoliberal centrada en el mercado. Por ello, la mayoría de los objetivos del desarrollo se centran en el ser humano y la sociedad, así como en la garantía de derechos (medio ambiente sano, educación, salud, trabajo, participación, justicia). Además se incorporan la soberanía y la integración, a la vez que se pretende establecer un sistema económico solidario y sostenible; también se enfatizan las capacidades y las potencialidades humanas y de la ciudadanía, retomando un discurso cercano al enfoque del Desarrollo Humano Sostenible.

Por otra parte, en el Plan se anuncia el apoyo a iniciativas productivas locales y a las nuevas formas de organización para la producción; mayor énfasis en la protección estatal, el fomento técnico, desarrollo del mercado interno y de los sistemas productivos alternativos, así como el reconocimiento de los pueblos indígenas y afroecuatorianos. Desde la perspectiva ambiental se recoge la propuesta de la no exploración de la reserva petrolera más importante del Ecuador, el campo petrolero Ishpingo Tambococha Tiputini (ITT), en el Parque Nacional Yasuní, territorio habitado por los *huaorani* y los pueblos en aislamiento voluntario *tagaeri y taromenani*[157] (Acosta, 2007). De este modo se incluye una estrategia específica de conservación y manejo de sostenible de la biodiversidad, que permita al Estado garantizar los territorios a dichos pueblos.

[157] El Yasuní está en la Amazonia y se destaca por su alta biodiversidad. El presidente Correa acoge la propuesta de ecologistas para no extraer el crudo y crear un modelo alternativo que se presenta en distintos ámbitos a escala internacional, como el Diálogo sobre Cambio Climático en la Asamblea General de las Naciones Unidas.

4.3.2 Plan Nacional de Desarrollo. Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013

> El Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 plantea nuevos retos orientados hacia la materialización y radicalización del proyecto de cambio de la Revolución Ciudadana, para la construcción de un Estado plurinacional e intercultural y finalmente para alcanzar el Buen Vivir de las y los ecuatorianos (Senplades, 2009: 9).

El "Plan Nacional para el Buen Vivir: construyendo un Estado Plurinacional e intercultural" mantiene las orientaciones éticas de la Revolución Ciudadana planteadas en el Plan de Gobierno (2006) y en el Plan de Desarrollo inicial (2007-2010), aunque se actualiza respecto a los preceptos constitucionales que están articulados desde la Senplades, mediante la coordinación técnica con la Constituyente.

En general se mantiene el discurso posneoliberal y se considera al Buen Vivir como "parte de una larga búsqueda de modos alternativos de vida", impulsada por "actores sociales de América Latina durante las últimas décadas" que cuestionan el modelo neoliberal. El Buen Vivir es entendido como una "apuesta de cambio, una estrategia económica incluyente, sustentable y democrática", que incorpora "a los procesos de acumulación y (re)distribución a los actores que históricamente han sido excluidos de las lógicas del mercado capitalista" (Senplades, 2009: 10). Aunque no se renuncia a la generación de riqueza ni a la acumulación de capital, sí se anuncia una "ruptura conceptual con el concepto de desarrollo y el modo de Estado", que permita "concretar un nuevo modo de generación de riqueza y (re)distribución pospetrolera para el Buen Vivir" (Senplades, 2009: 11), reforzando la idea del cambio del modelo de desarrollo neoliberal a uno posneoliberal.

En este Plan se introduce la idea del cambio de paradigma del Desarrollo al Buen Vivir, con alusión a la visión ancestral del *sumak kawsay* y referencias a la cosmovisión de los tres mundos, la esencia comunitaria, la vida plena, la búsqueda de la armonía, la relacionalidad y la pertenencia a la naturaleza (Senplades, 2009: 32); para luego pasar al enfoque aristotélico que sustenta las acciones para el Desarrollo y la redistribución (Senplades, 2009: 33). Así el Plan Nacional mantiene un todo ecléctico en sus planteamientos, solapando alusiones al Buen Vivir y al desarrollo, o incluso justificando el desarrollo como la vía para llegar al Buen Vivir.

En el Plan se realiza un diagnóstico sobre la situación social y económica del país, en el cual se señalan los problemas no resueltos bajo anteriores enfoques de desarrollo (la pobreza, la desigualdad y la concentración de la riqueza). Además se analiza la propia evolución del concepto de desarrollo e incluyen referencias a los fracasos de los gobiernos cuyas políticas neoliberales generaron protestas y demandas sociales por un cambio que superara el ajuste estructural, la injerencia extranjera y de la banca multilateral, la crisis financiera, etcétera.

En la revisión de los enfoques del Desarrollo se retoman planteamientos de Amartya Sen (1992) y de Martha Nussbaum (2006), para incluir los conceptos de las capacidades humanas, la calidad de vida y la libertad; los que junto con la idea de la ética en las relaciones con la naturaleza, requieren "prefigurar un nuevo esquema de desarrollo humano" (Senplades, 2009: 38). En el 2008, la Senplades, el PNUD y la Flacso discuten una Estrategia Nacional de Desarrollo Humano (Albán, Martínez-Alier y Vallejo 2008), con un enfoque ambiental pero sin ninguna referencia al Buen Vivir, pese a ser el año de la Constituyente. Se empieza así a evidenciar la concreción de dos discursos paralelos, y no necesariamente complementarios, respecto al Desarrollo y al Buen Vivir, con la profundización de las dicotomías que han quedado planteadas desde la propia Constitución. De manera que la Senplades comienza a plantear un Buen Vivir oficial, con una

visión de la calidad de vida (plena) más cercana a las ideas renovadoras del desarrollo, que a los planteamientos críticos del movimiento indígena.

En este contexto se reafirma la necesidad de poner en marcha el "nuevo modelo", cuya primera fase es el periodo del Plan (2009-2013), con doce estrategias de cambio heterodoxas que incluyen enunciados socialistas, como la democratización de los medios de producción y la redistribución de la riqueza, la inclusión social y la recuperación del poder ciudadano. Así se incorpora parte del discurso modernizador de la Cepal, con el modelo de sustitución de importaciones, y se incluyen algunas innovaciones como el cambio de matriz energética (Diagrama 4.6). Por supuesto, todo ello orientado hacia la "inversión para el Buen Vivir", en una actualización respecto a lo establecido en el Régimen de Desarrollo en la Constitución.

Diagrama 4.6 Estrategias de cambio del Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013

I. Democratización de los medios de producción, (re)distribución de la riqueza y diversificación de las formas de propiedad y de organización.
II. Transformación del patrón de especialización de la economía a través de la sustitución selectiva de importaciones para el Buen Vivir.
III. Aumento de la productividad real y diversificación de las exportaciones, exportadores y destinos mundiales.
IV. Inserción estratégica y soberana en el mundo e integración latinoamericana.
V. Transformación de la educación superior y transferencia de conocimiento en ciencia, tecnología e innovación.
VI. Conectividad y telecomunicaciones para construir la sociedad de la información.
VII. Cambio de la matriz energética.
VIII. Inversión para el Buen Vivir, en el marco de una macroeconomía sostenible.
IX. Inclusión, protección social solidaria y garantía de derechos en el marco del Estado constitucional de derechos y justicia.
X. Sostenibilidad, conservación, conocimiento del patrimonio natural y fomento al turismo comunitario.
XI. Desarrollo y ordenamiento territorial, desconcentración y descentralización.
XII. Poder ciudadano y protagonismo social.

Objetivos actualizados del Plan Nacional para el Buen Vivir (2009-2013)

1. Auspiciar la igualdad, cohesión e integración social y territorial en la diversidad.
2. Mejorar las capacidades y potencialidades de la ciudadanía.
3. Mejorar la calidad de vida de la población **(antes incluía aumentar esperanza de vida)**.
4. **Garantizar los derechos de la naturaleza** y promover un ambiente sano y sustentable.
5. Garantizar la soberanía y la paz, e **impulsar la inserción estratégica en el mundo** y la integración latinoamericana.
6. Garantizar el trabajo estable, justo y digno **en su diversidad de formas**.
7. Construir y fortalecer espacios públicos, interculturales y de encuentro común.
8. Afirmar y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, **la plurinacionalidad** y la interculturalidad.
9. Garantizar la vigencia de los derechos y la justicia **(antes: fomentar el acceso a la justicia)**.
10. Garantizar el acceso a la participación pública y política.
11. Establecer un sistema económico social, solidario y sostenible.
12. Construir un Estado democrático para el Buen Vivir **(antes: Reformar el Estado para el bienestar colectivo)**.

Fuente: elaboración propia con base en Senplades (2009: 10-11; y 2007), resaltados en negrita de la autora y señalan las diferencias con el Plan 2007.

Como se enuncia en el Plan, los Objetivos planteados en 2007 se mantienen y se actualizan teniendo en cuenta la Constitución, con la incorporación de los derechos de la naturaleza y la plurinacionalidad. Los siete objetivos del Régimen de Desarrollo (artículo 276) se amplían así a doce, pero se elimina lo relativo al control social asociado a la participación (Objetivo 3). No es menos importante la inclusión del impulso a "la inserción estratégica en el mundo" y la integración latinoamericana (Objetivo 5). Otros objetivos ajustados o precisados respecto al Plan anterior fueron los relativos a la calidad de vida, el trabajo digno (incluyendo la diversidad de formas) y la vigencia de los derechos humanos, que antes se plantean como el acceso a la justicia. Finalmente se modifica la alusión a la reforma del Estado "para el bienestar colectivo", por otra que plantea la construcción de uno democrático para el Buen Vivir (destacados Diagrama 4.6).

Con el horizonte de superar las políticas neoliberales, e insistiendo en la voluntad ciudadana de realizar cambios en las políticas públicas y recuperar la centralidad del Estado[158], se anuncia la "necesidad urgente de relanzar la acción del Estado al primer plano de la regulación económica y de la reactivación económico-productiva", como un elemento diferenciador de la "nueva agenda pública" (Senplades, 2009: 86). A renglón seguido se hace una referencia a Bresser-Pereira, relevante teórico del neodesarrollismo latinoamericano[159], cuyo enfoque se reivindica abiertamente en el Plan de Desarrollo para el Buen Vivir:

> Bresser-Pereira (2007) ha señalado que, en los últimos años, **América Latina asistiría a la emergencia de un nuevo discurso sobre el desarrollo**, que no puede ser confundido ni con el discurso desarrollista clásico, cuyas distorsiones derivaron en las crisis de los años ochenta, ni tampoco con la ortodoxia neoliberal convencional. Desde el punto de vista de la política de desarrollo, la diferencia principal consiste en que, para esta última, el concepto de nación no existe, mientras que, **para el nuevo enfoque, el agente fundamental son las naciones, que usan su Estado para promover el desarrollo y las identidades interculturales**" (Senplades, 2009: 86) (negritas de la autora).

Aclarado el enfoque del nuevo desarrollo (neodesarrollismo) que se propone construir mediante la recuperación del Estado Nacional, se señalan avances sobre la gestión del gobierno de Correa[160] que muestran los pasos "en la dirección descrita" (por Bresser) para la aplicación de una "estrategia de desarrollo", articulada al restablecimiento de las funciones estatales de "(re)distribución de la riqueza y de regulación del mercado y la banca" (Senplades, 2009: 86).

Además de señalar los avances logrados en la disminución de la desigualdad (el coeficiente de Gini se redujo en 0,03 puntos entre 2006 y 2008), de las positivas expectativas de crecimiento económico del país (6,5 % en 2008), de la reforma institucional, la descentralización y la modernización del Estado, se anuncia la construcción de un modelo posneoliberal, mediante la estrategia de Integración Regional de Suramérica como una apuesta articulada desde Unasur y vinculada con las economías emergentes de Brasil, China, India, Rusia y Sudáfrica (BRICS).

> La viabilidad de esta constelación emergente de políticas posneoliberales y de la misma posibilidad de profundizar lo que ahora aparece como esbozo de un modelo de desarrollo orientado desde el Estado reposará, en buena medida, en la adecuada inserción del país en los procesos de integración regional en curso. El gobierno nacional se ha sumado activamente al apuntalamiento de tales procesos: además de los acuerdos estratégicos para el refinamiento petrolero con Venezuela, la firma de acuerdos comerciales con Chile y la posibilidad de financiamiento de obras de infraestructura con Brasil, Ecuador aparece a la cabeza de la constitución del Banco del Sur, forma ya parte del ALBA y lidera el desenvolvimiento de la flamante Unasur. Se han abierto, además, múltiples líneas de diálogo con otros países y potencias emergentes en el ámbito global (India, China, Rusia, Irán) (Senplades, 2009: 87).

Enunciada la apuesta por la integración y definidos los objetivos para la construcción del nuevo modo de acumulación y (re)distribución para el Buen Vivir oficial, se define una estrategia endógena de generación de riqueza con la introducción de la Estrategia Territorial Nacional que identifica y territorializa las principales intervenciones y proyectos estratégicos nacionales,

---

158 Para lo cual se incluyen datos de Latinobarómetro respecto a las percepciones ciudadanas sobre Estado y mercado en Ecuador, entre 1998 y el 2007.

159 En el Capítulo 3 se hace referencia a los trabajos de Bresser-Pereira sobre las nuevas corrientes neodesarrollistas latinoamericanas. En este caso, la alusión que realiza el Plan Nacional del Buen Vivir se refiere a su artículo titulado "Estado y mercado en el nuevo desarrollismo" (Bresser-Pereira, 2007).

160 Se destaca la "recuperación de la inversión pública en la infraestructura material y financiera de sectores estratégicos de la economía nacional" y el aumento del 9,9 % del PIB anual entre 2007 y 2009, con un incremento mayor del 50 % respecto a los siete años anteriores. Esto en un contexto de bonanza petrolera, con un precio superior a 90 dólares el barril, que genera mayores recursos para el Estado.

como una de las "innovaciones más importantes del Plan" (Senplades, 2009: 13). Además de insistir en la integralidad del Plan, se enfatiza en el carácter participativo y de consenso en la formulación de dicha estrategia y se fortalece el enfoque de planificación por objetivos para la integración y la articulación entre el desarrollo nacional y el territorial.

En la definición de la Estrategia Nacional Territorial se plantea la necesidad de la "reconfiguración del territorio nacional", para impulsar las transformaciones estructurales, desde el Estado articulador e integrador, que permitan "promover sinergias inter e intrarregionales y sistemas de red que favorezcan el desarrollo endógeno del país" (Senplades, 2009: 92). Para ello se definen siete temas que responden a una planificación territorial orientada a una inserción eficiente del país en el mercado regional y mundial (temas 1, 3, 5 y 6), salvo un tema para impulsar el Buen Vivir oficial y la soberanía alimentaria; aunque aludidos para los sectores rurales (Tema 2), otro genérico sobre la sostenibilidad ambiental (Tema 4) y uno para potenciar la diversidad cultural (Tema 5) (Tabla 4.8).

Tabla 4.8 Temas de la Estrategia Territorial Nacional, PND 2009-2013

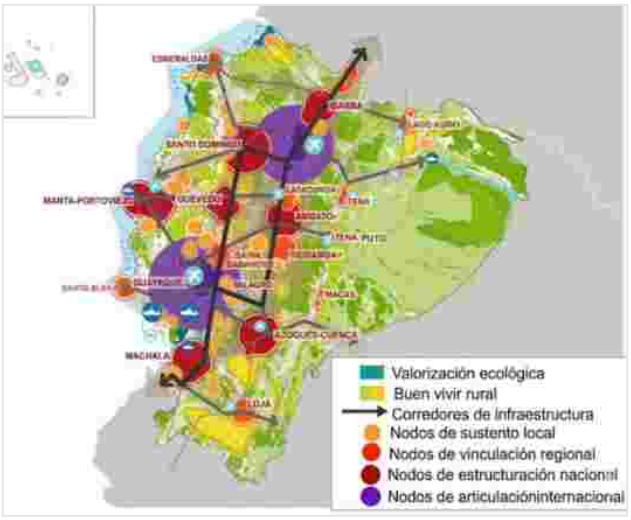
1) Propiciar y fortalecer una estructura nacional policéntrica, articulada y complementaria de asentamientos humanos.
2) Impulsar el Buen Vivir en los territorios rurales y la soberanía alimentaria.
3) Jerarquizar y hacer eficientes la infraestructura para la movilidad, la conectividad y la energía.
4) Garantizar la sustentabilidad del patrimonio natural mediante el uso racional y responsable de los recursos naturales renovables y no renovables.
5) Potenciar la diversidad y el patrimonio cultural.
6) Fomentar la inserción estratégica y soberana en el mundo y la integración latinoamericana.
7) Consolidar un modelo de gestión descentralizado y desconcentrado con base en la planificación articulada y la gestión participativa del territorio.

Fuente: Senplades (2009: 92).

Con un enfoque de funcionalidad económica se incorporan temas como la estructura nacional policéntrica, que implica la creación de una red de ciudades articuladas (Tema 1), según jerarquías definidas para la eficiencia, la movilidad, la conectividad y la energía (Tema 3). Así se definen grupos urbanos en función de los tamaños y la capacidad de prestación de servicios comerciales, industriales, de investigación y tecnológicos, financieros y de intercambio[161] (nacional e internacional); en una reorganización del espacio que corresponde más a la lógica del capital que a la del Buen Vivir, como se observa en el mapa de la Senplades que expresa dicha estrategia (Mapa 4.1).

[161] Se establecen cuatro grupos urbanos así: (1) de "sustento", como centros de acopio y comercio zonal (20.000 a 50.000 habitantes); (2) de vinculación regional, como centros de intercambio regional y un nivel de industrialización de primer orden (200.000 a 500.000 habitantes); (3) de estructuración nacional, como centros de investigación, transferencia de tecnología y procesamiento industrial avanzado y mayor diversificación productiva (500.000 a 1.000.000 habitantes); y (4) de articulación internacional, que "estructuran un conjunto de servicios financieros, administrativos y de intercambios comerciales nacionales e internacionales" (2.000.000 a 3.000.000 habitantes) (Senplades, 2009: 379).

Mapa 4.1 Expresión gráfica de la Estrategia Nacional Territorial



Fuente: Senplades, 2009

En el Plan el Buen Vivir oficial se sustenta la propuesta de concretar un nuevo modelo territorial, desde una interpretación en la que se "logra armonizar el concepto de economía endógena e inserción estratégica en el mundo, con la capacidad de acogida territorial, la satisfacción intergeneracional de las necesidades humanas y el respeto a los derechos de la naturaleza" (Senplades, 2009: 372). De la misma forma en la que se enuncian los tres mundos que sustentan la concepción indígena del *sumak kawsay* y luego se pasa al enfoque aristotélico, se da una vuelta de tuerca al Buen Vivir con otra reinterpretación de sus principios filosóficos pero esta vez "adaptados" a la propuesta de reconfiguración del territorio nacional:

> Los territorios deben ser entendidos con funciones específicas y articularse de manera **complementaria**, sin distinciones entre lo urbano y lo rural, sino con políticas específicas que promuevan la igualdad de oportunidades, asegurando el acceso equitativo a servicios básicos, salud, educación, nutrición, hábitat digno, entre otros…
>
> Se pretende así, rebasar concepciones planas que propugnan la competencia y no la **complementariedad**, que pretenden hablar de territorios ganadores, sin comprender que no deberían existir territorios perdedores. La óptica **relacional** que adopta una estrategia territorial nacional vislumbra las estrechas **vinculaciones**_entre todos los territorios. Va más allá de supuestas confrontaciones espaciales. No enfrenta, por ejemplo, al espacio urbano con el rural; más bien se concentra en cómo potenciar relaciones de beneficio mutuo, siempre anteponiendo el Buen Vivir de sus poblaciones (Senplades, 2009: 376 y 377) (negritas de la autora).

En el texto de la Senplades, los principios de complementariedad, relacionalidad y vincularidad se aplican desde una perspectiva espacial y territorial funcional, totalmente opuesta a la visión holística del *sumak kawsay.* Aunque se anteponga el Buen Vivir, los criterios que reordenan el territorio se rigen por enfoques capitalistas, incluso al referirse al beneficio mutuo que se aleja también de la práctica ancestral de la reciprocidad andina (*ranti ranti*).

Así con un discurso caracterizado por la retórica del Buen Vivir y la práctica del neodesarrollismo, se empieza a delinear el reordenamiento del país para que cumpla con los criterios de la Integración Regional Suramericana, basado en la promoción de "sinergias", "sistemas red" para el "desarrollo endógeno". Además se introducen los conceptos de movilidad, energía, conectividad, gestión de los recursos naturales (hídricos, biodiversidad, no renovables, etcétera), como contenidos de la "estrategia territorial", que sustenta la apuesta neodesarrollista y que se articula en el discurso de la integración regional y la inserción soberana en el mundo. De esta manera, desde Senplades se comienza a concretar un manejo del discurso oficial sobre el Buen Vivir compatible con la planificación en clave neodesarrollista.

4.3.3 Plan Nacional para el Buen Vivir, 2013-2017

> Ecuador, como país andino, construye los derechos humanos, económicos, sociales, culturales y ambientales, sobre un concepto y visión del mundo nacido en las antiguas sociedades de la región de los Andes sudamericanos: el Buen Vivir es el *sumak kawsay*.
>
> Esta idea social de solidaridad y redistribución es diferente al ideal aristotélico de la Vida Buena. El Buen Vivir es una idea social movilizadora, que va más allá del concepto de desarrollo –que se encuentra vigente en la tradición occidental–, pues está asociado a una noción más amplia de progreso. No se trata de un nuevo paradigma de desarrollo, sino de una alternativa social, liberadora, que propone otras prioridades para la organización social, diferentes del simple crecimiento económico implícito en el paradigma del desarrollo. El crecimiento económico es deseable en una sociedad, pero también importan sus pautas distributivas y redistributivas (Senplades, 2013: 16).

Finalmente, en el Plan Nacional para el Buen Vivir, con el eslogan "Todo el mundo mejor", se viene a consolidar el discurso gubernamental que mantiene las alusiones al *sumak kawsay* ancestral y a otras aportaciones al debate sobre el Buen Vivir, luego de plantear sus propuestas progresistas en una clave neodesarrollista.

En esta línea, el gobierno opta con claridad por el "Socialismo del Buen Vivir", con la Integración Regional y la inserción del Ecuador en el mundo, el cambio de la matriz productiva y los sectores estratégicos, y por supuesto, la consolidación de la Estrategia Nacional Territorial.

En este contexto se mantiene el discurso del Buen Vivir como horizonte, aunque se redefine desde el socialismo (del Buen Vivir), siendo su fin defender y fortalecer a la sociedad, el trabajo y la vida en todas sus formas (Senplades, 2013: 24). Así el Socialismo del Buen Vivir propone otros principios, distintos a los del *sumak kawsay,* que se centran en la sociedad, planteando la construcción de una "radicalmente justa", igualitaria y equitativa, de plenas capacidades, de excelencia, de emancipación y autonomía, solidaria, corresponsable y propositiva; en armonía con la naturaleza, con primacía de los bienes superiores (sin definirlos), pluralista, participativa, autodeterminada y soberana (con la integración de los pueblos). Además incorpora una nueva métrica, basada en el enfoque de las capacidades humanas y en la reiteración de la interpretación aristotélica del disfrute de la vida plena, sustentada en análisis técnicos.

Asimismo se consolida el discurso del "nuevo regionalismo" latinoamericano, que responde a la necesidad prioritaria de "diversificar las relaciones internacionales, neutralizar las pretensiones hegemónicas y afirmar la legítima capacidad de regulación de los Estados en sus territorios" (Senplades, 2013: 45). Dicho regionalismo se sustenta en "cinco propuestas clave emitidas en materia económica y financiera", tres de las cuales se "engloban en la constitución" a través de la "Arquitectura Financiera Regional", como un aporte del Ecuador para la región, y que son: (1) la creación del Banco del Sur[162], como una entidad financiera multilateral para el fortalecimiento de las finanzas y la Integración Sudamericana; (2) el manejo conjunto de la liquidez, con un fondo común de reservas (Fondo del Sur) que entra en la agenda de la Unasur; y (3) un Sistema Unificado de Compensaciones Regionales (Sucre), para el comercio regional sin necesidad de recurrir a divisas extrarregionales[163] (Senplades, 2013: 45).

Las otras dos propuestas para la Integración Regional son: (4) la constitución de bienes públicos regionales, y (5) la gestión estratégica de los recursos naturales que, sin una alusión a la Iniciativa de Integración Regional Sudamericana (Iirsa), ésta se institucionaliza en el Plan del Buen Vivir, como se lee en los párrafos que desarrollan dichas propuestas.

---

[162] En 2007, con Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Paraguay, Uruguay y Venezuela (Senplades, 2013).

[163] Medio de intercambio de más del 90 % del comercio entre Ecuador y Venezuela (Senplades, 2013: 45).

> Existe la necesidad de unir Sudamérica entre sí, mediante la interconexión multimodal entre Pacífico y Atlántico. Esto implica constituir la infraestructura para la integración regional en los sectores estratégicos e integrar productivamente a la región a través de sus compras públicas, la constitución de empresas públicas 'gran-nacionales' que reequilibren las fuerzas mundiales de negociación con las empresas multinacionales, y el fomento a la fragmentación de las cadenas productivas de estas empresas para generar interdependencia entre las industrias de los países sudamericanos (Senplades, 2013: 46).

Se consolida así el neodesarrollismo que impulsa la creación de empresas públicas que compiten en el mercado, de modo que "reequilibran" la capacidad de negociación con las empresas transnacionales (ETN). Respecto a la gestión estratégica de "nuestros recursos naturales", plantea a Sudamérica como un importante espacio en la disputa global de dichos recursos, por parte del "capitalismo contemporáneo y de su lógica de acumulación", dada la gran "dimensión de las reservas de recursos estratégicos" de la región y su condición histórica exportadora de materias primas (Senplades, 2013: 46). Con ello se justifica la gestión soberana de "nuestros recursos", en una alianza de países que permita su industrialización para generar valor agregado, dado que "cooperar es mejor que competir".

> El desarrollo de oleoductos y gasoductos continentales, interconexión eléctrica, acueductos, soberanía en las telecomunicaciones, vías de comunicación y líneas férreas continentales nos permitirá una inserción estratégica internacional de mayor peso, basada en la cartelización de la gestión de nuestras materias primas y recursos naturales, para propender a su industrialización dentro de nuestros territorios y que no sean exportados como materiales sin valor agregado (Senplades, 2013: 46).

Todo lo anterior se sustenta en un discurso emancipador que recuerda la histórica lucha por la Independencia del colonialismo europeo, con constantes referencias a la resistencia y el uso de lemas como "La unión hace la fuerza", el "Sueño del Libertador Simón Bolívar de una patria grande" y el imperativo de "Nos unimos o nos hundimos" (Senplades, 2013: 46). De manera que se consolida el giro neodesarrollista del régimen utilizando el *marketing* político, con estrategias para ocultar el nuevo enfoque extractivista y la profundización de algunas reformas neoliberales de apertura a los mercados internacionales que en el pasado reciente no han sido posibles de concretar, dadas las protestas de la década de 1990 (Dávalos, 2014).

Además se reitera la apuesta por construir una "nueva agenda pública" que sigue las propuestas neodesarrollistas de Bresser-Pereira (2007), con un Estado fortalecido que rompe con la centralidad del mercado del enfoque neoliberal, aplicándose un conjunto de políticas heterodoxas del régimen de acumulación flexible, que colocan a Ecuador "en la órbita de los gobiernos posneoliberales de la región" (Senplades, 2013: 55). Se fortalece así el papel de la planificación pública, redefinida en la Constitución (Régimen de Desarrollo), y se afirma el del Estado como promotor del desarrollo.

Con un mayor énfasis en la consolidación del nuevo modelo de desarrollo, se plantea una "estrategia de acumulación, distribución y redistribución" con cuatro ejes, "interactuantes y complementarios entre sí en el largo plazo", y que son:

a) El cierre de brechas de inequidad, como un reto del Buen Vivir oficial en cuanto al cumplimiento de los derechos a la educación, salud, vivienda, empleo y ampliación de las capacidades humanas, entre otros.
b) La apuesta por la tecnología, la innovación y el conocimiento, orientada a la formación de talento humano, la generación de conocimiento, la innovación, las nuevas tecnologías, las buenas prácticas y las nuevas herramientas de producción, con énfasis en el bioconocimiento.

c) La sustentabilidad ambiental, pensada en el largo plazo, y como resultado del cambio de matriz productiva para la prestación de servicios ambientales.
d) La transformación de la matriz productiva y los sectores estratégicos, con el impulso de la diversificación productiva basada en la incorporación del valor agregado, las exportaciones, la expansión en productos y destinos, la sustitución de importaciones, y la mejora de la productividad y de la competitividad (Senplades, 2013: 62 y 63).

De nuevo, con un discurso de defensa de los derechos de la naturaleza y búsqueda de la justicia (en este caso, intergeneracional), se realiza un giro pragmático y programático para justificar la explotación de los recursos naturales con el neoextractivismo.

> La estrategia de acumulación de riqueza mediante actividades productivas sustentables requiere que la transformación de la matriz productiva se enmarque en un contexto de respeto a los derechos de la naturaleza y de justicia intergeneracional. Si bien la acumulación de la riqueza, en primera instancia, va a depender de procesos extractivos, la estrategia busca que el impulso de nuevas industrias no contaminantes y la diversificación de las exportaciones basadas en bioproductos y servicios ecológicos, disminuyan significativamente la presión sobre el medio ambiente a largo plazo (Senplades, 2013: 69).

Como se observa en la cita, se mantienen los planteamientos contradictorios en torno al desarrollo que pretende ser sustentable y alternativo. En la estrategia territorial se anuncian cambios progresivos en la economía y la producción, para que a largo plazo, se consolide la transición de la dependencia del extractivismo hacia el nuevo modelo, que se orienta a la prestación de servicios ambientales (ecoturismo y bioconocimiento). No obstante, para ese horizonte es necesario el extractivismo, con una visión que profundiza el discurso pragmático del gobierno respecto a los recursos naturales.

> En términos de inversión, el gobierno nacional se plantea usar el extractivismo para salir del extractivismo: hacer realidad la consigna de "sembrar el petróleo" para enfrentar, en condiciones estructurales distintas, la etapa pospetrolera (Senplades, 2013: 82).

Así, con un discurso cada vez más alejado del Buen Vivir ancestral y de los derechos de la naturaleza, se refuerza el carácter neoextractivista del gobierno con sus propuestas neodesarrollistas. Desde ese lenguaje de la Senplades se retoman las ideas de la lucha histórica por la emancipación de los pueblos, para justificar la necesidad de profundizar las transformaciones estructurales que conducen a un modelo posneoliberal y pospetrolero.

Para ello se establecen doce objetivos de desarrollo, ahora organizados en tres ejes: (1) cambio en las relaciones de poder para la construcción del poder popular; (2) derechos, libertades y capacidades para el Buen Vivir; y (3) transformación económica-productiva a partir del cambio de la matriz productiva (Tabla 4.9).

Tabla 4.9 Ejes y objetivos del Plan Nacional del Buen Vivir, 2013-2017

Ejes	Objetivos
1. Cambio de relaciones de poder para la construcción del poder popular	1. Consolidar el Estado democrático y la construcción del poder popular (establece las políticas y los lineamientos estratégicos para profundizar la transformación del Estado y fortalecer el poder popular y la participación ciudadana).
2. Derechos, libertades y capacidades para el Buen Vivir	2. Auspiciar la igualdad, la cohesión, la inclusión y la equidad social y territorial, en la diversidad. 3. Mejorar la calidad de vida de la población. 4. Fortalecer las capacidades y potencialidades de la ciudadanía. 5. Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad. 6. Consolidar la transformación de la justicia y fortalecer la seguridad integral, en estricto respeto a los derechos humanos. 7. Garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad ambiental, territorial y global.
3. Transformación económica-productiva a partir del cambio de la matriz productiva	8. Consolidar el sistema económico social y solidario, de forma sostenible. 9. Garantizar el trabajo digno en todas sus formas. 10. Impulsar la transformación de la matriz productiva. 11. Asegurar la soberanía y eficiencia de los sectores estratégicos para la transformación industrial y tecnológica. 12. Garantizar la soberanía y la paz, profundizar la inserción estratégica en el mundo y la integración latinoamericana.

Fuente: elaboración propia con base en Senplades (2013).

Organizados de esta manera, los objetivos del desarrollo se articulan en los tres bloques que sustentan la "radicalización" del cambio estructural del país y que concretan la transformación y consolidación del Estado (Objetivo 1), con su reorganización territorial como "uno de los procesos más innovadores y revolucionarios" (Senplades, 2013: 80). Además, se pasa "de la planificación con 'enfoque de derechos' a la planificación para el Buen Vivir" (Senplades, 2013: 81); con un segundo eje en el que se agrupan los derechos del buen vivir, los de la naturaleza y lo relativo a la plurinacionalidad (objetivos 3, 5 y 7), junto con temas emergentes como el fortalecimiento de las capacidades ciudadanas o la seguridad integral (objetivos 4 y 6), bajo la nueva visión de gestión territorial (objetivos 2 y 7).

En el tercer eje, y de forma separada de los otros ejes, se concentran los objetivos para la transformación económica hacia un sistema en el que "converjan la economía de mercado, la economía pública y la economía popular y solidaria", siendo el ser humano el centro y el fin (objetivos 8 y 9). Además se consolidan los relativos al cambio de la matriz productiva (objetivo 10), la soberanía y eficiencia de los sectores estratégicos (objetivo 11) y se insiste en la profundización de la inserción estratégica en el mundo y la Integración Latinoamericana (objetivo 12).

La Integración Regional se reitera como alternativa posneoliberal y soberana (autonomía de la región), a la vez que incorpora el enfoque de las potencialidades y capacidades para la inserción de los países en la economía mundial.

> El regionalismo posneoliberal propugna, en cambio, una integración multidimensional que consolide la autonomía de la región e incremente su poder relativo en el contexto internacional, partiendo de sus enormes potencialidades y capacidades. Desde esta perspectiva, se impulsa la generación de posiciones comunes que permitan fortalecer la presencia sudamericana en el mundo y la defensa de sus intereses en el contexto internacional (Larrea, 2013: 148, citada en Senplades, 2013: 83).

Se consolida la Estrategia Territorial –planteada en el Plan de 2009-2013 para profundizar la articulación e integración del Estado central con los gobiernos autónomos–, con procesos de

descentralización y desconcentración de la acción pública, orientados hacia el ordenamiento del territorio en función del nuevo modelo de desarrollo.

> La Estrategia Territorial Nacional tiene lineamientos sobre el ordenamiento físico del territorio y sus recursos naturales, las grandes infraestructuras, el desarrollo territorial, las actividades económicas, los equipamientos, y la protección y conservación del patrimonio natural y cultural (Senplades, 2013: 354).

Siguiendo la lógica de la Integración Regional, en la "estrategia territorial" se definen los sectores prioritarios de articulación hacia: la vialidad, la energía y conectividad; el desarrollo endógeno; los derechos de la naturaleza y la calidad del ambiente; el desarrollo urbano y la universalización de servicios básicos y públicos (Senplades, 2013: 354). Aspectos que, según un estudio sobre los nudos territoriales críticos en la reconfiguración territorial del Estado, "parecen sintetizar necesidades tanto del capital y los grupos dominantes, como de las reivindicaciones locales, de indígenas, afroecuatorianos, pobladores, urbanos, etcétera" (Bonilla, *et al*., 2014: 30).

Los lineamientos del nuevo modelo territorial se concretan a través de cuatro ejes prioritarios, así: (1) redes de asentamientos urbanos, (2) sustentabilidad ambiental, (3) transformación de la matriz productiva y (4) cierre de brechas; siendo los más claros y concretos los que suponen infraestructura (ejes 1 y 3), respecto a los más abstractos como los de desarrollo endógeno y la sustentabilidad ambiental (Bonilla, *et al*., 2014: 30).

Respecto a los temas planteados en la Estrategia Nacional Territorial del 2009-2013 (Tabla 4.8), pierden relevancia los que más se acercaban a los principios del Buen Vivir, particularmente los relacionados con la soberanía alimentaria y la diversidad y el patrimonio cultural, "ambos factores relevantes para el desarrollo local y la gestión de territorios desde abajo" (Bonilla, *et al*., 2014: 30). En contraste, se mantienen y fortalecen los temas orientados a mejorar la funcionalidad del territorio, en términos de "articulación policéntrica y complementaria de asentamientos humanos"; eficiencia de la infraestructura de movilidad, energía y conectividad; "sustentabilidad del patrimonio natural mediante el uso racional y responsable de los recursos naturales renovables y no renovables"; inserción estratégica y soberana del país en el mundo e Integración Latinoamericana; y consolidación de un modelo de gestión descentralizado y desconcentrado, con capacidad de planificación participativa del territorio.

De esta manera, la sinergia, el desarrollo endógeno y el aprovechamiento adecuado de los recursos naturales, entre otros, son algunos de los términos que se enuncian en la Estrategia Nacional Territorial, mediante un "metalenguaje" técnico complejo de entender, incluso para expertos, pero que contribuye a establecer y concretar las bases para la implantación del nuevo modelo de desarrollo, haciendo funcional el territorio para el extractivismo que sustenta el supuesto cambio de modelo productivo, a pesar de los conflictos territoriales que este genera con las comunidades locales. En este contexto, adquiere especial relevancia el análisis de Bonilla *et al*. sobre el "(des)ordenamiento y lo estratégico en la Estrategia Territorial Nacional", en el que se plantea la existencia de "fuerzas en disputa que suponen los nudos críticos, entre territorialidades desde arriba y desde abajo" (Bonilla, *et al*., 2014: 29).

4.3.4 El impulso neodesarrollista regional en la planificación nacional

> En los primeros meses de gobierno, la política internacional había girado hacia el eje Brasilia-Caracas-Buenos Aires; se había concretado el acercamiento de Ecuador con Rusia, Irán y China; y fortalecido el compromiso de integración regional a través de la Unión de Naciones Sudamericanas (Unasur) (Ramírez, F., 2008).

El nuevo modelo posneoliberal ecuatoriano se concreta desde arriba mediante la planificación del desarrollo, que cobra particular importancia en el contexto de la estrategia de Integración de Suramérica en el mercado mundial, y del impulso neodesarrollista basado en una nueva dinámica extractivista, que se consolida como modelo característico de la región en el siglo XXI.

Como se señala en el Capítulo 3, en la región se impulsa un regionalismo que, desde la Unasur, apunta hacia la construcción de un nuevo modelo de desarrollo basado en la inserción de los países del sur en la economía mundial como un bloque económico que, para los gobiernos progresistas, se sustenta en un discurso contrahegemónico respecto al dominio de los Estados Unidos en la región y la injerencia de las políticas neoliberales del Consenso de Washington. Así se pasa al Consenso de las *Commodities*, con una economía extractivista que sustenta el crecimiento y genera recursos para las políticas sociales redistributivas o de inclusión social, como el Bono de Desarrollo Humano en Ecuador o los bonos sociales "Juancito Pinto", "Renta Dignidad" y "Juana Azurduy" en Bolivia.

En el contexto regional emerge una institucionalidad que, con el Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento (Cosiplan) (2009[164]), establece el marco de la "discusión política y estratégica" para implementar la integración de la Iirsa, antes cuestionada, pero ahora renovada y validada por todos los gobiernos de la región, con independencia de su filiación política e ideológica, como referente para el progreso y el crecimiento de los países. Así, se establece un espacio común en el que se planifica la infraestructura que articula el territorio suramericano a los mercados, desde un enfoque neodesarrollista basado en una "visión regional compartida de las oportunidades y obstáculos" (Diagrama 3.6) (Iirsa.org).

Para tal fin se concreta una Estrategia Territorial que facilita el acceso a los recursos naturales de la región y su transporte hacia los mercados, a través de diez Ejes de Integración y Desarrollo (EID) definidos como "franjas multinacionales de territorio en donde se concentran espacios naturales, asentamientos humanos, zonas productivas y flujos comerciales". Para dichos ejes se identifica la infraestructura física necesaria, para articular el territorio con el resto de la región, planificar las inversiones y "mejorar la calidad de vida de sus habitantes" (Iirsa.org).

Así se consolida el papel exportador de materias primas de los países en la economía global y se traza un nuevo modelo de desarrollo regional que enfatiza en la planificación y la gestión de la inversión en grupos de proyectos de infraestructura[165] (redes viales y ferroviarias, sistemas portuarios marítimos y aeroportuarios, transporte fluvial y de energía) y facilita el impulso de los sectores estratégicos en torno a los cuales gira el neodesarrollismo, que básicamente son recursos naturales (agua, minerales, hidrocarburos, monocultivos, etcétera). Además, con los Ejes de Integración se consolida una metodología de planificación que, desde una perspectiva técnico-política, sustenta un nuevo ordenamiento del territorio para hacerlo funcional a la inversión de capital, como se plantea en la propia Iirsa:

> La visión de Ejes de Integración y Desarrollo, **profundiza la vinculación de los proyectos con sus espacios y la mejor funcionalidad logística de las inversiones**. Así, el proceso de **planificación territorial indicativo** ha permitido identificar los grupos de proyectos que

[164] En 2009 estaban en auge los discursos emancipadores de la nueva izquierda en Suramérica y Ecuador estaba en pleno periodo posconstituyente. En agosto el Presidente Correa asume la presidencia *pro tempore* de la Unasur (10 de agosto hasta el 26 de noviembre de 2010).

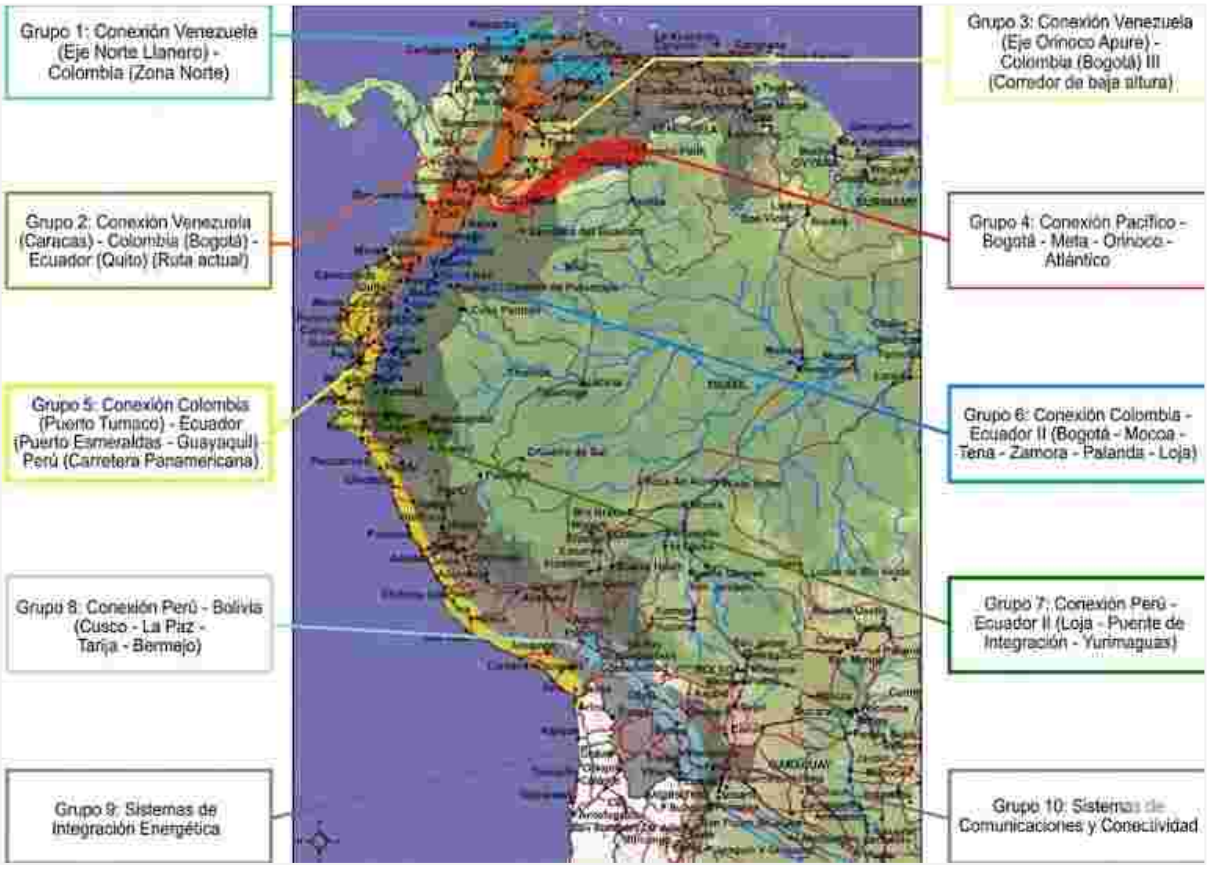
[165] Entre 2004 y 2014 la Cartera de Proyectos crece más del 72 %, con un aumento de la inversión total de más de cuatro veces, con más de 160.000 millones de dólares; pues se pasa de 335 proyectos (37.424,8 dólares) en 2004, a 579 proyectos por valor de 163.324,5 dólares en 2014 (Iirsa-Cosiplan).

> mayor impacto esperado tendrían en relación al desarrollo sustentable de sus áreas de influencia (Iirsa.org) (resaltados de la autora).

La Metodología de Planificación Territorial diseñada por y para la Iirsa, identifica los Ejes de Integración y Desarrollo (EID) que "organizan el territorio suramericano y ordenan la Cartera de Proyectos", de manera que con una metodología común "ordena" el territorio haciéndolo funcional para el extractivismo de materias primas y para que el capital acceda a zonas de los Andes y la Amazonia (en el caso ecuatoriano), en donde se encuentran los recursos naturales que sustentan la identificación de los "sectores estratégicos".

En Ecuador la Integración Regional se concreta a través de dos ejes que cubren la totalidad del territorio nacional: el EID Andino que articula el mercado de Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela, con dos grandes corredores viales norte-sur que vinculan las principales ciudades de estos países[166] (Mapa 4.2); y el Eje Amazonas[167] (Mapa 4.3), que "piensa" la región como un sistema multimodal de transportes que une puertos del Pacífico (Buenaventura en Colombia, Esmeraldas en Ecuador y Paita en Perú) con el Atlántico (Manaos, Belém y Macapá, en Brasil) (Iirsa, octubre de 2014).

Mapa 4.2 Iirsa Eje Andino y grupos de proyectos



Fuente: Iirsa-Cosiplan (los destacados en los recuadros son de la autora).

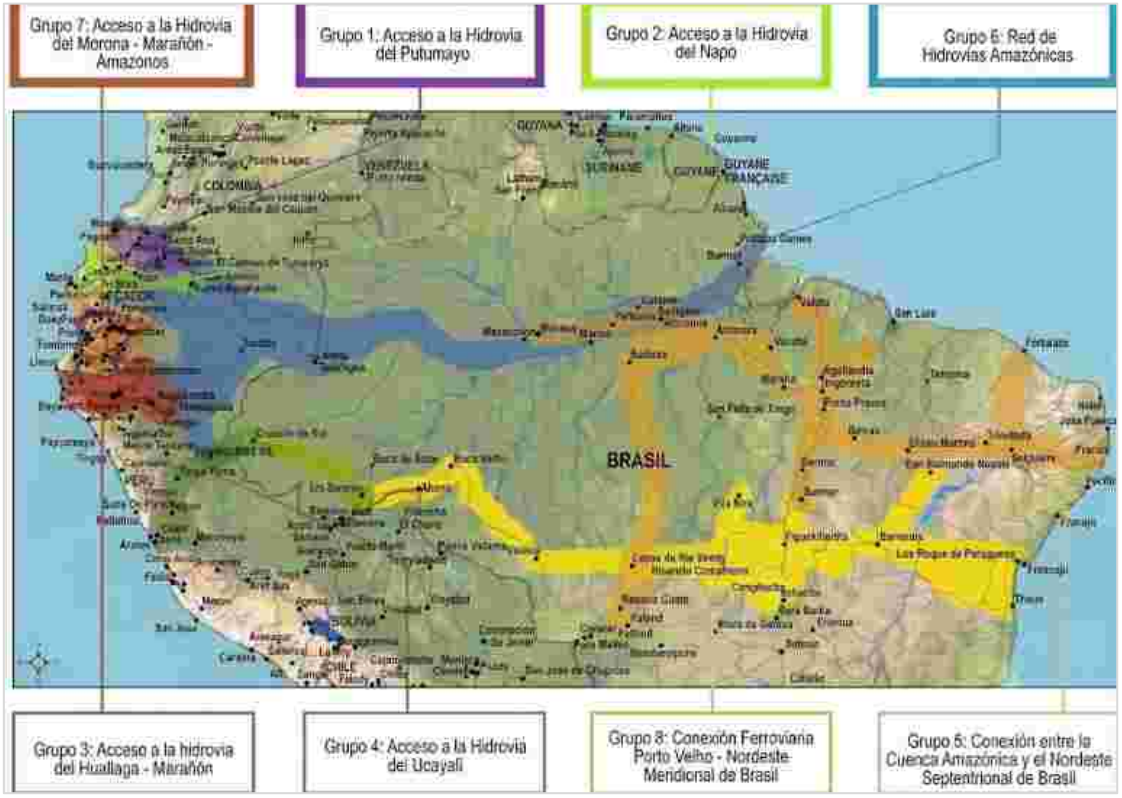
[166] Representa un mercado de aproximadamente 103,5 millones de habitantes, en un área de influencia de 2,6 millones de km^2; con 64 proyectos divididos en diez grupos y una inversión aproximada de 9.962,1 millones de dólares (Iirsa en 2014).

[167] Se considera un mercado mayor de 119,5 millones de habitantes, en un área de 8,1 millones de km^2; tiene 82 proyectos, organizados en ocho grupos, con una inversión aproximada de 28.948,9 millones de dólares (Iirsa en 2014).

Como se observa en el Mapa 4.2, con el EID Andino se incorpora Ecuador a la apuesta regional, mediante cuatro grupos de proyectos de infraestructura para la interconexión vial y fluvial (grupos 2, 5, 6 y 7), de comunicaciones (Grupo 10, cableado de fibra óptica) y de integración energética[168] (Grupo 9); con los que se crean interconexiones regionales, bajo el mismo marco regulatorio que promueve la competencia y el libre comercio (Iirsa-Cosiplan).

Por otro lado, con el EID Amazonas se establecen corredores que permiten la entrada del extractivismo a la región y la salida de los productos de la selva hacia el Pacífico (Mapa 4.3). Desde esta perspectiva, los ríos pasan a ser hidrovías que integran los mercados mediante conexiones con carreteras hacia las ciudades y puertos, a través de grupos de proyectos como el acceso al río Napo (Grupo 2) y, desde este, al río Amazonas (Grupo 6); así como la conexión con la Amazonía colombiana, al norte (Grupo 1, río Putumayo) y con la peruana, al sur (Grupo 7).

Mapa 4.3 Iirsa Eje Amazonas y grupos de proyectos



Fuente: Iirsa-Cosiplan (los destacados en los recuadros son de la autora).

La construcción de infraestructura y el neoextractivismo afectan a ecosistemas frágiles que están interrelacionados, de manera que se generan impactos negativos incalculables a escala local y global[169]. Los impactos negativos de las infraestructuras del Iirsa sobre el medio ambiente son reconocidos incluso por los consultores de Cosiplan, como lo señalan en la caracterización socioeconómica el Eje Andino:

[168] Como la extensión del Oleoducto Nor-peruano, la interconexión eléctrica con Perú y con Colombia, el Proyecto Geotérmico Binacional Tufiño-Chiles-Cerro Negro (Colombia y Ecuador); y los proyectos nacionales Hidroeléctrico Chontal y el Eólico García Moreno.

[169] La cordillera contribuye con la regulación de ciclo hídrico amazónico y de los vientos en la Amazonia; a su vez los bosques y ríos de la cuenca amazónica son esenciales para mantener el ambiente global siendo la región un valioso océano verde que favorece a todas las actividades humanas como la lluvia en una medida adecuada, generando un clima amigable y protección de los eventos extremos (Donato, 2014).

> Con los antecedentes disponibles se puede prever que la materialización de las inversiones previstas, contempla una interrelación con territorios que poseen ecosistemas frágiles como son los de la cuenca del Amazonas, las zonas semidesérticas del Nordeste, los bosques remanentes del sudoeste brasileño o los ecosistemas altoandinos, donde junto a los valiosos y diversos recursos naturales existentes, se presentan numerosas comunidades de pueblos originarios y áreas bajo status de conservación. La pavimentación de una ruta o las mejoras en la navegabilidad de una hidrovía pueden traer aparejados impactos a mediano y largo plazo como consecuencia del auge de ciertas actividades económicas que estos proyectos puedan favorecer (Valdés y Parimbelli, s. f: 49).

En el caso de los Andes, se vulneran los ecosistemas de alta montaña (páramos), que se ven en riesgo y, con ellos, las comunidades rurales y urbanas que dependen del agua que allí se produce; mientras que la cuenca amazónica es muy vulnerable por la complejidad de su equilibrio ecosistémico, de manera que la deforestación para el trazado de carreteras y el incremento del tráfico fluvial y de la navegabilidad de los ríos ponen en riesgo la biodiversidad y a los ecosistemas en general. En ambos casos, se amenaza a los pueblos indígenas y campesinos, pues las vías constituyen la apertura de nuevas rutas de colonización extractivista y agroindustrial.

Dadas las prioridades regionales trazadas en el marco de la Iirsa y sus respectivos EID, se entiende que la Estrategia Nacional de Desarrollo constituye la guía para orientar el modelo exportador de materias primas en Ecuador. Con dicha estrategia se trazan las directrices para "el ordenamiento físico del territorio y sus recursos naturales, sus grandes infraestructuras, el desarrollo espacial, las actividades económicas, los grandes equipamientos, la protección y la conservación del patrimonio natural y cultural", desde un enfoque sistémico e integral, con el cual se planifican lineamientos territoriales para consolidar las redes de asentamientos humanos, carreteras e infraestructuras funcionales al nuevo modelo extractivista (Tabla 4.10).

Tabla 4.10 Lineamientos del Plan Nacional de Desarrollo para el Buen Vivir 2009-2013

Lineamiento Estrategia Territorial Nacional	Ubicación
3. Garantizar la adecuada articulación y movilidad entre las áreas de extracción, industrialización y comercialización vinculadas con los proyectos nacionales de carácter estratégico, para asegurar el correcto funcionamiento de las diferentes industrias priorizadas para la transformación de la matriz productiva.	• Zonas donde se desarrollen proyectos estratégicos nacionales (mineros, petroleros e hidroeléctricos) y las ciudades-centros universitarios *Unae, Ikiam y Yachay.* • Zonas Económicas de Desarrollo Especial (ZEDE).
4. Controlar los procesos de urbanización inducida y expansión urbana que se pueden generar a partir de la presencia de proyectos de trascendencia nacional, en diferentes fases, a través de procesos de planificación especial.	• Zonas donde se desarrollen proyectos estratégicos nacionales (mineros, petroleros, hidroeléctricos) y las ciudades-centros universitarios *Ikiam, Yachay y Unae*. • Zonas Económicas de Desarrollo Especial.
11. Incentivar el desarrollo de los ejes de transporte multimodal y de integración fronteriza.	• Eje multimodal hacia el Amazonas. • Interconexión al norte con Colombia y al sur y al oriente con Perú. • Eje binacional Ecuador-Perú.

Fuente: elaboración propia con base en Senplades (2009) (las negrillas son de la autora).

En este marco, la formulación de la Estrategia Territorial Nacional responde a una lógica neodesarrollista que impulsa los proyectos estratégicos nacionales, claramente definidos para el extractivismo minero, petrolero, hidroeléctrico y agroindustrial. Así, las carreteras se convierten en símbolos del "progreso" de la Revolución Ciudadana, y aunque muchas fueron proyectadas sin éxito en el periodo neoliberal, corresponden a la planificación de los Ejes de Integración y Desarrollo (EID) de la Iirsa para facilitar el acceso a los recursos naturales estratégicos, bajo la lógica neodesarrollista de Senplades (Bonilla, *et al*., 2014).

Desde el nuevo enfoque territorial, las provincias pasan a ser consideradas Unidades Administrativas de la planificación para la ejecución de obras de infraestructura, con un

ordenamiento institucional basado en la identificación de "oportunidades y obstáculos" para el desarrollo y de los sectores estratégicos que sustentan la integración desde una "visión compartida". De este modo se construye un discurso común, que recoge conceptos de soberanía, integración, unidad, productividad y competitividad sistémicas, inserción estratégica en la economía mundial, desarrollo equilibrado del territorio nacional, integración entre regiones, intercambio de bienes y servicios en mercados y otros términos que se repiten como mantras del neodesarrollismo regional.

4.4 Neodesarrollismo ecuatoriano *versus* el Buen Vivir

En enero de 2007 se posesiona Rafael Correa como Presidente del Ecuador, dando inicio al gobierno de Alianza PAIS que, en nombre de la Revolución Ciudadana, moviliza al electorado con propuestas de cambio. También en 2007, en Dayuma, un pequeño poblado de la Amazonia, más de veinte comunidades indígenas inician un paro indefinido con el cierre de vías y bloqueos a las operaciones de la empresa petrolera china PetroOriental, para exigir el cumplimiento del convenio de la empresa con la comunidad (Unda, 2012; Dávalos, 2007).

En 2008 se instala la Asamblea Constituyente, mientras la población de Dayuma se tomaba las calles en protesta por la desatención gubernamental. La respuesta oficial fue una fuerte represión, el cierre de los espacios de diálogo y la acusación de terroristas y saboteadores a quienes protestaban[170]. Si bien el gobierno pide a organizaciones de derechos humanos una investigación, este episodio son el preámbulo de las rupturas y los reposicionamientos dentro del Movimiento Alianza PAIS hasta su reconversión como partido político tradicional y, lo más importante, el distanciamiento entre el discurso de campaña y la práctica del gobierno respecto a los movimientos sociales, en especial del movimiento indígena.

Teniendo en cuenta las características del neodesarrollismo que se enuncian a continuación, en este apartado se analizan las políticas de la Revolución Ciudadana que permiten caracterizar el nuevo modelo de desarrollo en Ecuador. Así se abordarán: (1) el fortalecimiento del Estado como regulador de las relaciones entre el mercado y la sociedad, con un mayor papel planificador y ejecutor del desarrollo, bajo conceptos "renovados" de sostenibilidad ambiental, de mejoramiento de las capacidades humanas y políticas distributivas; (2) la apuesta por el extractivismo de los recursos naturales "estratégicos" para la generación de riqueza, a través de la acumulación por desposesión[171], con un modelo de privatización de los territorios basado en un enfoque de integración económica; y (3) la criminalización y represión de la protesta social, como respuesta estatal ante los conflictos creados por el despojo territorial.

---

[170] Luego de las protestas de la población de Dayuma, la prefecta de la provincia de Orellana, Guadalupe Llori, es detenida violentamente y acusada de terrorismo y sabotaje.

[171] Acumulación por desposesión es un término acuñado por el geógrafo David Harvey (2004), para referirse a los mecanismos del capitalismo del siglo XXI (nuevo imperialismo) para generar plusvalía y que, aunque mantienen los procesos de acumulación originaria o primitiva definida por Marx, y profundizada por Lenin y Rosa de Luxemburgo, persisten con nuevos procesos contemporáneos como el despojo y la depredación de bienes ambientales globales (agua, tierra, aire) y la biopiratería. De esta manera diferencia el concepto que por actual deja de ser originario o primitivo, aunque mantenga las lógicas de acumulación basada en la desposesión de la tierra y por tanto, del desplazamiento de poblaciones marginadas (Harvey, 2014).

4.4.1 Estado regulador, neoinstitucionalidad y convergencia normativa

A lo largo del proceso impulsado con la Revolución Ciudadana, se apuesta por fortalecer el papel del Estado mediante una nueva institucionalidad y la generación de normas para regular el alcance de los avances constitucionales, así como un mayor protagonismo de los técnicos y de la planificación en la configuración del nuevo modelo de desarrollo. Sin embargo, lo que se anuncia como el inicio de una fase posneoliberal, en la que lo público recuperaría su centralidad frente al interés privado, deriva en la creación de condiciones que favorecen la extracción de recursos naturales, la participación de capital extranjero y la redefinición del papel del Estado como actor del mercado.

a. Nueva institucionalidad desarrollista

En sus inicios la Revolución Ciudadana pone en marcha una "reforma democrática del Estado" que, según la Senplades, plantea el rediseño de la función ejecutiva (ministerios), de su modelo de gestión y de la organización territorial; para fortalecer las "funciones de regulación, planificación, redistribución y control estatales como instrumentos fundamentales para un salto sostenido y sustentable hacia el desarrollo humano, el bienestar colectivo y el buen vivir" (Senplades, 2012: 5). Dicha reforma apunta a la "desprivatización" estatal, para pensar un nuevo "Estado 'inteligente', dinámico y estratégico", que rompa con "el referente minimalista de su acción" y permita "recuperar sus capacidades de gestión, planificación, regulación y redistribución", todo ello acompañado de una "profunda transformación de su estructura territorial para potenciar los procesos de descentralización y desconcentración" (Senplades, 2012:12).

En total se modifican 119 entidades, 36 desaparecen, 23 son adscritas y 60 cambian de funciones. Además se agrupan las entidades en siete sectores de coordinación: (1) Sectores Estratégicos, (2) Política Económica, (3) Desarrollo Social, (4) Producción, (5) Seguridad Interna y Externa, (6) Política, y (7) Patrimonio Natural y Cultural (Senplades, 2012). Así, el proceso de reingeniería del Estado se plasma en la creación de nuevos ministerios, que pasan de ser 16 en 2007 a 27 en 2015, y de instancias coordinadoras como ministerios, secretarías nacionales y consejos; algunas de las cuales han cambiado de nombre (Tabla 4.11).

Tabla 4.11 Nueva institucionalidad de la Revolución Ciudadana: ministerios

Ministerios Coordinadores	Ministerios Sectoriales
Sectores Estratégicos	Electricidad y Energía Renovable; Ministerio del Ambiente; Telecomunicaciones y Sociedad de la Información; Ministerio de Minas (creado en febrero de 2015); Ministerio de Hidrocarburos (denominado anteriormente de Recursos Naturales no Renovables (el cambio de nombre se realiza en febrero de 2015).
Política económica	Ministerio de Finanzas.
Desarrollo social	Ministerio del Deporte, Ministerio de Salud Pública, Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda, Ministerio de Inclusión Económica y Social.
Producción, empleo y competitividad	Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca; Comercio Exterior; Industrias y Productividad; Transporte y Obras Públicas; Relaciones Laborales; Turismo.
Seguridad	Interior; Defensa Nacional; Justicia, Derechos Humanos y Cultos; Relaciones Exteriores y Movilidad Humana.
Conocimiento y talento humano	Ministerio de Educación, Ministerio de Cultura y Patrimonio

Fuente: elaboración propia con base en la Presidencia de Ecuador ylos sitios web de los ministerios coordinadores.

En un laberinto institucional se crean los ministerios coordinadores[172] que articulan la acción estatal, mediante la introducción de nuevos modelos de gestión pública (antes no existían estas instancias ministeriales de coordinación), como espacios de fortalecimiento del Ejecutivo bajo la tutela presidencial (o vicepresidencial) y en coordinación con la Senplades para el cumplimiento del Plan Nacional de Desarrollo y de los programas y agendas de gobierno. Dichos ministerios son estructuras intermedias con énfasis productivista, extractivista y de seguridad, en contraste con la institucionalidad disponible para temas sociales. Además de los coordinadores sectoriales, se crean ministerios para gestionar el neodesarrollismo basado en los sectores estratégicos, como el de Recursos Naturales no Renovables (posteriormente denominado Ministerio de Hidrocarburos), el de Minería y el de Electricidad y Energía Renovable.

Al respecto, Dávalos señala que con el énfasis extractivista del régimen de la Revolución Ciudadana, no es necesario definir una política económica (Dávalos, 2014); sino impulsar los sectores estratégicos en los cuales se basa la extracción de materias primas e industrias básicas y el área productiva para el supuesto cambio de la matriz productiva.

Este neoinstitucionalismo está acompañado de secretarías que dependen de la presidencia y la vicepresidencia, con un gabinete que fortalece el hiperpresidencialismo. Así se crean secretarías nacionales de: Administración Pública, Comunicación, Gestión de la Política, Planificación y Desarrollo (Senplades), General de la Presidencia, y Jurídica de la Presidencia; además de otras secretarías tan variadas, como la del Agua (sector estratégico), Educación Superior, Gestión de Riesgos, Inteligencia y de Ciencia, Tecnología e Innovación. Incluso se crea una Secretaría del Buen Vivir, cuyo objetivo es tan difuso como su propia estructura y su articulación con las demás instancias estatales:

> "Genera conceptos, proponer políticas públicas y realizar acciones destinadas a la práctica del Buen Vivir por parte de la administración pública y la ciudadanía en general, a nivel nacional e internacional.
>
> La Secretaría del Buen Vivir impulsa un proceso de transformación del ser humano mediante la práctica de valores y virtudes para alcanzar una vida consciente y el mayor grado de felicidad" (Secretaría del Buen Vivir, gob.ec).

Con una lógica que omite los modelos organizativos ancestrales del Buen Vivir, la Secretaría se gestiona bajo una visión *light* de la felicidad, que se expresa en los objetivos sobre la práctica de valores y virtudes para la vida consciente y la "búsqueda de grados de felicidad" (secretariabuenvivir.gob.ec). De esta manera el socialismo del siglo XXI reinterpreta al *sumak kawsay* en función de los intereses de la Revolución Ciudadana, con una Secretaría del Buen Vivir que reproduce la estructura gerencial jerárquica, que dista del enfoque de organización comunitaria que debería caracterizarla, para convertirse en una versión ejecutiva empresarial (secretario general, gerente general y tres gerencias, incluida una de innovación), con una gerencia de promoción y difusión que explica el carácter publicitario de dicha instancia.

---

[172] Sus funciones son: (1) articular y coordinar la política intersectorial; (2) concertar las políticas y acciones de las entidades de su área de trabajo; (3) proponer políticas intersectoriales; (4) monitorear, apoyar y facilitar la gestión de los ministerios sectoriales para el cumplimento del Plan Nacional de Desarrollo, los programas y las agendas de gobierno; (5) operar como enlace entre las necesidades ministeriales y las decisiones presidenciales; (6) ejecutar programas específicos de políticas interministeriales, para apoyar la creación de capacidades institucionales y transferirlas en un plazo determinado; (7) coordinar los temas de gestión asignados por el Presidente; (8) definir, junto con Senplades, las evaluaciones de impacto de los programas de su área; y (9) generar, coordinar y transferir iniciativas a los ministerios sectoriales y entidades ejecutoras del gobierno central (Senplades, 2012).

Por otra parte, se amplía la estructura burocrática estatal, que en 2012 alcanza a 455.000 personas, más de la mitad (54 %) en las fuerzas armadas, la policía y el magisterio fiscal; con el 61,8 % del presupuesto para gastos permanentes del Estado destinado al pago de dichos funcionarios (Agencia de Noticias del Ecuador, 2012). De modo que se crea una institucionalidad acorde con la nueva estructura del Estado, ampliando la capacidad de gestión del Ejecutivo y concentrando su poder, para dotar mediante leyes a los ministerios y secretarías del carácter de autoridad rectora de las distintas áreas que conforman al gobierno. Asimismo, se coopta o subordina a la rama Judicial y, con una mayoría en el Legislativo, se ponen en marcha las reformas para la transformación del país.

También se aplica un concepto de meritocracia con énfasis en la acreditación científica occidental que da más valor a los conocimientos formales, que a los saberes ancestrales o a la formación práctica que sustenta el *sumak kawsay.* Bajo esta misma perspectiva se eliminan instituciones históricas del movimiento indígena, como la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (UIAW) (con la Ley Orgánica de Educación Superior de 2010), fundamental en la conceptualización del *sumak kawsay;* mientras que se crea la "ciudad del conocimiento" *Yachay*, que pese a su nombre es una nueva empresa pública que gestiona la transnacionalización del bioconocimiento.

Respecto a Alianza PAIS, el movimiento se convierte en un partido hegemónico, con un modelo disciplinario y autoritario que se atribuye la representación única de la izquierda y de los movimientos sociales. Al mismo tiempo, garantiza la acumulación de capital y la explotación extractivista de los recursos naturales, beneficiando a los capitales transnacionales, a los principales grupos económicos, a los funcionarios que integran el gobierno y a algunos nuevos ricos que rotan en los cargos, bajo la lógica de que todo cambie para seguir igual (Dávalos, 2014; Acosta 2014).

No solo se afecta a la institucionalidad estatal, sino a la izquierda tradicional y a los movimientos sociales, en la medida en que se da una apropiación del discurso antineoliberal, que reivindica la recuperación del Estado y proclama una nueva era posneoliberal, dando lugar a un "vaciamiento de la izquierda" acompañado de una voraz crítica, descalificación y persecución a cualquier oposición. Con el reiterado anuncio presidencial del "fin de la larga noche neoliberal" se produce una apropiación de los discursos y la confiscación de las luchas sociales (Dávalos, 2014); junto con el desmantelamiento de las organizaciones sociales autónomas mediante una política de cooptación y coacción (Acosta, 2014).

b. Convergencia normativa

La convergencia normativa[173] es característica del periodo posneoliberal en Latinoamérica y se trata de la adecuación de los marcos jurídicos nacionales en función de las recomendaciones de la Organización Mundial del Comercio (OMC) con respecto a las garantías, la protección y seguridad a los inversionistas y la inversión extranjera directa, con independencia de la tendencia de los gobiernos, bien sean progresistas o conservadores. Dicha adecuación legislativa es una parte fundamental, por ejemplo, de los ejes de integración multimodal de la Iirsa (Dávalos, 2014).

[173] Según Dávalos es el proceso por el cual los Estados cambian su estructura jurídica interna para adecuarla a las necesidades y requerimientos de la globalización y del mercado, que "significa el desprendimiento de la soberanía jurídica y política en beneficio de las grandes corporaciones transnacionales y de los capitales especulativos internacionales que asumen la forma de inversionistas y de inversión extranjera directa" (Dávalos, 2014: 113).

Para el fortalecimiento del papel interventor del Estado y de la apuesta neodesarrollista, se promulgan normas (leyes y códigos) que regulan sectores esenciales como la minería, el territorio y los recursos naturales. De modo que se concreta la confluencia normativa que establece las condiciones para el neodesarrollismo, con normas a medida de los inversionistas extranjeros y del neoextractivismo, y con leyes que afectan a los sectores estratégicos (aguas, de tierras, de minería, energía eléctrica, etcétera) (Tabla 4.12).

Tabla 4.12 Convergencia normativa que favorecen el neoextractivismo

Ley	Contenido regulatorio, institucional y modificatorio
Ley Orgánica de Economía Popular y Solidaria y del Sector Financiero Popular Solidario (2011)	Define la reinscripción de asociaciones y cooperativas campesinas, mediante modelos estatutarios que desplazan la lógica asamblearia hacia formas de gestión empresarial próximas a juntas de accionistas. Asimismo institucionaliza la producción y comercialización asociativa, generando procesos de endeudamiento al pequeño y mediano campesinado (Daza, 2015). Reconfigura el sector de economía social y solidaria al reducir el ámbito cooperativo y financiero popular, y crea la Superintendencia de Economía Popular y Solidaria (2012).
Ley de Aguas o Ley Orgánica de Recursos Hídricos, Usos y Aprovechamiento del Agua (2014)	Establece la revisión de las autorizaciones de uso y aprovechamiento del agua, modificando el régimen anterior de concesiones y estableciendo nuevas formas de asignación del recurso bajo competencia estatal (Daza, 2015). Otorga atribuciones plenipotenciarias a la Autoridad Única del Agua (Senagua) para el manejo y la gestión, aunque prohíbe la privatización del agua, no precisa mecanismos de desconcentración y de redistribución del recursos. El Consejo Intercultural y Plurinacional del Agua queda como órgano consultivo, con voz, pero sin voto, en la administración de recursos hídricos. Durante el debate y la aprobación de la Ley se realizan movilizaciones sociales; la Conaie y la Ecuarunari demandan su inconstitucionalidad.
Ley Orgánica del Servicio Público de Energía Eléctrica (enero de 2015)	El Estado, por intermedio del Ministerio de Electricidad y Energía Renovable, puede delegar de forma excepcional, a empresas de capital privado, así como empresas de economía popular y solidaria, la participación en las actividades del sector eléctrico (MCSE, 2015: 102). La generación se realiza mediante empresas públicas, de economía mixta y privadas (estas últimas con concesiones por un tiempo determinado, tras el cual la inversión retorna al Estado).
Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales (enero, 2016).	El proyecto de ley es presentado por el oficialismo y no incorpora el proyecto de red agraria presentado por organizaciones campesinas (400.000 firmas de respaldo, en 2012). Contiene disposiciones favorables a la agroindustria y establece procesos de redistribución de tierras que incumplan la función social, sean consideradas "ociosas", no cumplan con criterios de productividad o respondan a presión demográfica, entre otras causas.
Ley Minera (junio, 2013).	Establece el dominio del Estado sobre minas y yacimientos, así como sobre los recursos naturales no renovables y los productos del subsuelo (incluido el suelo marino en aguas territoriales). Este derecho se ejerce con independencia del derecho de propiedad sobre los terrenos superficiales y modifica las disposiciones del artículo 16 del mandato Minero.

Fuente: elaboración propia con base en MCSE (2015), Dávalos (2014) y revisión normativa.

Un buen ejemplo de la regresión normativa es la Ley Minera, que modifica el Mandato Minero de la Constituyente de 2008[174] y, con el cambio legislativo, sienta las bases para el desarrollo de la minería a gran escala, regula la explotación de los recursos naturales y el ejercicio de los derechos mineros. Asimismo, establece que "la exploración y explotación racional se realizará en función de los intereses nacionales, por personas naturales o jurídicas, empresas públicas, mixtas o privadas, nacionales o extranjeras, otorgándoles derechos mineros, de conformidad con esta ley". También dispone la celebración directa de contratos de prestación de servicios entre el Estado (Ministerio Sectorial) y las empresas estatales extranjeras o consorcios en los que estas tengan participación mayoritaria, según "los acuerdos previos a los que hubieren llegado las partes" (añadido al artículo 40); permite el derecho de libre comercialización de la producción a

[174] El Mandato Minero declara extintas las concesiones que afectaban las fuentes o nacimientos de agua, a las áreas protegidas y sus zonas de amortiguamiento, a los bosques protectores y aquellas que no cumplen con el proceso de consulta. Todas las concesiones cumplían con las condiciones señaladas y la extinción no implicaba compensación económica alguna (Ocmal, 2015).

los titulares de concesiones mineras, dentro o fuera del país, aunque limita este derecho para la minería artesanal (art. 49), y establece sanciones para la minería ilegal (art. 57) (Ocmal, 2015).

La Ley Minera propicia una ola de movilizaciones que es acompañada por judicializaciones y hostigamientos contra los opositores a la Revolución Ciudadana (Ocmal, 2015). Asimismo, se presentan demandas de inconstitucionalidad, al igual que con la Ley de Aguas, frente a la cual la Conaie y la Ecuarunari interponen este recurso. De igual forma, se preparan acciones de resistencia contra la Ley de Tierras y se declara la desobediencia civil ante su eventual aprobación. No obstante, a pesar de las protestas, se consolida y profundiza la transformación jurídica del Estado con nuevos instrumentos normativos, como los códigos orgánicos diseñados para sustentar el modelo neodesarrollista. Bajo el discurso del cambio de matriz productiva, se sientan las bases para la inversión extranjera, el ordenamiento territorial para el beneficio del capital y los mecanismos de planificación y financiamiento del nuevo modelo.

Tabla 4.13 Códigos Orgánicos para el Cambio de la Matriz Productiva

Código	Contenido regulatorio
Código Orgánico de la Producción, Comercio e Inversiones Copci (2010)	Considera a las personas jurídicas extranjeras como inversionistas nacionales (artículo 13), bajo la idea del trato no discriminatorio se les brinda las mismas protecciones, garantías y seguridades plenas de todos los ecuatorianos (artículo 17) y les extiende el derecho a la propiedad establecido en la Constitución (artículo 18). El Estado puede delegar a la iniciativa privada la inversión en sectores estratégicos (artículo 96) y establece la excepcionalidad, con la cual el presidente de la República puede delegar a la iniciativa privada la gestión y la provisión de servicios de los sectores estratégicos (servicios públicos de electricidad, vialidad, infraestructura portuaria, ferroviaria, etcétera) para satisfacer el interés público, colectivo o general (artículo 100) (Dávalos, 2014).
Código Orgánico de Organización Territorial Cootad (2010), reformado (2015)	Regula la conformación de circunscripciones territoriales indígenas homologadas al esquema de división política formal (parroquias y cantones) y establece requisitos que dificultan su conformación como régimen especial. Establece una Junta Reguladora (artículo 55) y una Superintendencia del Territorio y el Suelo (artículo 57), que limitan la autonomía de los gobiernos autónomos descentralizados y les permite intervenir en las decisiones de los gobiernos locales (artículo 58), establece el uso extractivo del suelo (artículo 25) y da prioridad a los proyectos estratégicos nacionales (artículos 8 y 20).
Código Orgánico de Planificación y Finanzas Públicas Coplafip (2013)	Define las "oportunidades al financiar proyectos en el país" mediante acuerdos con la participación de empresas y traza lineamientos para ofertar dentro de los parámetros del mercado. Establece tres modalidades de inversión en proyectos de sectores estratégicos e hidrocarburos: (a) privada directa, (b) las alianzas estratégicas, que incluyen contratos de asociación, *joint venture*, la creación de subsidiarias y otras formas análogas; y (c) pública, vía contratación directa con empresas públicas internacionales o subsidiarias, y a través de licitaciones con financiamiento (ofertas técnicas y económicas con financiamiento sustentadas en una carta de intención u otros documentos análogos emitidos por instituciones financieras reconocidas a nivel internacional) (MCSE, 2015).

Fuente: elaboración propia con base en MCSE (2015), Dávalos (2014) y Rojas (2014).

El Código Orgánico de la Producción, Comercio e Inversiones (Copci en 2010) es el instrumento que establece las condiciones para ofrecer seguridad a la inversión extranjera y dar incentivos a los inversionistas (Tabla 4.13). De esta manera, se promueve la inversión extranjera en proyectos específicos, incluidas las concesiones de sectores estratégicos como la electricidad, la minería y las telecomunicaciones, así como en contratos de prestación de servicios específicos como los de hidrocarburos y BOT (*Build Operate and Transfer*) (MCSE, 2015). Asimismo, con el Código Orgánico de Planificación y Finanzas Públicas (Coplafip) se establecen diversas modalidades asociativas entre empresas públicas o mixtas ecuatorianas con empresas públicas o privadas, nacionales o extranjeras, que permiten contratos de asociación, *joint venture*, creación de subsidiarias y otras formas análogas (MCSE, 2015).

De manera complementaria, con el Código Orgánico de Organización Territorial (Cootad en 2010), se establece un ordenamiento del territorio nacional funcional al capitalismo (Rojas, 2014) en el contexto de una nueva geopolítica global centrada en la explotación de la "naturaleza-recurso", donde se garantiza el acceso a las áreas ricas en potencial energético, biodiversidad, recursos minerales o hidrocarburos; la mayor parte ubicadas en territorios de poblaciones tradicionales (Bonilla, *et al*., 2014). Todo ello a pesar de las fuertes protestas de la ciudadanía, como por ejemplo contra el proyecto de la reforma del Cootad (en 2015) que establece impuestos a la plusvalía.

Así se concreta la convergencia normativa y jurídica a la que se refiere Dávalos (2014) para explicar los cambios constitucionales que permiten modificaciones o ajustes legislativos orientados a garantizar el neoextractivismo, a la vez que se desmontan algunos logros de los movimientos sociales y se crean condiciones que favorecen la inversión extranjera y la puesta en marcha del nuevo modelo desarrollista. Además, se aprueban otras normas que reducen, restringen o eliminan avances en los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas, como la nueva Ley Orgánica de Educación Intercultural (2011, reformada en 2015), que incorpora propuestas indígenas, aunque estas se omiten en el reglamento y, en la práctica, el ministerio inicia el desmantelamiento de la Educación Intercultural Bilingüe; o la Ley Orgánica de Educación Superior (2010), que homologa el sistema educativo mediante nuevos requisitos de ingreso a las universidades públicas.

Respecto a las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTI), entre 2009 y 2010 se realizan mesas de trabajo entre varias instituciones públicas -como el Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico (Ecorae) y la Senplades, entre otras- y organizaciones indígenas amazónicas. Incluso se llega a la firma de un convenio entre el Estado y 26 organizaciones indígenas, con una hoja de ruta para concretarlas en la Amazonia ecuatoriana. No obstante, este proceso se disuelve debido a la falta de voluntad política del Estado para fortalecer territorios autodeterminados en zonas de exploración petrolera y minera, así como por las contradicciones y pugnas entre comunidades indígenas y autoridades de las cabeceras cantonales, en su mayor parte mestizas y colonas (Ortiz-T, 2014).

A partir de 2015 se profundizan los cambios normativos con la aprobación, a finales de año, de diecisiete enmiendas constitucionales que consolidan el giro neodesarrollista de un gobierno que, con la mayoría en la Asamblea Nacional, logra modificar la Constitución de 2008 sin necesidad de realizar un referéndum[175]. Las enmiendas más polémicas tienen que ver con la reelección indefinida de mandatarios nacionales y seccionales (artículo 114), que permite la continuidad de Correa; y la disminución de la edad mínima para ser presidente de la República, de 35 a 30 años (artículo 142), para hacer viable la candidatura de la joven presidenta de la Asamblea (Gabriela Rivadeneira, de Alianza PAIS) y captar el voto juvenil.

[175] La Constitución establece dos formas para enmendar uno o más artículos: mediante referéndum solicitado por el presidente o la presidenta de la República o por la ciudadanía, con el respaldo de al menos el 8 % de las personas inscritas en el registro electoral; y por iniciativa de la tercera parte de los miembros de la Asamblea Nacional como mínimo, con un proyecto que tramitado en dos debates, siendo el segundo impostergable en los treinta días siguientes al año de realizado el primero y la reforma solo se aprueba con el respaldo de las dos terceras partes de la Asamblea Nacional (artículo 441). En 2014 la Asamblea propuso las enmiendas a la Corte Constitucional, también cooptada por Alianza PAIS, que en octubre acepta todas menos la que buscaba frenar el "abuso" de la acción de protección, una de las garantías constitucionales, cuya reforma se debería tramitar a través de una Asamblea Constituyente.

Otras enmiendas afectan derechos como la convocatoria a la consulta popular, por parte de gobiernos descentralizados y de la ciudadanía, como se realiza en el caso de Quimsacocha (artículo 104, incisos tercero y cuarto); y el recurso de amparo que se utiliza frente a excesos del extractivismo, al incluir un añadido que limita los "casos en los cuales se abuse de esta acción" (artículo 88). También se reducen las funciones de la Contraloría (artículos 211 y 212) y se eliminan competencias de los gobiernos autónomos descentralizados (artículos 261 y 264), de manera que se fortalece el modelo del Estado centralizador con menores controles.

Por otra parte, se amplía el papel de las Fuerzas Armadas en la seguridad nacional, al incorporar en su misión el apoyo "en la seguridad integral del Estado de conformidad con la ley" (artículo 158), mientras se aseguran las pensiones de los miembros de la Fuerza Pública (artículo 370) y se establece la comunicación social como un servicio público regulado por el Estado (artículo 384), con lo cual se refuerza la capacidad de control estatal. Pese a que se fortalece el Estado, se suprimen los derechos adquiridos por los trabajadores del sector público[176] (artículo 229) y de los vinculados a instituciones con participación mayoritaria de recursos públicos (artículo 326); además, se elimina el plazo para la conformación de las regiones autónomas, en el marco de la descentralización territorial (primera disposición transitoria, numeral 9) y en consonancia con los intereses de ordenamiento impulsados desde la Senplades.

4.4.2 Neoextractivismo

> El crecimiento sostenido del bienestar en función del Buen Vivir tiene su cimento en la transformación del modo cómo se aprovecha la riqueza natural y biológica del país, sujeto de derechos y actualmente principal ventaja comparativa nacional (Senplades, 2013: 370).

El extractivismo no es nuevo en Ecuador pues, como se vio al inicio de este capítulo, desde los inicios de su historia colonial la economía se ha sustentado en el modelo de exportación de materias primas. Sin embargo, lo que aquí interesa subrayar es que, a lo largo de la última década, se ha asistido a una profundización del modelo denominado neoextractivismo. En este marco, lo que determina el impulso del neoextractivismo en el país es la expansión hacia nuevos sectores definidos como "estratégicos", y que incluyen la minería a cielo abierto, la extracción de crudo y minerales pesados, así como la profundización de los monocultivos y de la agroindustria (Gudynas, 2012).

La nueva institucionalidad que gestiona estas actividades son los ministerios coordinadores de Producción, Empleo y Competitividad; el de Sectores Estratégicos; y el Ministerio de Recursos Naturales no Renovables. También se crea la Empresa Pública Nacional Minera (Enami EP, en 2010), para la gestión de los proyectos que se encuentran en fases de prospección y exploración, lo que otorga al Estado un mayor protagonismo en los conflictos que antes se presentaban entre las comunidades y las empresas.

Según el *Catálogo de inversiones de los sectores estratégicos 2015-2017*, elaborado por el Ministerio Coordinador de Sectores Estratégicos, el país ofrece oportunidades de inversión a través de 94 proyectos (83 pertenecen al Estado) que requieren una inversión de 37.153 millones de dólares (Cuadro 4.2).

[176] Aunque en una disposición transitoria única se establece que los obreros públicos actualmente sujetos al Código del Trabajo no perderán los derechos.

Cuadro 4.2 Proyectos para la inversión en sectores estratégicos en Ecuador

Proyectos	Número proyectos	% proyectos	Monto de inversión (MMUSD)
Industrias básicas	10	10,6	11.955
Mineros	8	8,5	133
Bloques mineros para subasta	25	26,6	-
Mineros privados	11	11,7	-
Petroleros	21	22,3	17.034
Bioenergéticos	2	2,1	1.155
Eléctricos	13	13,8	5.786
Hídricos	3	3,2	727
Telecomunicaciones	1	1,1	363
TOTAL	94	100,0	37.153

Fuente: con base en el Ministerio Coordinador de los Sectores Estratégicos (2014).

La mayor parte de los proyectos son de extracción de materias primas, pues solo el 2 % son agroindustriales (dos bioenergéticos[177]) y el 10 % de industria básica[178], que corresponde al "aprovechamiento responsable de los recursos naturales", mediante la transformación en productos intermedios, como "uno de los pilares de la estrategia para el cambio de la matriz productiva", pues "generará un aceleramiento en el crecimiento económico y apoyará a superar los principales desafíos sociales del país" (MCSE, 2015:14). Respecto a los proyectos petroleros, se trata de la concesión de diecisiete bloques en la Amazonia y de cuatro proyectos de infraestructura para transporte (oleoducto, poliducto, almacenamiento y optimización).

La mayor parte son proyectos mineros (suman el 46,8 %, incluyendo once privados), para los que se ofrecen ventajas competitivas para la inversión, como señala el Catálogo de Sectores Estratégicos.

> Los proyectos mineros en el Ecuador presentan varias ventajas competitivas a potenciales inversionistas: (a) alta tasa de recuperación de mineral (muy buenas leyes mineras), (b) baja relación de descapote (cercanía del mineral), (c) acceso al agua, (d) suficiencia de energía eléctrica a costo atractivo, (e) infraestructura moderna en carreteras, puertos y aeropuertos, y (f) estabilidad monetaria.
>
> Además de las ventajas naturales de los proyectos, el Estado ecuatoriano acompaña el desarrollo minero de una forma responsable, garantizando el desarrollo productivo y otorgando incentivos: (a) estabilidad tributaria y de incentivos, (b) depreciación acelerada a la maquinaria utilizada, y (c) reglas claras y establecidas basadas en su legislación (MCSE, 2015: 26).

Por su parte, los proyectos hídricos se refieren a tres grandes obras multipropósito (Tumbabiro, Tahuín y Santa Elena) para "la regulación del recurso hídrico, asegurar la disponibilidad y suministro del agua a las comunidades" y a "los actores socioeconómicos que representan un pilar para el desarrollo económico y el cambio de la matriz productiva". Estos megaproyectos fortalecen el modelo primario exportador, puesto que se articulan a actividades agroexportadoras (por ejemplo, de plátano, banano, cacao, café y caña de azúcar en la zona de Santa Elena), y a intereses mineros que afectan áreas de conservación como la Reserva Ecológica de Arenillas (eliminada del sistema de áreas protegidas por el Decreto Ejecutivo 1208 del 12 de julio de 2012), donde se ubica el embalse Tahuín. En el caso de la hidroeléctrica de Tumbabiro,

[177] Uno de producción de biocombustibles de bioetanol con caña de azúcar para sector automotriz nacional y el otro de biomasa con desechos agrícolas, para uso industrial, ambos en la zona de Guayaquil-Santa Elena-Babahoyo.

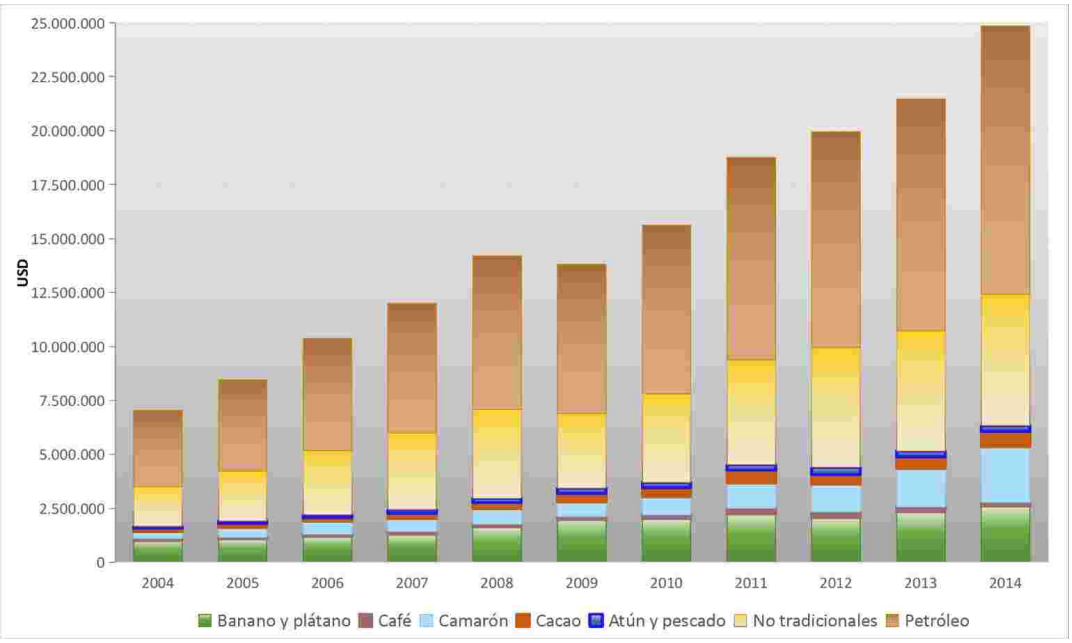
[178] Con siete plantas en la provincia de Manabí (dos petroquímicas, dos de acero plano, una fundición de aluminio, una fundición y refinación de cobre y una de pulpa); y tres astilleros (uno de reparaciones y dos de embarcaciones) en la provincia de Guayas.

esta se ubica en el área de influencia de la millonaria apuesta por la Empresa Pública Yachay, que pretende ser un referente regional en el desarrollo y la gestión de ciudades del conocimiento.

Como resultado de la apuesta extractivista, en los ocho años de la Revolución Ciudadana, se incrementan las exportaciones de petróleo, de la agroindustria y de la creciente producción de materias primas definidas como productos "no tradicionales" (Gráfico 4.1).

Gráfico 4.1 Exportaciones de Ecuador, 2004-2014

(Miles de dólares FOB*)



* Precio de la mercancía a bordo para la exportación (Free on Board)

Fuente: elaboración propia con base en el Boletín Estadístico 37 del Banco Central del Ecuador (BCE, 2015).

Como se observa en el gráfico, incluso después de la caída de los precios, el país mantiene la dependencia petrolera y aunque crecen las exportaciones de otros productos denominados "no tradicionales", estos son en su mayoría materias primas como productos mineros, madera y abacá (herbácea originaria de Filipinas). También algunos con valor agregado, como la harina de pescado, jugos y conservas de frutas, extractos de aceites vegetales y elaborados del mar; y en menor medida, otros con procesos industriales como los químicos (fármacos), manufacturas textiles y vehículos. Asimismo el BCE incluye la agroindustria que se consolida con la exportación de flores y con los productos tradicionales de las plantaciones de banano y plátano. A continuación, una síntesis de algunas de estas actividades.

a. Petróleo

> La llegada del petróleo no fue más que otra forma de reprimarización, que volvió aún más extractivista a la economía ecuatoriana. Salvo ciertas etapas de la historia republicana cuando intentó construir una industria nacional, la riqueza se quedó en un Estado que no sembró petróleo ni redistribuyó sus beneficios, salvo entre aquellos grupos – generalmente empresariales y terratenientes– que lograron exportar bienes agrícolas (Senplades, 2013: 53).

Desde la década de 1960 se extrae petróleo de la Amazonia ecuatoriana y hasta los años 1990 la Texaco fue la principal empresa dedicada a dicha actividad, pues se calcula que extrajo el 88 % del total de la producción nacional, y opera el oleoducto Transecuatoriano y ha perforado 399 pozos y construido 22 estaciones de perforación (Guaranda, s. f.). Las operaciones de la Texaco generaron la extracción de 1500 millones de barriles de petróleo para la empresa, con graves impactos ambientales para el país, tales como: la afectación de 2,5 millones de hectáreas de

bosques amazónicos, la contaminación de fuentes de agua con el vertido de 20.000 millones de galones de desechos altamente tóxicos, la quema al aire libre de 235.000 millones de pies cúbicos de gas, el derrame de 16.800 millones de galones de crudo y el abandono de 600 piscinas con desechos de petróleo a la intemperie (Melo, 2013).

Tras 26 años de la concesión a Chevron Texaco y el incumplimiento en la limpieza de los desechos de la actividad (en especial de las piscinas de desechos abandonadas), se producen impactos negativos en la salud, la cultura y el modo de vida de los pueblos amazónicos y del medio ambiente de la región. Por ello, en 1993 se inicia un largo proceso jurídico contra la empresa y a nombre de los pueblos indígenas afectados, el cual culmina con un histórico fallo internacional que es ratificado por tribunales ecuatorianos, con la condena a la Texaco a una indemnización por daño ambiental de 8.640 millones de dólares (Melo, 2013). Este caso emblemático en Latinoamérica pone en evidencia las consecuencias del modelo extractivista, la débil regulación del Estado desde los inicios de la actividad y las dificultades para mitigar los altos costos ambientales, sociales y culturales en las comunidades indígenas amazónicas.

El Estado ha participado en la actividad desde la creación de la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE en 1972), por iniciativa de la dictadura nacionalista que impulsa el ingreso del país en la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP). También se establece la Ley de Hidrocarburos, con contratos petroleros de máximo veinte años y 200.000 hectáreas de extensión, por lo que las compañías devuelven el 80 % de las concesiones otorgadas para su explotación por cincuenta años. En 1989 se crea Petroecuador (transformando CEPE) y se da apertura a las transnacionales, por la presión de los organismos multilaterales y de las propias empresas. En 1993, con el gobierno de Sixto Durán, el país se retira de la OPEP y se reintegra en el periodo 2007-2008, durante en el mandato de Rafael Correa (Guaranda, s. f.).

Desde 1985 hasta 2003 se realizan nueve rondas petroleras, la mayor parte en la Amazonia; y en 2002 se termina de construir el Oleoducto de Crudos Pesados (OCP), como parte de la estrategia de expansión de la frontera petrolera. En 2007, el gobierno de la Revolución Ciudadana firma un pacto petrolero con el gobierno de Hugo Chávez en Venezuela, para el intercambio de crudo ecuatoriano por derivados venezolanos y para eliminar intermediarios; además, anunció la construcción de la Refinería del Pacífico, con capital chino, en la provincia de Manabí (Guaranda, s. f.; Villavicencio, 2013).

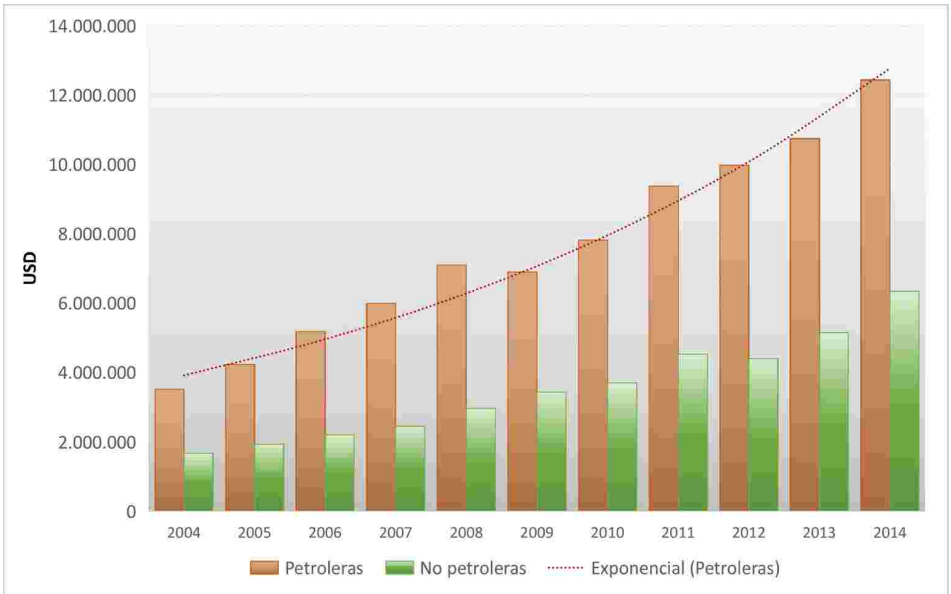
El gobierno de Correa también renegocia los contratos petroleros con las empresas Repsol (hispano-argentina), Perenco (francesa), Petrobras (brasileña), Andes Petroleum (china) y City Oriente (capital estadounidense, con sede en Panamá). Aunque el decreto presidencial señala que Ecuador negociaría una ganancia del 99 %, frente al 1 % del precio diferencial fijado en el contrato de concesión, finalmente se cambia la naturaleza del contrato, al pasar el crudo a la propiedad del Estado y las empresas pasan a prestar el servicio de extracción (Guaranda, s. f.).

El sector de hidrocarburos aporta el 71 % del requerimiento nacional de energía, además se produce gasolina y el diésel para uso mayoritario en el transporte (Guaranda, s. f.). Aunque existen centros de procesamiento industrial, la actividad es básicamente extractivista y el país importa el 50 % de la gasolina que se consume (Villavicencio, 2013).

Durante el gobierno de Correa se vive un *boom* petrolero, con un alto precio del barril entre 2009 y julio de 2014 (con una media por encima de los 90 dólares el barril), lo que genera ingentes recursos para el país y aumenta la capacidad de inversión pública en infraestructura (como carreteras y obras Iirsa), pero no incide en la disminución de la dependencia petrolera de la

economía ni se logra la transformación de la matriz productiva. De hecho, la industria nacional no crece ni se produce la transformación de la estructura primaria de la economía y, para 2012, el 80 % de las exportaciones son materias primas (Dávalos, 2014). El país mantiene la exportación de petróleo como el principal renglón de la economía, incluso después de la caída del precio del barril, por la intensificación de la actividad extractiva.

Gráfico 4.2 Crecimiento de las exportaciones petroleras, 2004-2014
(Miles de dólares FOB)



Fuente: elaboración propia con base en el Boletín Estadístico 27 BCE (2015).

La actividad petrolera aumenta por la apertura de pozos y la recuperación de crudo con nueva tecnología en campos de antigua explotación como Sacha, Shushufindi, los bloques 14 y 16 (Bonilla, *et al*., 2014). También por la expansión de las fronteras extractivas, mediante la convocatoria de nuevas rondas petroleras sustentadas en la legislación actualizada (Ley de Hidrocarburos) y bajo la nueva institucionalidad para el sector estratégico, como el Ministerio de Recursos Naturales no Renovables, la Secretaría de Hidrocarburos y el Comité de Licitación Hidrocarburífera (COLH). De manera que se realizaron dos rondas petroleras:

- X Ronda petrolera (2011), para la concesión de seis bloques que son adjudicados a consorcios de capital colombiano y estadounidense (bloques Eno-Ron, Océano-Peña Blanca y Singue; consorcios Marañón, Interpec y DGC, respectivamente); el bloque Armadillo se adjudica a Petroamazonas EP y los otros quedan sin adjudicar (Charapa y Chanangué).
- XI Ronda o Suroriente (2012), se licitan dieciséis bloques, de los cuales son adjudicados cuatro: dos a Andes Petroleum, de capital chino[179] (bloques 79 y 83 en la provincia de Pastaza); uno a Repsol (bloque 29 en las provincias de Pastaza, Napo y Orellana) y otro bloque a un consorcio de empresas nacionales de Ecuador (Petroamazonas EP), Chile (ENAP) y Bielorrusia (Belorusneft) (bloque 28 en las provincias de Pastaza, Morona Santiago y Napo). Los cuatro bloques adjudicados comprenden 700.000 hectáreas, del total de los cerca de tres millones de hectáreas en licitación.

[179] Consorcio integrado por dos empresas estatales de la República Popular China: China National Petroleum Corporation (CNPC) con el 55 % y China Petrochemical Corporation (Sinopec), con el 45 %. (andespetro.com).

Según la web de la Secretaría de Hidrocarburos, para la XI Ronda se aplica el artículo de la Constitución que faculta al Estado, de forma excepcional, para delegar a la iniciativa privada la participación en los sectores estratégicos (artículo 316), además de la Ley de Hidrocarburos que establece la modalidad de prestación de servicios (artículo 16). Dicha Ronda se cierra con el rechazo de organizaciones indígenas como la Conaie y la Confeniae y de defensores de derechos humanos y de la naturaleza. En este contexto nace la campaña "La Amazonía que nos queda" (Amazon Watch, Centro de Derechos Económicos y Sociales CDES, Fundación Pachamama y las organizaciones indígenas), que denuncia la negociación del territorio ancestral de los pueblos amazónicos del Centro-Sur, en contra de su voluntad, promoviendo el debate sobre el futuro de la región y de sus pobladores en una sociedad pospetrolera. Entre los pueblos afectados se encuentran el *kichwa* de Sarayaku (bloque 79) y las nacionalidades *achuar, andoa, sapara, shiwiar, waorani* y *shuar* (laamazoniaquenosqueda.org, 2013).

Pese a las protestas y el rechazo de las organizaciones indígenas, el gobierno sostiene que el extractivismo petrolero cumple con la consulta previa, aunque no se sigan los procedimientos contemplados en el Convenio 169 de la OIT, la Constitución del Ecuador (artículos 57 y 398) y la sentencia del caso Sarayaku de la CIDH (2012), que establece procedimientos específicos (Melo, 2013). Más aún, se promueve la división en las comunidades y la creación de organizaciones afines al extractivismo, y se involucra en la consulta previa a sectores como los comerciantes y población urbana de las zonas petroleras.

Para 2016 se prepara la XII Ronda Petrolera, que intensifica la actividad a pesar de las resistencias locales. Entre los bloques por adjudicar se encuentran los ubicados en el parque nacional Yasuní y el territorio de los pueblos en aislamiento voluntario, de manera que la intensificación de la extracción petrolera compromete el modo de vida de las comunidades indígenas y campesinas, y amenaza a sus territorios con contaminación, deforestación, mayor colonización, etcétera. En este contexto se amplía la frontera extractivista y se generan conflictos territoriales, como los señalados en la siguiente tabla.

Tabla 4.14 Proyectos petroleros considerados en los EID Amazonia-Iirsa

Proyecto Estratégico / Empresa	Comunidad o comunidades / Afectación y resistencias
Pañacocha / Petroamazonas EP (Estatal Ecuador)	Pañacocha, Pulkapeña, Playas del Cuyabeno, comunidades *kichwas*: el gobierno realiza inversiones "modelo" como la Comunidad del Milenio, con un neourbanismo rural en las cabeceras rurales.
Bloque 21 / Petroamazonas, antes Perenco (Francia)	Chonta Puna, Ahuano / kichwas de Napo: en 2012 hay un derrame de crudo en el río Canambu y conflictos con el operador anterior.
Campo Libertador / Petroamazonas (Ecuador)	Pacayacu: en 2014 la Asociación de Comunidades Afectadas por la Contaminación del Agua gana una demanda contra Petroecuador.
Campo Auca / Petroamazonas–Schlumberger (capital holandés)	Dayuma: conflictos con colonos y autoridades locales por derrames y contaminación.
Campo Sacha / Petroamazonas-PDVSA (Ecuador y Venezuela)	Joya de los Sachas, Shushufindi, Enokanki, Limoncocha: conflictos con colonos y autoridades locales por derrames y contaminación.
Campo Shushufindi / Shushufindi S. A., Schlumberger (Francia), Tecpetrol (Argentina), KKR (USA) y Pardaliservices (Tecpetrol, Canacol y Schlumberger) Sertecpet (15 %).	Shushufindi: uno de los más productivos del país (en cantidad y calidad de petróleo), afecta indirectamente territorios *Siona y Secoya*. La inconsistencia de los contratos de coadministración ha sido denunciada por activistas que han recibido amenazas y persecución judicial.
Pungarayacu / Ivanhoe Energy (Canadá)	Tena, Tola, Arosemena: en espera por la caída del precio del petróleo y por la complejidad de extracción del crudo extrapesado.
Bloque 10 / Agip Oil	Arajuno: comunidades Seploa y *Shuarwashi.*

Fuente: elaboración propia con base en Dávalos (2014), Ministerio Coordinador de Sectores Estratégicos (MCSE, 2015) y Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina (Ocmal, 2015).

Pese a la oposición de actores locales, los proyectos petroleros se establecen con la división de las comunidades por el anuncio de la generación de empleo y de la inversión en infraestructura para la llegada del prometido progreso.

Por otra parte, las nuevas modalidades de contratación por servicios cambian las lógicas de la protesta para las comunidades locales, de manera que si antes se interpelaba a la empresa privada, ahora es el Estado quien representa los intereses del capital, a través de empresas públicas. También las formas de inversión y de asociación varían, con grupos y empresas que cambian de nombre y socios, dificultando el seguimiento de responsabilidades. Asimismo, existe una mayor presencia de corporaciones privadas y empresas públicas de diversos países, entre los que se destaca la participación del capital chino.

El auge extractivista del petróleo también genera nuevas formas de desplazamiento de la población, con conflictos como el de Pañacocha, el cual implica a comunidades *kichwas* (Tabla 4.16) y territorio de áreas protegidas (bosques protectores). Además el neoextractivismo está acompañado de la construcción de las "comunidades del milenio", que no solo constituyen una distorsión de la idea de comunidad del Buen Vivir, sino que concretan el despojo territorial de indígenas y campesinos al reasentarlos en asentamientos que se basan en la visión occidental de ocupación del espacio y se convierten en el nuevo modelo de ordenamiento del territorio para hacerlo funcional al capital. De esta forma, más de cinco siglos después, se reproduce y profundiza el colonialismo basado en el cambio de los patrones organizativos (físicos, espaciales y orgánicos) de los pueblos indígenas.

El extractivismo petrolero se consolida con la integración de las refinerías de derivados[180]en las estrategias de la Iirsa y en los proyectos nacionales de desarrollo. En este contexto se invierte en la Refinería de La Libertad (Petroindustrial), en la zona costera de Santa Elena, entorno de comunidades de pescadores y agrícolas; en la estatal de Esmeraldas (Petroecuador), en la ciudad costera del mismo nombre; y, en el Complejo Industrial Shushufindi en la Amazonia, con una planta de gas y la Refinería Amazonas. También se proyecta la Refinería del Pacífico, en negociación con Sinomach (China), en las comunas y comunidades rurales de Montecristi.

Finalmente, la propuesta emblemática de conservación del petróleo bajo tierra deja de ser una bandera de conservación y protección de la naturaleza para convertirse en un proyecto de explotación petrolera, lo que genera movilización social por la defensa del Ishpingo Tiputini Tambococha (ITT)- Yasuní, ubicado en las provincias de Pastaza, Napo y Orellana. Además, esta iniciativa afecta a los pueblos en aislamiento voluntario Tagaeri y Taromenani y a áreas protegidas, generando la resistencia de colectivos urbanos ecologistas, entre ellos YASunidos, como veremos más adelante.

b. Minería

> La minería sustentable respeta al medio ambiente, a las comunidades y al Estado. La minería sustentable promueve el desarrollo equitativo, no solo económico, sino también el crecimiento social y humano de los pueblos. Una minería sustentable contribuye al cuidado de los recursos de la naturaleza, pues concibe a la naturaleza como la fuente de vida. La minería sustentable se sostiene en el respeto y protección eficiente de la naturaleza (Cámara de la Minería del Ecuador, CME, s. f.).

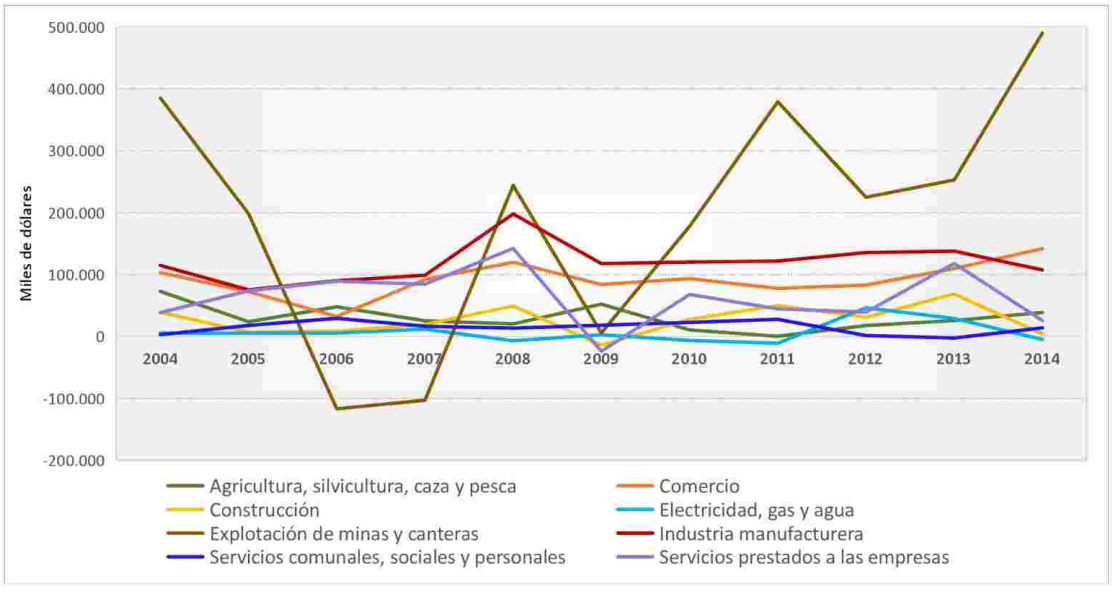
[180] La Refinería de Esmeraldas produce gasolina, diésel, gas licuado de petróleo*, jet fuel, fuel oil*, asfaltos, butano, propano y azufre; la de La Libertad, gasolina base, diésel, turbo *fuel* base*, rubbert solvent*, *mineral turpentine* (para elaborar pinturas), *spray oil* (fumigación de bananeras), *absorber oil* (químicos) y *fuel oil* (para el sector eléctrico, barcos); y en Shushufindi, gasolina extra, diésel, *jet fuel* y residuo (MCSE, 2015).

La minería en Ecuador se remonta a tiempos precolombinos y a las crónicas de la extracción para exportación durante la Colonia, sin que existan registros de las cantidades de minerales explotados y como en toda la región, se desconoce el volumen incalculable del saqueo de estos recursos. La zona de mayor relevancia minera se encuentra en la provincia de El Oro, que toma su nombre del mineral que se extrae principalmente en el área de Zaruma, desde la segunda mitad del siglo XVI, con mano de obra indígena[181].

Aunque desde mediados de 1970 se ha tenido legislación minera y actividad extractiva artesanal, es durante el gobierno de la Revolución Ciudadana que se instala la megaminería como el modelo de explotación, a pesar de la anunciada apuesta para el cambio de la matriz productiva. Por eso esta "actividad estratégica", basada en la visión de la naturaleza como recurso y por ende, en la mercantilización de la vida, se impulsa a través de la inversión de capital extranjero, que luego de un descenso entre 2004 y 2006 (periodo de crisis del gobierno de Lucio Gutiérrez y del inicio de la Revolución Ciudadana), repunta a partir de 2007 (Gráfico 4.3).

Gráfico 4.3 Inversión extranjera por ramas de actividad económica, 2004-2014

(Miles de dólares)



Fuente: elaboración propia con base en el Boletín Estadístico 27 BCE (2015).

Aunque en 2009 la inversión decrece por efectos de la crisis económica internacional y la caída del precio del petróleo, desde 2010 aumenta constantemente hasta llegar a su punto más alto en 2014. Según las instituciones del sector, la confluencia normativa para la expansión del extractivismo minero ha sido efectiva, de manera que los códigos orgánicos han estimulado las inversiones (Copci en 2010), han creado las condiciones para el ordenamiento territorial (Cootad en 2010) y han garantizado la planificación y la financiación pública (Coplafip en 2013); mientras la Ley Minera (2013) ha favorecido el desarrollo de este sector "estratégico".

En el Plan del Buen Vivir 2013-2017 se identifican las provincias de Azuay, El Oro, Loja, Morona Santiago y Zamora Chinchipe como prioritarias para la minería, con aproximadamente el 56 %

[181] Los españoles también extraen minerales de la zona de Nambija y en el río Santa Bárbara (CME.org.ec). En el siglo XIX a Zaruma llega la minera inglesa Great Zaruma Gold Mining (1880), seguida de la estadounidense South American Development Company-Sadco (1896-1950), y a mediados del siglo, se establece la Compañía Industrial Minera Asociada (CIMA), constituida por los extrabajadores de la exSadco y el municipio de Zaruma, hasta su quiebra en 1979 por mala gestión (Murillo, 2000). A partir de 1980 el Estado ecuatoriano se hace cargo y se establece la minería artesanal.

de las áreas con "minerales metálicos, el 78 % de las concesiones mineras metálicas vigentes y los cinco proyectos estratégicos nacionales mineros" (Tabla 4.15) (Senplades, 2013: 369).

Tabla 4.15 Proyectos mineros estratégicos articulados a ejes de desarrollo Iirsa

Eje / Proyecto Estratégico / Empresa	Ubicación, afectación y resistencias
Eje Amazonas Proyecto: Mirador Empresa: Ecuacorriente S. A. (ECSA), filial del consorcio chino CRCC-Tongguan	• Ubicación: Provincia de Zamora Chinchipe, parroquia de Tundayme, San Carlos Numpaim, cantón El Pangui. • Afectación: La empresa denuncia por robo agravado a cuatro indígenas en 2009; el líder comunitario José Tendetza, de El Pangui, es asesinado en 2014; compra irregular de tierras de campesinos, desaparición del poblado de San Marcos, desalojos forzosos; conflictos por el tendido eléctrico a través del bosque para dar electricidad a la minera. Desalojos violentos de cuarenta familias en Pangui y Tundayme. • Resistencia: Marcha por el Agua, la Vida y la Dignidad de los Pueblos.
Eje Amazonas Proyecto: San Carlos Panantza Explorcobres S.A.,filial del consorcio chino CRCC-Tongguan	• Provincia de Morona Santiago, cantón San Juan Bosco. • Comunidades *shuar* en resistencia, declaración de territorios libres de minería.
Eje Andino Proyectos: Río Blanco y Gaby. Empresa: Junefield (China), antes International Minerals Corp. (IMC) (Canadá)	• Provincia de Azuay, zona de Río Blanco, Cochapamba. cerca del Parque Nacional Cajas • Se crea la Coordinadora Nacional por la Defensa de la Vida y la Soberanía; el Frente de Mujeres Defensoras de la Pachamama y la Asamblea de los Pueblos del Austro y del Sur del Ecuador por la Defensa de la Naturaleza.
Eje Amazonas Proyecto Loma Larga, sector Quimsacocha Inv. Metales Ecuador S.A. (Canadá)	• Provincia de Azuay, Chumblín, San Gerardo, Victoria del Portete. • Los sistemas comunitarios de agua de la Victoria del Portete y Tarqui realizaron una consulta comunitaria a 1500 familias sobre la actividad minera en la zona, con un 95 % por el NO (octubre de 2011).
Eje Andino y Amazonas Proyecto: Fruta del Norte Empresa: Lundin Gold Inc., Adquirió a Kinross Gold Corporation, antes Fortress Minerals Corp. (Canadá)	• Provincias de Zamora Chinchipe, cantón Yantzaza, en la Cordillera del Cóndor. • Megaproyecto aurífero no desarrollado (2015), uno de los más grandes del mundo (14 millones de onzas de oro aproximadamente) • Resistencia de las comunidades *shuar* de la zona.

Fuente: elaboración propia con base en Dávalos (2014), MCSE (2015), Iirsa y Ocmal (2015).

El neoextractivismo minero ecuatoriano se caracteriza por la mayor inversión de empresas chinas y por la participación estatal en megaproyectos altamente conflictivos, como el de Mirador en la Cordillera del Cóndor. En marzo de 2012, el gobierno establece el primer contrato de explotación minera a gran escala, con la firma de la concesión para la explotación a cielo abierto de cobre y otros minerales, con la empresa de capital y operación china Ecuacorrientes S.A. (ECSA, filial del consorcio chino CRCC-Tongling para el Proyecto Mirador), por 25 años renovables y en una zona de aproximadamente 6.220 hectáreas , sin que se realice la consulta previa, ni se cuente con la participación de la comunidad, tal como establecen los artículos 57 y 398 de la Constitución (Inredh, 2015). Las comunidades afectadas crean la Acción Social Cordillera del Cóndor Mirador (Cascomi) y han interpuesto acciones de protección que paulatinamente agotan las instancias nacionales, sin que se les garanticen sus derechos; mientras persisten los desalojos para el neoextractivismo, no solo con la participación de la fuerza pública, sino de la seguridad privada de la empresa.

La mayor parte de las concesiones se superponen con territorios indígenas, como el pueblo *shuar* (proyectos San Carlos Panantza y Fruta del Norte); vulneran a áreas protegidas y lugares sagrados (como las lagunas de Quimsacocha, en la cordillera del Cóndor); producen desplazamientos forzados de población (Mirador); e impulsan procesos de resistencia que implican a diversos actores afectados, como las mujeres y la asamblea de pueblos que defienden

a la naturaleza (Gaby y Río Blanco). No obstante, el régimen amplía su apuesta extractiva con los proyectos mineros del Plan de Sectores Estratégicos (Tabla 4.16).

Tabla 4.16 Proyectos mineros considerados en el Plan de Sectores Estratégicos

Proyecto Estratégico / Empresa	Ubicación / Afectación y resistencias
	Cobre y Molibdeno
Intag / Codelco (Chile) Antes a cargo de Ascendant Copper.	Provincia de Imbabura, cantón Cotacachi, comunidad Junín: resistencia organizada por el Consejo de Comunidades. En 2014 el dirigente campesino Javier Ramírez es detenido bajo cargos de rebelión.
Curipambi Sur/ Salazar Resources y Curimining (Ecuador) Union Mining-Trafigura (Holanda)	Provincia de Bolívar, cantones de Las Naves, Echeandía y Ventanas. Habitantes de treinta comunidades del cantón Las Naves se toman pacíficamente las instalaciones de Curimining; son fuertemente reprimidos por la Fuerza Pública (junio, de 2010). Nueve personas son judicializadas.
	Cobre, Zinc, Oro, Plata
Shyry y Vetas Grandes / Cornerstone (Canadá)	Provincia de Azuay, parroquia Shagalli Movilización de comuneros en contra del proyecto; veinte personas son procesadas penalmente por rebelión y daños contra bienes públicos (2012). En 2015, cinco personas son detenidas y procesadas penalmente (Girón y Santa Isabel).
Angas / Enami - EP	Provincia de Azuay Resistencia a la concesión de uso de aguas del río Angas para la minería.
	Oro, Plata y Cobre
Caña Brava-Monterrey Cornerstone (Canadá)	Loja y El Oro.
Bella María / Cornerstone	El Oro.
Barranco Colorado / Agriplaza S. A.	Provincia de Azuay, cantón Ponce Enríquez: en 2013 se produce un derrame de 20.000 m^3 de rocas, minerales, agua y otras sustancias que llegaron al río Chico.
	Oro y Cobre
El Palmar- Los Mandariyacus / Codelco	Imbabura: Comité de Resistencia de Intag.
Río Zarza / Ecometals Condor Gold / CHF Investor Relations	Zamora Chinchipe: el Ministerio del Ambiente modifica los límites del Refugio de Vida Silvestre El Zarza y somete el mapeo de la reserva a consulta de las compañías Condor Gold y Aurelian.
La Tola Norte / Enami	Esmeraldas.
El Torneado / Enami	Bolívar y Los Ríos: fase de prefactibilidad.
	Oro, plata, plomo y zinc
Pilzhum / Enami EP	Contaminación de aguas, afecta las vertientes de las comunidades campesinas de Luis Cordero, Pindilig, Taday y Bayas.
Warints / Lowell Mineral Exploration	Comunidades *shuar de warints*: resistencia a la minería a cielo abierto en el Alto Cenepa. Circunscripción territorial de *shuar arutam*.

Fuente: elaboración propia con base en MCSE (2015), Enami y Ocmal (2015).

Además de los señalados en la Tabla 4.16, están en estudios de prefactibilidad los proyectos para la extracción de oro, cobre y molibdeno en San Miguel y en Telimbela (Bolívar) y en la cordillera de Nanguipa (Zamora Chinchipe), todos gestionados por la empresa pública Enami. En los proyectos se han incorporado todo tipo de minerales (metálicos y no metálicos); se han ampliado las estrategias para su aprobación, pese a que se vulneran áreas protegidas, como la modificación de los límites del Refugio de Vida Silvestre El Zarza en Zamora Chinchipe, con la participación de la empresa minera (Proyecto Río Zarza); y se pone en marcha la empresa minera pública Enami para desarrollar la actividad de acuerdo con la Ley Minera.

De esta manera, el régimen de Alianza PAIS, basado en una legislación e instituciones renovadas para el extractivismo, concesiona la explotación minera en territorios que, a su vez, son incorporados a redes de infraestructura vial,mientras desaloja a los pueblos indígenas de sus territorios ancestrales (Dávalos, 2014) y vulnera los derechos colectivos de las comunidades,

pueblos y nacionalidades establecidos en la Constitución de 2008[182] (Bonilla *et al*., 2014). En este contexto, se concreta la utilización de la tierra como mercancía y se ejecuta el modelo extractivista regional suramericano de la Iirsa, de la misma manera que la Revolución Ciudadana se aleja del Buen Vivir con la mercantilización de la vida.

c. Cultivos de agroexportación

> La estructura de una economía extractivista y primario-exportadora de monocultivos (cacao, banano, camarón) ha posicionado al Ecuador, por más de 200 años, en la periferia de la división internacional del trabajo. La mirada soberana de las relaciones internacionales busca cambiar esta historia mediante la reestructuración del sistema de acumulación, distribución y (re)distribución de la riqueza en el país, a través del fomento de una economía terciario exportadora" (Senplades, 2013: 108).

En Ecuador se establece un modelo agroexportador hacendatario, hasta la Reforma Agraria de 1960, basado en la explotación de la mano de obra indígena y campesina, y en la concentración de la tierra. Este modelo ha crecido en la zona costera según los distintos auges económicos del cacao, banano, camarones y, en la actualidad, con monocultivos como la palma de aceite, la caña de azúcar y las plantaciones forestales; mientras en los valles interandinos de la sierra se ubican los cultivos de flores. Este modelo agroexportador se sostiene aún sobre dos ventajas comparativas: la adaptación del territorio a productos tropicales y la sobreexplotación del trabajo (Bonilla, *et al.*, 2014).

El principal producto de agroexportación es el banano, con una superficie cosechada de 163.000 hectáreas, que provee el 30 % de la oferta mundial y genera ingresos que constituyen el segundo rubro de exportación después del petróleo, con un 10 % de las exportaciones totales (Proecuador.gob.ec). Las plantaciones bananeras se establecen a mediados del siglo XX, mediante la apertura de la frontera agrícola costera, donde se consolidaron latifundios con precarias condiciones laborales y altos pasivos ambientales (alta demanda de agua, contaminación por el uso de agroquímicos y enfermedades como el cáncer, problemas respiratorios y de la piel) (Bonilla, *et al*., 2014). Con una lógica económica de enclave, esta actividad favorece la creación de una élite hacendataria que se forma al amparo de empresas impulsoras del modelo primario exportador, como la United Fruit, la Fruit Trading y la Exportadora Bananera Noboa (del grupo Noboa).

El segundo producto no petrolero de exportación es la pesca, con el camarón como el principal producto; además del cultivo de tilapia y la pesca extractiva de atún. Este sector crece entre 2007 y 2014 a una tasa anual del 11 % (en FOB) y del 4% en toneladas (en 2014 sube a 1.672 millones de dólares y 457.000 toneladas) (Proecuador.gob.ec), aporta el 7 % el PIB nacional y ocupa el tercer lugar en ingresos de divisas al Estado (Senplades, 2013). Sin embargo, los costos ambientales de la producción acuícola son altos, por la deforestación de los manglares para su instalación, la generación de residuos tóxicos y la contaminación de aguas; mientras la pesca extractiva de atún mantiene a la especie en la lista roja de las más amenazadas a escala mundial.

El cultivo de flores también contribuye al modelo agroexportador ecuatoriano desde la década de 1980, pues aprovecha las ventajas competitivas del país en disponibilidad de luz y agua. Desde 2009 el sector crece de forma sostenida hasta 2013, cuando decrece por el alza del precio del dólar (Proecuador.gob.ec; BCE, 2015). Estos cultivos ejercen presión sobre el agua y la tierra

[182] El artículo 57 establece el derecho a conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles (núm. 4); a mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita (núm. 5) y a no ser desplazados de sus tierras ancestrales (núm. 11).

de fértiles zonas agrícolas, causan la migración del campesinado, son intensivos en agroquímicos, contaminan las fuentes subterráneas y superficiales; y aunque generan trabajo, en especial para las mujeres, afectan la seguridad alimentaria de las familias, cambian sus patrones de vida y generan problemas de salud (Acción Ecológica, 2000).

Por otro lado, existen cultivos denominados "comodín" puesto que tienen varios nichos en el mercado de alimentos, materiales o energéticos, como la palma de aceite, la caña de azúcar y la soya; y en Latinoamérica se les asocia al acaparamiento y la concentración de tierras por el uso extensivo del suelo (Bonilla, *et al*., 2014). En general las condiciones laborales de los trabajadores agrícolas son precarias, con un alto grado de temporalidad y una modernización del sector que implica una progresiva disminución en la utilización de mano de obra. No solo persiste el problema de la tierra, sino que se agudiza por la concentración de los medios de producción en manos de los terratenientes e inversores en proyectos estratégicos.

Aunque entre 2008 y 2012 la Revolución Ciudadana mantiene un discurso a favor de las luchas campesinas, con políticas agrarias cuya prioridad es la implementación de un Régimen de Soberanía Alimentaria, a partir de 2013 el modelo cambia hacia un enfoque de productividad y el problema del campo se ubica en el bajo nivel de productividad del sector, de manera que se legitiman propuestas de modernización que favorecen la continuidad de la concentración de recursos productivos y la explotación de la mano de obra campesina. Así, se excluyen los aportes de las organizaciones sociales y campesinas en temas normativos para la redistribución de los recursos productivos (Ley de Tierras y Territorios, Ley de Recursos Hídricos, Ley de Biodiversidad y Semillas, entre otras); se impulsa la sustitución de importaciones para satisfacer el mercado local, con productos como soya, canola y caña de azúcar, y se concreta la apertura a nuevos mercados, como el acuerdo comercial con la Unión Europea (Daza, 2015).

El gobierno impulsa reformas del sector agrario con un paquete de medidas[183] que, según los movimientos sociales en resistencia[184], no solo mantienen la estructura desigual del agro, sino que profundizan la mercantilización de la tierra,; niegan el problema de la concentración de la tierra; distorsionan el enfoque político y estratégico de la soberanía alimentaria; impulsan el control y disciplinamiento del campesinado mediante el mercado de tierras, el crédito y los proyectos productivos; facilitan la inversión extranjera en el campo; omiten a los sistemas comunitarios y privilegian a la agroindustria como principal sujeto de la economía agraria. Asimismo restringen el principio de plurinacionalidad a un simple reconocimiento cultural, eliminando su carácter político territorial, sin generar mecanismos para la reconstitución de los territorios ancestrales.

En este contexto aumentan las tensiones entre los movimientos sociales y el gobierno, mientras crecen los agronegocios de exportación (banano, cacao, caña de azúcar, flores, brócoli y palma africana) y se consolida la modernización del campo, con un modelo de explotación de los recursos naturales y con "la inclusión subordinada de los campesinos al capital agroindustrial", que llega hasta la expulsión de sus territorios (Daza, 2015: 279).

4.4.3 Grandes infraestructuras

[183] El "paquetazo" agrario consta de la Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales, la Ley de Recursos Hídricos, el Plan Semillas, el Acuerdo Ministerial núm. 299 y su instructivo para Agrocalidad, entre otros.

[184] Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), Pueblo Kitu Kara, Asamblea de los Pueblos del Sur, Comisión Nacional de Agroecología, Red Agroecológica del Austro (RAA), Tierra y Vida, Federación de Centros Agrícolas y Organizaciones Campesinas del Litoral (Fecaol), y Plataforma por la Salud y la Vida

Una de las principales banderas del gobierno de Correa es la construcción de infraestructuras como símbolo del progreso, desarrollo y el avance del país hacia el Buen Vivir. La construcción de carreteras se presenta como un logro de la revolución, aunque algunas de ellas correspondan a la planificación prevista en el marco de la integración regional de la Iirsa, y con altos sobrecostos y retrasos que han derivado en denuncias de corrupción[185]. Asimismo se planifica la construcción de aeropuertos, puertos marítimos y grandes hidroeléctricas, bajo un enfoque más cercano al neoextractivismo por su relación con proyectos mineros o petroleros, que al cambio de matriz productiva.

De acuerdo con el estudio de los nudos territoriales del país, en la Estrategia Nacional Territorial de la Senplades se da prioridad a la ampliación de la red de carreteras a nuevas áreas, con la construcción de vías con trayectos similares al modelo de integración planificador de la Iirsa (como la Troncal Amazónica y la Ruta del *Spondylus,* la readecuación de la Panamericana y la carretera Santo Domingo-Machala). Como lo señala Bonilla, "muchas de las obras de carreteras tienen relación con las grandes vialidades planificadas sin éxito en el periodo neoliberal" y aunque algunas parecen necesarias para la población, en casos como la Troncal Amazónica, "dan la impresión de ser complementos a los ejes multimodales que facilitarían el acceso a recursos naturales de potencias imperiales como China y Estados Unidos" (Bonilla, *et al.*, 2014: 31).

También bajo el impulso de la Iirsa se planifica la construcción y mejora de siete puertos marítimos[186], de los treinta que cubren Suramérica, y que "articulan los centros urbanos, productivos e industriales de la Costa del Pacífico"; de manera que facilitan la salida de materias primas, de productos de la agroindustria y del extractivismo de hidrocarburos (petróleo y gas). Para completar el sistema de conectividad con los mercados, dentro de la región y desde ésta al mundo, se establece un sistema aeroportuario con dieciséis aeropuertos en Ecuador, ubicados en la sierra, la Costa Pacífica y la Amazonia[187].

Por otra parte, se incorporan grandes proyectos hidroeléctricos de la Iirsa, bajo el argumento soberanista del control estatal sobre la explotación de los recursos naturales y de la generación de energía, con un enfoque neoextractivista en que el fin justifica los medios. Así, se implementan proyectos estratégicos articulados a la Iirsa, que afectan a comunidades locales y generan nuevas fases de resistencia, como se sintetiza en la Tabla 4.17.

[185] Una investigación, en una muestra de 48 proyectos viales del gobierno, encuentra un incremento promedio del 46% sobre el precio final respecto al inicialmente previsto. Con contratos complementarios y otros instrumentos administrativos se incrementan los costos, llegando a ser los más altos de Latinoamérica, como el caso del kilómetro de la carretera Collas-Tababela, con un valor de 16 millones de dólares (Plan V, 2016). Además la asignación de contratos, por ejemplo al hermano del presidente, producen denuncias de corrupción e investigaciones en medios de comunicación que son posteriormente criminalizados por el Gobierno, como se verá más adelante.

[186] Los puertos de Esmeraldas, Manta y Guayaquil que dan salida de hidrocarburos, banano, vehículos, agrograneles sólidos y líquidos, productos pesqueros, contenedores y carga general; el de Puerto Bolívar, para carga general; y los de Balao, La Libertad y El Salitral para hidrocarburos (Iirsa-Cosiplan).

[187] Cinco aeropuertos internacionales en Esmeraldas, Guayaquil, Latacunga, Manta y Quito; y once de cabotaje en Ambato, Catamayo, Chimborazo, Cuenca, Gualaquiza, Lago Agrio, Machala, San Luis, Santa Rosa, Sucúa y Tulcán.

Tabla 4.17 Grandes proyectos hidroeléctricos considerados en los EID-Iirsa

Proyecto Estratégico / Empresa	Comunidad o comunidades / Afectación y resistencias
	EID Andino
Hidroeléctrica Minas San Francisco Construida por Harbin Electric International Co. Ltd. (China)	**Pucará, Sarayunga**: comunidades de la cuenca del río Jubones. Conflictos por condiciones laborales durante la construcción: protestas de trabajadores por bajos salarios, jornadas prolongadas, malos tratos e incumplimientos de derechos laborales (2013).
Toachi-Pilatón Contrato con Odebrecht (Brasil) e Hidrotoapi S.A. (Ecuador) (2007); Inter RAO (Rusia) (2010); China International Water & Electric Corporation (CWE) (2010),	**Palo Quemado**: comunidades campesinas y ganaderas cercanas a la represa Sarapullo, La Palma, Mirabad y Pampas. En 2013, la empresa CWE fue sancionada por incumplimientos en plazos, los procedimientos técnicos y las normas de salud y seguridad industrial (multa de más de 3,25 millones de dólares).
	EID Amazonas
Complejo Hidroeléctrico Paute-Sopladora Construido por China Gezhouba Group Company Limited (2010); la operación, a cargo de Hidropaute	**Cantón Sevilla de Oro**, margen derecha del río Paute. Comunidades *shuar* en la zona baja de la cuenca del río Paute. Alteración del territorio por las obras de construcción, apertura de vías, ocupación temporal de áreas y modificación del entorno fluvial. Conflictos laborales por denuncias de malos tratos e incumplimiento de obligaciones laborales.

Fuente: elaboración propia con base en Iirsa, Ministerio de Electricidad y Energía Renovable, Acción Ecológica (2015).

También en el Plan de Sectores Estratégicos se incluyen otros proyectos energéticos, como la megaminería de Cangrejos y la termoeléctrica de Zaruma (destinada a abastecer de energía al proyecto minero), ambos en la provincia de El Oro. Asimismo, se contempla la Central Hidroeléctrica Coca Codo Sinclair, gestionada por la Empresa Pública del mismo nombre y construida por Sinohydro (China), ubicada en los cantones Gonzalo Pizarro (Sucumbíos) y El Chaco (Napo), sobre los ríos Quijos y Salado. En su área de influencia se registraron transformaciones territoriales asociadas a la ocupación de espacios para la infraestructura hidroeléctrica, con los consecuentes impactos sobre las comunidades del entorno. Durante su construcción se registraron conflictos laborales, denuncias de malos tratos e incumplimientos de las normas de seguridad industrial. En diciembre de 2014, se derrumbó un pozo de presión, que ocasionó la muerte de trece obreros (diez ecuatorianos y tres chinos) y dejó doce personas heridas (Acción Ecológica, 2015).

Por otro lado, en 2009, bajo el amparo de un régimen de excepción decretado por el presidente Rafael Correa para el sector hidrocarburífero (vigente desde 2007 y renovado en dieciséis ocasiones), se suscribe un contrato sin licitación previa entre la empresa pública Petroecuador y la empresa española Rox Roca Indox Cryo Energy SLU para la "provisión, instalación y puesta en marcha de una planta de licuefacción de gas natural", con capacidad de procesamiento de 200 toneladas métricas diarias (TMD) provenientes del campo Amistad (bloque 3, sector de Bajo Alto, cantón El Guabo, provincia de El Oro). Presentado como parte del modelo de la Revolución Ciudadana para la generación de gas y termoenergía, en 2015 se constata que el proyecto literalmente se hunde por deficiencias en su construcción, sin que se hubieran superado los controles de calidad de obra, la viabilidad económica e impactos ambientales y sociales, entre otros aspectos (Villavicencio, 2015).

Las grandes centrales hidroeléctricas generan conflictos socioambientales por la pérdida de caudal del agua y la desviación de los ríos, con afectación a los ecosistemas y las comunidades del entorno. Al respecto, organizaciones ambientalistas señalan que estos proyectos implican la apropiación de caudales de ríos, cuencas de drenaje, incluidos páramos y fuentes de recolección de agua, con efectos de treinta a cincuenta años o más sobre las reservas naturales como bosques y montañas, así como la generación de desplazamientos masivos de poblaciones,

deforestación y desertificación, desvío y secamiento de ríos y pérdida de biodiversidad fluvial (Acción Ecológica, 2015).

En Ecuador los proyectos desarrollistas en los Andes y la Amazonia, regiones que corresponden a territorios atravesados por los Ejes de Integración y Desarrollo de la Iirsa (mapas 4.2 y 4.3) y que constituyen la "cuna" del Buen Vivir, ponen en riesgo los derechos de la naturaleza. Su construcción implica la intervención de territorios que abarcan ocho bosques protegidos, cuatro parques naturales, cuatro reservas ecológicas, tres reservas de la biosfera, tres zonas Ramsar[188](humedales, lagunas) y una reserva de producción faunística[189]. Estos espacios son ecosistemas estratégicos para la conservación y protección de la vida.

De esta manera, se extiende el neodesarrollismo que desconoce la sacralidad de la vida y los principios éticos del *sumak kawsay* de mantener una relación armónica y equilibrada con la naturaleza, y vulnera a los pueblos y territorios indígenas que sustentan dicho pensamiento. Aunque se menciona el desarrollo sustentable, los impactos ambientales y socioculturales de las obras se consideran irrelevantes frente a los beneficios económicos (generación de riqueza).

4.4.4 Autoritarismo y criminalización de la protesta social

Desde el caso de Dayuma, el gobierno de la Revolución Ciudadana ha tenido numerosos casos de criminalización de la protesta, de judicialización de dirigentes y activistas, de censura y vulneración de la libertad de expresión, y de otras formas de control a la sociedad que se moviliza en contra del gobierno y de sus proyectos neoextractivistas.

En 2011 un informe de la Defensoría del Pueblo revela que el gobierno utiliza, de modo sistemático, las figuras de terrorismo y sabotaje para criminalizar las movilizaciones de comunidades, pueblos y movimientos sociales. En el primer año del gobierno se detectan 42 casos de personas acusadas de estos delitos (entre 2007 y 2008), aunque recibieron la amnistía de la Asamblea Constituyente; y entre 2008 y 2010 se registran otros 21 casos. Además, el informe señala que el Presidente Correa utiliza su programa "Enlace Ciudadano", en radio y televisión, y sus actos públicos para deslegitimar a las luchas sociales (Defensoría del Pueblo, 2011).

Si bien la criminalización se inicia en el mismo año de posesión del gobierno, a partir de la expedición de la Ley de Comunicación se incrementa la censura (2013) y, con la aprobación del Código Orgánico Integral Penal (2014), se aplica como mecanismo de disciplinamiento y "control social" (Tabla 4.18).

---

[188] Las zonas Ramsar son las protegidas por la Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional especialmente como Hábitat de Aves Acuáticas (1971). Los humedales son relevantes por su capacidad de fijar carbono, siendo abundantes en los páramos (ecosistemas endémicos de Ecuador, Colombia y Venezuela) y en la selva amazónica.

[189] Parques nacionales y reservas de la biosfera de Podocarpus, El Cóndor, Yasuní, Sumaco Napo Galeras; las reservas ecológicas de Manglares Cayapas Mataje, Antisana y El Ángel; los humedales de importancia internacional y sitios Ramsar de la Isla Santay; los bosques protegidos del área boscosa de Napo, la cordillera de Cutucú y Shaimi, cuenca río Paute, el cerro Guavidula, Hollin Loreto Coca, Hoya de Loja, Pichahuaico, y Playón de San Francisco; y la reserva de producción faunística del Cuyabeno (Valdés y Parimbelli, s. f).

Tabla 4.18 Normas que regulan la información y criminalizan la protesta

Norma / eje	Mecanismos e Impacto Social
Ley de Comunicación (2013) Regulación estatal de la información.	. **Instrumentos de control**: crea el Consejo de Regulación y Desarrollo de Información y Comunicación (Cordicom) y la Superintendencia de la Información y Comunicación (Supercom). . **Poder disciplinario**: establece un régimen con capacidad de disciplinar a la prensa mediante una combinación de sanciones legales y administrativas. . **Institucionalidad**: El superintendente de Supercom es designado por el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, a partir de una terna enviada por el Presidente de la República.
Código Orgánico Integral Penal (COIP) (2014) Criminalización de la protesta social.	. **Tipificación de delitos**: define los delitos contra la estructura del Estado constitucional. En 29 artículos tipifica acciones que puedan atentar "contra la seguridad pública", con penas de hasta 13 años de cárcel para los más graves. . **Nuevas figuras penales**: incluye delitos de rebelión, usurpación y retención ilegal de mando, destrucción de registros o incitación a la discordia entre ciudadanos. . **Impacto social**: incluye un capítulo sobre sabotaje y terrorismo, utilizado como base para judicializar a dirigentes indígenas, defensores de derechos humanos y de la naturaleza, así como a cualquier ciudadano que se manifieste en contra del gobierno.

Fuente: elaboración propia con base en revisión normativa.

La Ley de Comunicación establece instancias de control de la información y se aprueba pese a que suscitó fuertes debates públicos en diversos sectores, así como las críticas de los medios de comunicación, del Instituto Internacional de Prensa y de la CIDH, por el deterioro de la libertad de prensa. En este contexto se presentan casos de control de los medios de comunicación, con mecanismos como el pago de multas, la suspensión de licencias y demandas contra medios de comunicación, periodistas e investigadores (Tabla 4.19).

Tabla 4.19 Control de la libertad de prensa, expresión e investigación

Actores y hecho	Resolución / sanción
Radio Comunitaria "La Voz de Arutam". 2009 - 2010 El Consejo Nacional de Telecomunicaciones (Conatel) inicia un proceso administrativo en contra de esta radio comunitaria, acusándola de haber promovido el caos social, que deriva en la muerte de un profesor *shuar* (Bosco Wisuma) en Morona Santiago, en el marco de protestas contra la Ley de Aguas (2009).	En diciembre de 2010, una resolución pone fin a la concesión de la frecuencia de la única radio comunitaria que cubre casi la totalidad del territorio *shuar y achuar* en la Amazonia.
Libro 'El Gran Hermano' y Diario El Universo. Periodistas Juan Carlos Calderón y Christian Zurita. Febrero de 2012. Publican un libro de investigación que documenta los vínculos comerciales de Fabricio Correa (hermano del presidente) con contratos millonarios del Estado ecuatoriano.	Los periodistas son sentenciados a una indemnización de 2 millones de dólares (1 millón para cada autor) y el pago de 100.000 dólares en costes procesales. No hubo pena privativa de libertad; el presidente Correa desistió de la demanda y perdonó la deuda , dejando sin efecto la sentencia.
Javier Bonilla "Bonil", caricaturista del Diario El Universo. Febrero de 2014. Sancionados por la Superintendencia de Comunicación (Supercom) por una caricatura que parodia el allanamiento de la casa del líder Fernando Villavicencio.	El ente regulador sancionó al diario con el pago de una multa y al caricaturista se le exige "rectificación" (febrero de 2014).
Veedores Ciudadanos, Pablo Chambers y Gerardo Portillo. **Caso "El Gran Hermano".** Octubre de 2014. Investigan los contratos del hermano del Presidente de la República con el Estado. La veeduría fue solicitada por el propio Presidente Correa y la investigación concluye que el presidente sí conocía dichos contratos, afirmación que él negó. Por ello, fueron acusados de perjurio o falso testimonio.	Sentencia de 1 año de prisión para dos de los cuatro veedores ciudadanos (Pablo Chambers y Gerardo Portillo); los otros fueron declarados inocentes.

Fuente: elaboración propia con base en Inredh, Cedhu, Conaie y Defensoría del Pueblo.

Desde la información sobre el impacto de las leyes como la del agua, difundida a través de la radio comunitaria indígena *Arutam*, hasta la investigación por casos de corrupción asociados a familiares del presidente, pasando por la censura a caricaturistas y artistas, el gobierno de Correa limita la libertad de expresión mediante una institucionalidad al servicio del régimen. De la misma manera que en Venezuela, el presidente Hugo Chávez instala una forma de presencia

mediática del gobierno a través de la televisión, en Ecuador el presidente Correa mantiene un programa semanal, conocido popularmente como la "sabatina", en el que presenta su particular visión sobre la gestión gubernamental. Con un discurso populista, este espacio es utilizado para descalificar a opositores, movimientos y organizaciones sociales que, en su momento, participaron en las movilizaciones que hacen posible la Revolución Ciudadana.

Por otro lado, con la reforma del Código Orgánico Integral Penal (COIP) (Tabla 4.18), se impone una nueva legislación que aumenta las penas para delitos como el terrorismo (artículo 366) y el sabotaje (artículo 345), y tipifica otros como la falsa incriminación (artículo 368), la incitación a la discordia entre ciudadanos (artículo 348) y los insultos a la autoridad (artículo 396). El COIP propicia fuertes debates públicos en diversos sectores, así como críticas de inconstitucionalidad por vulnerar el derecho constitucional a la resistencia[190] (artículo 98 de la Constitución), mientras contribuye a la concentración de la justicia en manos del Ejecutivo. Un factor esencial en el giro neodesarrollista del gobierno es la criminalización de la protesta, mediante la judicialización de dirigentes de organizaciones sociales, de activistas y en general de la sociedad civil que se moviliza contra las políticas del régimen (Tabla 4.20).

Tabla 4.20 Judicialización de dirigentes

Fecha	Acontecimientos y situación legal
2009	El presidente de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI) es acusado de sabotaje y terrorismo por participar en una protesta en Otavalo, en la cumbre entre Rafael Correa y Evo Morales.
Mayo 2010	En las movilizaciones sociales por la Ley de Recursos Hídricos, los enfrentamientos en Azuay dejan diez detenidos, entre ellos el presidente de la Federación de Organizaciones Campesinas del Azuay, Carlos Pérez Guartambel, que es acusado de sabotaje y terrorismo.
Junio 2010	Por la marcha realizada en la cumbre del ALBA, la Conaie es acusada de atentar contra la seguridad interna del Estado (caso basado en la desaparición de un par de esposas de dotación de un policía).
Sept. 2010	El presidente de la Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH), José Acacho, es acusado de terrorismo y sabotaje, por las transmisiones de radio *Arutam* (2009), en contra de la Ley de Aguas.
Nov. 2010	Sentencia de tres años de prisión por agresión terrorista a Marcelo Rivera, presidente de la Federación de Estudiantes Universitarios del Ecuador (FEUE), y una multa de $298.665 por daños y perjuicios por los incidentes en la Universidad Central en diciembre de 2009.
Feb. 2011	Detienen a tres líderes *shuar*, acusados de la muerte de un profesor en el levantamiento de 2009. La Conaie, a través de Pachakutik, solicita la amnistía para los detenidos y para otros 189 dirigentes procesados por sabotaje y terrorismo. También presenta una demanda internacional ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).
Oct. 2011	Detienen al presidente de la FICI, acusado de terrorismo y sabotaje por participar en la protesta contra la Ley de Aguas.
Abril 2013	El asambleísta de Pachakutik Cléver Jiménez, el activista Carlos Figueroa y el exsindicalista Fernando Villavicencio, son sentenciados a prisión por el delito de injurias contra el presidente de la República.
Abril 2014	Detienen al líder de Intag (Javier Ramírez) acusado de rebelión, sabotaje y terrorismo.
Mayo 2014	La lideresa del MPD, Mery Zamora, es sobreseída en tercera instancia en el juicio de terrorismo relacionado con las protestas del 30S (por el que había recibido una condena de 8 años). La fiscalía presenta acciones contra los jueces que la absolvieron; dos de los tres fueron destituidos.
Enero 2015	Siete indígenas de la nacionalidad huaorani de Bataboro son detenidos y procesados por sabotaje por la toma del campamento petrolero de la empresa Petrobell.

Fuente: elaboración propia, con base en Unda (2012), Defensoría del Pueblo (2011), Inredh, Cedhu, CDES y Conaie.

[190] El artículo 98 reza: "Los individuos y los colectivos podrán ejercer el derecho a la resistencia frente a acciones u omisiones del poder público o de las personas naturales o jurídicas no estatales que vulneren o puedan vulnerar sus derechos constitucionales, y demandar el reconocimiento de nuevos derechos".

Con la intensificación de las protestas, a partir de la crisis surgida el 30 de septiembre de 2010[191], en el gobierno se instala la "teoría del golpe blando", de manera que se justifica el endurecimiento del control del Estado y el enfoque defensivo de la Revolución Ciudadana. Así, por el 30S se acusa a opositores tan diversos como el partido de derecha Sociedad Patriótica, a la izquierda tradicional del Movimiento Popular Democrático, a organizaciones indígenas como la Conaie, a la Federación de Estudiantes Universitarios del Ecuador (FEUE), y trece personas son judicializadas por delito flagrante, terrorismo y sabotaje, asalto y destrucción de bienes del Estado e intento de golpe de Estado; algunas de ellas dirigentes del Partido Pachakutik (Lourdes Tibán y Cléver Jiménez), activistas de la Unión Nacional de Educadores (UNE) (Mery Zamora) y otros como los hermanos Pablo y José Luis Guerrero se exilian en la República Checa, entre otros.

Por otro lado, se aplican estrategias de división y debilitamiento de las organizaciones sociales, como la cooptación de dirigencia indígena (ejemplo, Pedro de la Cruz, líder de la Feine, organización indígena de Imbabura) y de intelectuales (Carlos Viteri, asambleísta de Alianza PAIS); así como la creación de organizaciones paralelas para la suplantación de las que no pueden ser cooptadas. Por ejemplo, se crea la Red de Maestros y Maestras por la Revolución Educativa para neutralizar la oposición de la Unión Nacional de Educadores (UNE), vinculada a la izquierda histórica MPD, y se usurpan espacios organizativos y de representación (como el caso de Pachakutik en el Chimborazo[192]).

De manera paralela y complementaria a la fragmentación de las organizaciones sociales y a la polarización de la sociedad con discursos altisonantes, se instaura un régimen de persecución, criminalización, judicialización, censura y descalificación sistemática de los movimientos sociales en resistencia, como mecanismo de dominación y control (Dávalos, 2014).

La persecución sistemática a la dirigencia va en contravía del discurso reivindicativo de los derechos de los pueblos y de la ética dialogante del Buen Vivir, más aún si los casos de judicialización son respuestas del Estado ante la resistencia contra el neoextractivismo y la defensa territorial de las comunidades locales afectadas negativamente; por ejemplo las actividades de las transnacionales mineras en Zamora Chinchipe, Morona Santiago, Dayuma e Intag, entre otros. La criminalización limita la protesta, contribuyendo al despojo de las tierras de las comunidades que son desplazadas y que enfrentan otros problemas como la contaminación, y además se amplía la persecución a nuevos actores, como las autoridades locales, que se oponen a los proyectos estratégicos del gobierno nacional.

Estos casos no solo se presentan en ámbitos rurales, pues también en las ciudades existen procesos como los señalados en la Tabla 4.21.

---

[191] El 30S se producen protestas de la policía contra la ley salarial; en confusos hechos, el Presidente Correa se presenta en el Regimiento No. 1 de Quito, donde es afectado por gases lacrimógenos, por lo que es llevado al hospital militar donde estuvo encerrado mientras en la Asamblea Nacional también se presentan disturbios. Entre protestas a favor y en contra del régimen, se tejen dos versiones de los hechos: la oficial del golpe blando y la del "autoatentado" o de los errores del gobierno frente a las protestas.

[192] El oficialismo coopta a dirigentes electos por Pachakutik en la provincia de Chimborazo (al Prefecto Provincial, Mariano Curicama; y al coordinador, Miguel Angel Lluco), estableciendo acuerdos preelectorales. Aunque la Dirigencia Nacional de Pachakutik expulsa a dichos dirigentes e informa al Consejo Nacional Electoral, este reconoce a los aliados del gobierno (Resolución PLE-CNE-4-26-11-2012), suplantando la dirigencia indígena y arrebatando el poder local ante el triunfo del partido al que tradicionalmente votan las comunidades que, en medio de la división y la desinformación, mantienen el voto fiel a Pachacutik. Aunque las bases no reconocen la dirigencia impuesta, hay división y existe una estructura paralela no reconocida por la nacional.

Tabla 4.21 Criminalización de la protesta

Fecha	Acontecimientos
Marzo 2012	Los 10 de Luluncoto, caso emblemático por la vulneración de derechos en un proceso sin pruebas. En los preparativos de la gran Marcha por la Vida y por el Agua, allanan un domicilio en Quito y detienen a diez jóvenes estudiantes militantes del MPD, acusados de sabotaje y terrorismo. Fueron sentenciados a un año de prisión, siete de ellos obtuvieron la libertad en diciembre de 2012 por un hábeas corpus.
Marzo 2012	Ocho mujeres ambientalistas son detenidas por protestar frente a la embajada de China, en contra de la firma del proyecto minero Mirador, fueron liberadas ese mismo día sin cargos.
Feb. 2013	68 estudiantes son detenidos, la mayor parte menores de edad y doce mayores de 18 años, por protestar en el Colegio Nacional Central Técnico. Son acusados de "rebelión" y "atentado contra funcionarios"; al menos una docena de estudiantes son expulsados.
Julio 2014	Estudiantes del Colegio Mejía son detenidos en protestas y acusados penalmente por "sabotaje", luego la acusación se cambia a "daños en bien público".
Sept. 2014	Treinta estudiantes de colegios fiscales de Quito, Montúfar y Mejía son detenidos, procesados y expulsados de los planteles durante las jornadas de protesta del 17S
Agosto 2015	En la segunda Marcha por el Agua son golpeados y detenidos miembros de la Ecuarunari, entre ellos el presidente Carlos Pérez Guartambel y su pareja Manuela Picq, y el prefecto de Zamora, Salvador Quishpe. A Manuela Picq la retienen por su condición de extranjera y no le renuevan el visado en Ecuador.
Dic. 2015	Cerca de 21 personas son detenidas durante las protestas en contra de las enmiendas constitucionales y son procesadas por la Unidad de Flagrancia de Quito y sentenciadas por insultos a la autoridad (COIP, artículo 396), con pena de quince días de prisión y el pago de 4.200 dólares por las lesiones físicas a cuatro policías. Los 21 del "Arbolito", por el lugar en el que son detenidos, constituyen otro caso que se suma a la lista de presos políticos, ante el cual se interpone un hábeas corpus (denegado); se denuncia la vulneración de derechos a la información, visita y defensa, además de irregularidades como la nula identificación por parte de los policías y la evidencia de que no todos los detenidos eran parte de las protestas.

Fuente: elaboración propia con base en Cedhu, Conaie, Unda (2012) y Defensoría del Pueblo (2011).

Los "10 de Luluncoto" en Quito y los "21 del Arbolito" son parte de los procesos acompañados por las organizaciones de defensa de derechos humanos y que empiezan a ser emblemáticos de la ola de represión y criminalización que caracteriza al régimen de la Revolución Ciudadana.

La capacidad regresiva en derechos del régimen y de persecución a los movimientos sociales se expresa en el uso de la institucionalidad para el "control". Tal es el caso de la disolución de la *Fundación Pachamama,* que ha tenido un papel relevante en la defensa de la Amazonia y de sus pueblos indígenas, con casos tan emblemáticos como el de Sarayaku, que sentó jurisprudencia de la CIDH, por supuesto incumplimiento de los fines estatutarios y por "injerencia en políticas públicas, atentando contra la seguridad interna del Estado y afectando la paz", según el acuerdo 125 del Ministerio del Ambiente (de 2013). Los miembros de la Fundación, junto con el colectivo YASunidos, fueron acusados en una "sabatina" del Presidente de querer "boicotear" la apertura de ofertas para la XI Ronda Petrolera del bloque sur oriente y de haber agredido a participantes en el evento (al embajador de Chile y al apoderado de la empresa pública Bielorusneft, de Bielorrusia).

Durante los ocho años de régimen docenas de personas han sido detenidas momentáneamente por la escolta presidencial e interrogadas sin orden judicial, por insultar o hacer señas al paso de la caravana presidencial; entre ellas, el cantautor popular Jaime Guevara, a quien el Presidente dedica fuertes críticas en dos enlaces sabatinos.

En 2011 el Tribunal Ético ante la criminalización de la protesta social[193] en su veredicto, concluye que: (1) en Ecuador existe un patrón de criminalización para disciplinar la protesta

[193] Tribunal de los pueblos realizado en el contexto del Encuentro Continental de los Pueblos del *Abya Yala* por el Agua y la *Pachamama,* con un jurado conformado por Elsie Monge de la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos (Cedhu, Ecuador); Raúl Zibechi, escritor y periodista uruguayo; Lía Isabel Alvear, poeta y académica, colombiana; y María Hamlin, del Movimiento Internacional por la Salud de los Pueblos.

social y eliminarla; (2) hay una enorme desigualdad en la aplicación de la justicia, dado que se criminaliza a defensores de la naturaleza, mientras permanece pasiva ante las violaciones de los derechos humanos de los defensores y de los derechos de la naturaleza; (3) existe indefensión de los defensores y las defensoras de la naturaleza y sus familias, del entorno comunitario y de los operadores oficiales que se atreven a emitir fallos favorables a los defensores a quienes la criminalización les pone en situación de vulnerabilidad; (4) la naturaleza (*Pachamama*) está indefensa sin sus defensores y sin ellos es imposible materializar el *sumak kawsay.*

Pese al endurecimiento del régimen, mediante la expedición de normas orientadas a limitar la protesta y a disciplinar a la sociedad, y del intento de apropiación del paradigma ancestral del Buen Vivir por parte de un gobierno, que también incauta a la Revolución Ciudadana e incluso al socialismo de la izquierda clásica, la resistencia continúa en procesos que se nutren de la experiencia de siglos de lucha anticolonial y que crece con el aliento de nuevas generaciones y actores sociales que asumen como suya la defensa de la naturaleza y del *sumak kawsay.*

4.5 Resistencias y defensa del Buen Vivir

> Conscientes estamos que la lucha no es de velocidad es de resistencia. No es fácil luchar contra un sistema (capital-extractivista, colonial patriarcal, racista y clasista), empero si claudicamos estamos condenados a extinguir, y sin resistencia no hay sobrevivencia. Bien dijo un cierto día el sabio abuelo: "mirad hijo mío con tus buenos ojos, si occidente quiere destruir nuestra cultura, primero tendrán que destruir la sagrada *chakana*", la sapiencia del *amawta* (filósofo) *kichwa*, reanima a seguir nadando aún contracorriente, no importa que la utopía en términos de Galeano se aleje sin descanso, más caminar enseña y de *chakiñan* en *chakiñan* (pequeño camino) acercaremos al *Kapak Ñan* (camino real), cuando? no sé, el tiempo lo dirá, como sabio juez, que se demora sentenciar pero al final da a quien la merece (Carlos Pérez Guartambel, presidente de la Ecuarunari, Cuenca de *Guapondelig*[194], octubre del año colonial 2015).

La resistencia de los movimientos sociales continúa y se mantiene con la persistencia de siglos de luchas y defensas de la tierra, la vida y los derechos de los habitantes del *Abya Yala*. A pesar de las nuevas formas de persecución y coerción, las organizaciones sociales y las comunidades locales siguen en la resistencia, también con nuevos aprendizajes y alianzas para la continuar en el camino de la liberación de la Madre Tierra y de sus hijos e hijas.

Desde el mismo día de la toma de posesión del gobierno, Dayuma simboliza la continuidad de la resistencia que se intensifica a partir de 2009, cuando se empiezan a concretar los cambios neodesarrollistas de la Revolución Ciudadana. Aunque la resistencia es cada vez más local, los movimientos sociales ecuatorianos no han dejado de levantarse, marchar y movilizarse en contra de las políticas que, bajo otros nombres como el posneoliberalismo, profundizan el capitalismo extractivista. Como se observa en el Diagrama 4.7, prácticamente a cada reforma legislativa o norma regresiva, le sucede una reacción de los movimientos sociales, aunque con la variante de la criminalización respecto a la dinámica de anteriores gobiernos.

[194] *Guapondelig* es el nombre que los *kañari* dieron a la zona, significa "llanura amplia como el cielo o campo florido", y se evoca para evocar la historia de este pueblo que tuvo su asentamiento donde fue fundada la ciudad Cuenca (Gil Ramírez Dávalos la llamó Santa Ana de los Ríos de Cuenca, en 1557).

Diagrama 4.7 Ruta de la resistencia a la Revolución Ciudadana, 2009-2015



Fuente: elaboración propia con base en Unda (2012), Ospina (2015), Conaie, Inredh y Cedhu.

De la misma manera que el extractivismo se renueva con formas más agudas de extracción de los recursos naturales y de despojo de las riquezas de los pueblos, la resistencia genera nuevas estrategias de acción y de monitoreo a las dinámicas y problemas que enfrentan las poblaciones locales. Por eso se crean observatorios latinoamericanos para monitorear el extractivismo y sus impactos, como el de Observatorios de Conflictos Mineros (Ocmal), con más de cuarenta organizaciones sociales articuladas en torno a la defensa de las comunidades afectadas por esta actividad, con más de doscientos casos identificados en la región, siete de ellos en Ecuador; y, el Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OLCA), orientado a la defensa de los derechos ambientales y con énfasis en los impactos del extractivismo, la agroindustria y la energía.

Además surgen nuevas estrategias de monitoreo en torno a las dinámicas territoriales y locales de los conflictos sociales y la resistencia, con el mapeo de temas como la criminalización, la contaminación y el extractivismo, que a la vez se articulan con la defensa del agua, de la naturaleza y de la vida en general; así como de la exigibilidad de los derechos de la tierra, etcétera. Las nuevas formas de seguimiento de los impactos de las políticas neodesarrollistas en la región incorporan una visión territorial, cuyo monitoreo se concreta en cartografías que van desde el análisis del extractivismo y los megaproyectos, hasta la criminalización de la protesta, pasando, por ejemplo por el estudio de la contaminación por cianuro derivada del uso en la minería, o la deforestación. Así se recrean instrumentos como la cartografía social y las metodologías de la educación popular, para continuar con la resistencia y dar herramientas a las comunidades que en el territorio siguen luchando por su emancipación.

Asimismo se han fortalecido los actores sociales que emergen a inicios del siglo XXI, como sectores de la juventud urbana y los grupos organizados de mujeres que levantan las banderas ecologistas, feministas, campesinas, étnicas e identitarias en la defensa de la naturaleza y de las comunidades (urbanas y rurales) afectadas o amenazadas por las políticas neodesarrollistas. En esta nueva fase, las mujeres cobran un papel significativo en la defensa de su territorio-cuerpo, como una nueva categoría de la resistencia.

En este contexto se ubican diversos análisis sobre los movimientos sociales y las nuevas inflexiones del paradigma neoliberal en América Latina (Svampa, 2007); los territorios en resistencia (Zibechi, 2008); las dinámicas de la globalización respecto a la naturaleza y la relación entre los saberes y los territorios (Gonçalves, 2006 y 2009); y los debates en la ecología política en torno a la colonización de la naturaleza y la minería (Alimonda, 2001), entre otros.

Si bien se mantienen las redes regionales, continentales y globales, la resistencia se concreta en el territorio, pues es allí donde se juega la vida, y por ende, la lucha por la defensa de la naturaleza y de las comunidades. En el caso ecuatoriano, esta resistencia se mantiene en la causa indígena que, pese al fraccionamiento, la cooptación y el divisionismo promovidos desde el Estado, continúa a través de organizaciones históricas como la Conaie, la FICI, la Cofeniae y el pueblo Sarayaku. A ello se suman la izquierda clásica, representada por el Movimiento Popular Democrático (MPD), y otros movimientos sociales como el ecologista, el estudiantil y el juvenil.

De la misma manera que en Latinoamérica, en Ecuador han emergido nuevos espacios de análisis, como el Observatorio del Cambio Rural (Ocaru), articulados a movimientos regionales por la tierra (latinoamericanos y sudamericanos) y con aportes en el debate en torno a los desarrollos de la Constitución de 2008 en temas como la transformación rural, los derechos de la naturaleza, la soberanía alimentaria y la plurinacionalidad. Asimismo se ha fortalecido el diálogo político entre organizaciones sociales e instituciones no gubernamentales para monitorear los cambios en el campo y su relación con la reforma institucional, legal y las políticas agrarias que afectan a indígenas, campesinos, afrodescendientes, mujeres y comunidades rurales en general.

También se cuenta con el Observatorio de Derechos Colectivos, con mayor énfasis en el análisis de los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas y en el desarrollo de temas asociados con el agua, la tierra y el Buen Vivir. Asimismo, existen otras iniciativas, como el Colectivo de Geografía Crítica, que aporta al análisis de la territorialidad de los conflictos entre el Estado ecuatoriano y las comunidades indígenas y campesinas, derivados del proceso de acumulación capitalista mundial, con la perspectiva de acompañar la defensa del territorio, los derechos colectivos y los derechos de la naturaleza

En el territorio es donde se concreta el Buen Vivir, donde se practica la cotidiana relación con la Madre Tierra-Madre Agua, donde se construyen los tejidos sociales que conforman la común-unidad y se sostienen los sistemas que producen y reproducen la Vida Plena. Por eso es en lo local, conectado a las luchas globales, donde se mantiene la resistencia que defiende el *sumak kawsay*, que construye, reconstruye y recrea los "Buenos Convivires", que persisten en el tiempo-espacio, sostenidos por el aliento de los saberes ancestrales transmitidos desde el ser estando y el estar siendo en armonía con la naturaleza.

En este apartado se recogen cuatro casos de resistencia que, con distintas formas, muestran la diversidad de actores y de movimientos que mantienen la lucha contra el neodesarrollismo y el neoextractivismo que intentan despojarlos, incluso de la epistemología del Buen Vivir que sustenta su causa y forma de entender la vida.

Así se presenta el caso emblemático de Sarayaku, como la histórica resistencia indígena amazónica ante el extractivismo petrolero, que cuenta con el apoyo de ecologistas y defensores de derechos humanos, y que ha logrado una sentencia de la CIDH que señala a las empresas y al Estado como responsables de las vulneraciones a las comunidades y al territorio.

El segundo caso es el de *Kimsakocha*, como una resistencia indígena andina y campesina que agrupa a comunidades diversas en torno a la defensa del agua y del territorio sagrado para sus habitantes, frente a la minería en zonas de lagunas y humedales de la sierra.

El tercero es la lucha en Intag contra la minería a cielo abierto, en una resistencia mixta que incluye a una gran diversidad de actores como campesinos, ecologistas, defensores de derechos humanos, ONG internacionales y "neocampesinos", representados en habitantes de la ciudad que han ido a la montaña a vivir y a apoyar la causa ambiental.

Finalmente se reseña el caso de YASunidos, como la resistencia que emerge ante la retirada de la Iniciativa Yasuní ITT y ante el anuncio de la puesta en marcha de la extracción petrolera en una reserva de la biosfera y en el territorio de pueblos indígenas en aislamiento voluntario. Esta se caracteriza por la movilización de jóvenes urbanos, estudiantes que, en nombre de los "otros" *tagaeri* y los *taromenane*, impugnan el Estado y convocan a la sociedad para la defensa de la naturaleza y de los derechos de estos pueblos a mantener su forma de vida y su condición de autonomía respecto a Occidente.

En todos los casos se reivindica el Buen Vivir, patrimonio de las comunidades ecuatorianas, como la alternativa que sigue siendo válida ante el desarrollo y que, a pesar del intento de apropiación por parte del gobierno, pervive en los ámbitos locales que aún no han sido transformados por la voracidad del desarrollo extractivista.

4.5.1 Resistencia indígena: caso Sarayaku[195]

> Estamos muy conscientes que la economía es necesaria y no estamos ciegamente opuestos. Que la economía de las sociedades depende enteramente de los recursos naturales, como el petróleo, pero en ningún momento es nuestra intención de hacer daño a nadie, a las sociedades, como ecuatorianos, como civilizaciones; sin embargo estamos decididos a no dejar destruir nuestra selva. Esa es nuestra autodeterminación para proteger nuestros espacios de vida que nos garantiza el futuro, no solamente del pueblo Sarayaku, sino de todo el Estado ecuatoriano y del mundo. En cada uno de los corazones hay un pueblo que lucha con la misma fuerza de Sarayaku, así seamos pequeños somos el símbolo de la vida José Gualinga, intervención en la CIDH (Fundación Pachamama, 2011).

La resistencia de Sarayaku en contra del extractivismo petrolero es emblemática, puesto que durante décadas este pueblo indígena ha defendido su modelo de vida, sentando importantes precedentes para la lucha indígena nacional y continental, y generado pautas para el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades. Entre sus aportes se tienen: la visibilización del *sumak kawsay* en el país y su inclusión en los planteamientos políticos de las organizaciones indígenas representativas (2003); la alianza con defensores de derechos humanos y de la naturaleza que deriva en la demanda de protección de este pueblo ante la CIDH, con la sentencia a su favor (2012); y la formación de liderazgos de hombres y mujeres que han trascendido el ámbito local de su causa, para convertirse en referentes dentro del movimiento indígena.

A continuación algunas señales de identidad de esta resistencia indígena, que constituye una historia de defensa y ejercicio del *sumak kawsay* que trasciende en el tiempo y en los conceptos a los postulados del Buen Vivir del gobierno.

[195] Basado en la web de Sarayaku (http://sarayaku.org) y en sus publicaciones de 2003 y 2013.

Ficha de contexto del pueblo *Sarayaku*

Ubicación	Parroquia Sarayaku, cantón Pastaza, provincia de Pastaza, en la región amazónica, en el curso medio del río Bobonaza.
Extensión	135 mil hectáreas; el 90 % son bosques primarios.
Población	1200 habitantes, del pueblo *kichwa*.
Comunidades	*Sarayakillu, Kali Kali, Shiwakucha, Chuntayaku* y *Sarayaku* Centro.
Economía y producción	Economía comunitaria de agricultura, recolección, caza y pesca; cuenta con algunos pequeños programas productivos e iniciativas familiares.
Administración	Sistema mixto, integrado por las autoridades tradicionales del pueblo, articulado con el modelo de gobierno de territorio parroquial nacional.
Gobierno	Asamblea del Pueblo originario *kichwa* de Sarayaku o T*ayjasaruta*. Reconocido mediante el Acuerdo Ministerial núm. 0206 de 1979; su personería jurídica fue reformada y aprobada en 2004 (Acuerdo núm. 024, Codenpe).

Fuente: elaboración propia con base en Sarayaku (2003 y 2013).

a. Antecedentes

En 1992 ingresa la petrolera argentina CGC (Compañía General de Combustibles), con una exploración sísmica que traza una zona de exclusión para los habitantes de Sarayaku de su propio territorio, dada la peligrosidad de los explosivos que dejan sembrados (1.600 kilogramos de pentolita, en 476 puntos), lo que limitan la búsqueda de alimentos de subsistencia, con la consecuente afectación de la soberanía alimentaria y la vulneración de derechos a la libre circulación y el acceso a territorios sagrados (Audiencia CIDH, 2011). En 1993 empieza la exploración petrolera en el Bloque 23, sin consulta previa a las comunidades *kichwas* amazónicas, pese a afectar al 60 % de su territorio.

En 1996 se firma un contrato de participación entre Petroecuador y la CGC para la exploración en el Bloque 23 y, un año después, se realiza una Evaluación de Impacto Ambiental que recomienda establecer acuerdos con las comunidades en sus unidades territoriales para definir apoyos y compensaciones, así como la creación de una Junta Regional de las comunidades incluidas en dicho Bloque. En 1998, la organización indígena regional de Pastaza (OPIP) y la de Sarayaku condicionan los diálogos sobre el Bloque 23 hasta al cumplimiento de los acuerdos firmados en relación con el Bloque 10, en el mismo territorio.

En este contexto se configura un proceso de resistencia ante el gobierno y "la empresa", que sistemáticamente desconocen los derechos del pueblo de Sarayaku a mantener su forma de vida y la integralidad de sus territorios. En la Tabla 4.22 se resumen algunos de los hitos que ilustran la historia de dicha resistencia.

Tabla 4.22 Cronología de la resistencia en Sarayaku, 1999-2005

Año	Acontecimientos y Conflictos en el Territorio de Sarayaku
1999	El Estado prorroga por un año las concesiones de las empresas CGC y Arco, en un contexto de paralización extractiva debido a la resistencia de las organizaciones indígenas.
2000	Las mujeres de Sarayaku exigen la salida de CGC. En consecuencia, las organizaciones indígenas locales y la OPIP rompen el diálogo y las negociaciones con la compañía.
2001	Durante la Cumbre de Pacayaku, las asociaciones indígenas estructuran la propuesta integral del pueblo *kichwa* frente a la explotación petrolera en Pastaza. A la vez que inicia la campaña exploratoria en el 40 % del Bloque 23.
2002	La Asamblea de Sarayaku prohíbe el ingreso empresarial y se constituye el Frente de la Unidad *Kichwa* de Pastaza, cuya interlocución con CGC fracasa. Ante la escalada del conflicto, la OPIP interpone acciones legales y Sarayaku declara el Estado de Emergencia territorial. La Defensoría del Pueblo obtiene una acción de protección y un recurso de amparo constitucional que ordena suspender cualquier actividad que vulnere los derechos reclamados. Pese a ello, la empresa invade territorio *achuar* tras la retención indígena de diez trabajadores (ocho en zona *achuar* y dos en Sarayaku). Se desencadena el bloqueo del río Bobonaza (en Canelos y Pacayaku) e inicia la campaña colectiva de resistencia *Kapari-Tayjasaruta.* A finales de año la empresa CGC solicita la intervención de las fuerzas de seguridad, lo que llevó a la militarización del conflicto.
2003	Se agudiza el conflicto: las Fuerzas Armadas y la Policía custodian los campamentos de CGC, mientras la comunidad establece de forma pacífica los "Campamentos de Paz y Vida". Hay un enfrentamiento violento entre comuneros, la seguridad privada y el ejército; este último captura a cuatro indígenas y los entrega a la empresa, donde sufren agresiones y torturas. Tras los diálogos entre el Ejecutivo (presidido por Lucio Gutiérrez), Sarayaku, la OPIP y la Conaie, se crea una comisión jurídica para auditar el contrato del Bloque 23. La CGC suspende temporalmente sus operaciones e inicia procesos penales contra la dirigencia indígena. La Conaie convoca una marcha nacional y se publica El libro de la vida de Sarayaku. En este periodo, los líderes comunitarios denuncian constantes agresiones y amenazas. En el ámbito internacional, Amnistía Internacional activa campañas de apoyo; la CIDH dicta medidas cautelares al Estado ecuatoriano.
2004	El Congreso de la Confeniae retira formalmente su respaldo político al gobierno de Lucio Gutiérrez.
2005	La CIDH ratifica y amplía las medidas cautelares vigentes, ordenando al Estado el retiro inmediato de los materiales explosivos abandonados por CGC en el territorio ancestral.

Fuente: elaboración propia con base en Fontaine (2004) y Sarayaku (2003, 2013).

Luego de un largo proceso, en 2012 la Corte Interamericana dicta sentencia definitiva a favor de Sarayaku, en la que establece una indemnización del Estado (1,3 millones de dólares) y le insta a ofrecer disculpas al pueblo por la violación de los derechos humanos cometida durante la operación petrolera en el Bloque 23, a cargo de la compañía CGC. Además, la sentencia de la CIDH obliga al Estado ecuatoriano a retirar los explosivos del territorio y a remediar el daño ambiental causado, y sienta precedentes para:

- **Regular el derecho a la consulta previa**, con las medidas necesarias para poner plenamente en marcha y hacer efectivo, en un plazo razonable, el derecho a la consulta previa, libre e informada de los pueblos y comunidades indígenas, asegurando su participación (párrafo 341, disposición 4).
- **El Estado tiene el deber de consultar a las comunidades**, según sus costumbres y tradiciones, con procedimientos culturalmente adecuados y cuya finalidad sea llegar a un acuerdo. También debe asegurarse de que los miembros de la comunidad involucrada conozcan los posibles beneficios y riesgos, para evaluar si aceptan el plan de desarrollo o inversión propuesto. Además, la consulta debe tener en cuenta los métodos tradicionales para la toma de decisiones; el incumplimiento de esta obligación, o la realización de la consulta sin observar sus características esenciales, compromete la responsabilidad internacional de los Estados.

La sentencia pone fin a una década de lucha jurídica y marca una pauta en el reconocimiento a la autodeterminación, la resistencia y el derecho a la consulta previa, convirtiéndose en un caso emblemático, referente para las luchas de los pueblos indígenas en circunstancias similares.

Pese a la sentencia de la CIDH y a la incorporación del derecho a la consulta previa en los territorios indígenas en la Constitución de 2008, en noviembre de 2012 el gobierno del presidente Rafael Correa realiza una ronda petrolera que redefine los bloques en busca de nuevos recursos, a la vez que renegocia con multinacionales extranjeras la operación de campos denominados "maduros"; es decir, campos de explotación "segura" que minimizan el riesgo. Esta nueva ronda petrolera ha sido ampliamente cuestionada por los extractivistas "soberanistas", que se oponen a licitar y optan por operar con la empresa nacional (Petroecuador), y por los ambientalistas e indigenistas, que dicen no a la exploración y a la explotación. La resistencia a la explotación se basa en los impactos negativos para las comunidades indígenas de la Amazonia:

> La nueva ronda petrolera en el centro sur amazónico afectaría el territorio de las nacionalidades *achuar* (100 %), *andoa* (100 %), *zápara* (100 %), y *shiwiar* (100 %), así como parte del territorio de las nacionalidades *waorani* (16,34 %), *kichwa* (96,53 %) y *shuar* (70,45 %). La nueva ronda petrolera afectaría un total de 2.927.513,37 ha, correspondientes al 75,91 % de los territorios indígenas (Melo, 2013: 111).

Aunque la nueva gran licitación petrolera en el centro sur de la Amazonia se intentó antes con el gobierno de Mahuad (en 2000), no se puede concretar por múltiples razones, en especial por la resistencia y defensa territorial de organizaciones indígenas *shuar, achuar* y del pueblo *kichwa* de Sarayaku que lleva su caso al Sistema Interamericano de Derechos Humanos y obtiene medidas cautelares en mayo de 2003 (Melo, 2013). Como se recuerda, este pueblo es pionero en la defensa del *sumak kawsay* como alternativa al desarrollo.

El proceso de Sarayaku significa la evolución en las dinámicas de resistencia de las comunidades amazónicas ante los intereses petroleros, pues: (1) logra convocar y articular a las organizaciones específicas y regionales en una estrategia común, capaz de neutralizar las negociaciones individuales que confrontan a las comunidades, fortalecer y mantener la resistencia ante la represión y el hostigamiento, así como trascender las maniobras políticas de los actores del Estado; (2) establece una demanda jurídica sólida, con el apoyo de aliados ambientalistas y defensores de derechos humanos; y (3) formula y visibiliza las alternativas al extractivismo sustentadas en su propia cosmovisión, a través de su Plan de Vida como forma de administración y manejo territorial, en coherencia con los principios del Buen Vivir amazónico (Melo, 2013).

b. El Plan de Vida, fundamento de la resistencia y del sumak kawsay

> Demostrar un nuevo modelo económico fundado en el verdadero "*sumak kawsay*", la vida en armonía, es una propuesta urgente y concreta que presenta el pueblo de Sarayaku para cambiar el modelo de desarrollo de extracción y venta de energía fósil a un desarrollo armónico y respetuoso de la vida y del bienestar de la naturaleza, del planeta y de los seres humanos.
>
> El objetivo del Plan es implementar un modelo económico diferente y solidario, para mejorar la calidad y modo de vida, a través de planes de manejo sostenible y sustentable de los recursos naturales de flora y fauna, como también aprovechando sus potencialidades culturales, científicas, tecnológicas y artísticas, mediante la ejecución de programas y proyectos alternativos, ecológicamente sustentables y económicamente solidaria y culturalmente compatibles con la filosofía indígena.
>
> El Plan de Vida se basa en las Leyes de Origen de cada pueblo que guían el manejo de todo lo material y espiritual. Su cumplimiento garantiza el equilibrio y la armonía de la naturaleza, el orden y la permanencia de la vida, del universo y de nosotros mismos como pueblos indígenas guardianes de la naturaleza; regula las relaciones entre los seres vivientes desde las piedras hasta el ser humano, en la perspectiva de la unidad y la convivencia en el territorio ancestral que nos fue legado desde la materialización del mundo (Arias, 2008: 128).

El Plan de Vida de Sarayaku es una propuesta alternativa del pueblo indígena frente a la exploración y explotación petrolera en su territorio, que aplica algunos conceptos de la planificación occidental para expresar su visión ancestral. Así, el objetivo del Plan es implementar un modelo económico diferente y solidario, que mejore la calidad y el modo de vida, con planes de manejo sostenible y sustentable de los recursos naturales de la flora y la fauna; y que aproveche las potencialidades culturales, científicas, tecnológicas y artísticas, mediante programas y proyectos alternativos, ecológicamente sustentables, económicamente solidarios y culturalmente compatibles con la filosofía indígena.

Se trata de implementar el *sumak kawsay* como un nuevo modelo de valores de riqueza para que prevalezca un ecosistema sin contaminación y preservado, para tener ríos y lagunas sanos con fauna y flora acuáticas saludables, mantener la abundancia faunística y florística de la selva en buen estado de salud, conservar y respetar las zonas sagradas y la zonificación territorial establecida por el pueblo; así como la integridad del territorio, donde se rigen reglas de manejo y uso basadas en las leyes de conservación ancestrales.

El Plan de Vida supone la ejecución de acciones sostenidas, proyectos y propuestas relacionadas entre sí, que permitan "apoyar y fortalecer los conocimientos ancestrales del *sacha runa yachay* (conocimientos de los hombres de la selva), desarrollar en paz y libertad el *runakuna kawsay* (vida de los hombres de la selva) y asegurar el *sumak allpa* (tierra fértil sin mal), para lograr el *sumak kawsay* (vida en armonía)".

c. Sumak kawsay en *Sarayaku*

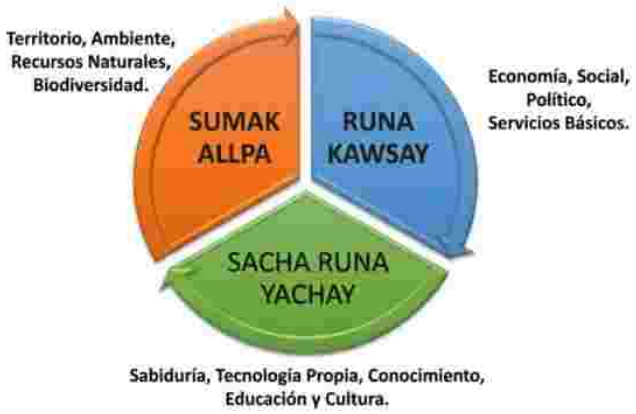
> El *sumak kawsay* significa tener un territorio sano sin contaminación, una tierra productiva y abundante de recursos naturales que asegura la soberanía alimentaria. Es tener un sistema organizacional propio, sustentable y libre, en armonía con los conceptos de desarrollo los pueblos y nacionalidades.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

Para este pueblo el territorio es *Kawsak Sacha,* Selva Viviente y selva de los seres, es un espacio territorial y vital, destinado a elevar las facetas emocionales, psicológicas, físicas y espirituales trascendentales para la energía, la salud y la vida. Todo lo que forma el *Kawsak Sacha* está entrelazado (relacionado o vinculado). La vida de los *Yachak* (sanadores, médicos tradicionales), de los antepasados y de los habitantes está en las lagunas, en los árboles y en las montañas que se conectan para dar la fuerza y la energía de vida mediante la transmisión del *muskuy* (mensajes, sueños).

Todo el mundo del *Kawsak Sacha* tiene energía y simboliza el espíritu humano, tanto por su fortaleza como por su grandeza; también representa el pensamiento interior, donde el alma y la vida son uno solo con la *Pachamama*, lo que hace parte de nuestra formación desde el embrión.

Esta visión de la Vida Plena se sustenta en tres principios articulados entre sí: el *runa kawsay* (la vida del pueblo), el *sumak allpa* (tierra sana) y el *sacha runa yachay* (conocimiento del ser amazónico). Este enfoque integrador y articulado se refleja en los planes de vida (Figura 4.1).

Figura 4.1 Principios de la Vida Plena, Pueblo *Sarayaku*



Fuente: Sarayaku (2013).

***Runa kawsay* (vida de la persona).** Agrupa lo relativo a la "economía", la sociedad y la política, articulando las actividades propias (economía solidaria) con la externa o monetaria; así la subsistencia se basa en la producción en la *chakr*a (huerta), que a su vez incorpora la educación y el traspaso de saberes ancestrales de alimentación, cultivo, medicina y la relación con la tierra, etcétera. Se mantiene la *minga* como forma de trabajo comunitario y el modelo solidario que practican los pueblos *kichwa,* de manera que se reúnen los conocimientos colectivos, la fuerza y la energía de cada uno para lograr un resultado común.

Por su parte la economía monetaria se estructura alrededor de microempresas familiares que aportan ingresos para complementar las necesidades básicas de los *ayllus* y una Caja de Ahorro y Crédito que provee servicios de crédito y ahorro a sus socios. Este eje incluye la comunicación, articulada a un centro de computación que les permite emitir el mensaje de la *tayjasaruta* al mundo entero, sumado a un centro de realización, producción y edición de videos, documentales y películas (Sarayaku 2013).

***Sumak allpa* (tierra hermosa, tierra sin mal).** Comprende el plan de uso y la administración del territorio, con el manejo y aprovechamiento sostenible y sustentable de la naturaleza (recursos naturales), y se sustenta en la visión social, ambiental, cultural, económica y política del territorio de Sarayaku. Entre otras cosas, incluye un jardín botánico (*Sacharuya)* como una iniciativa para salvaguardar y reproducir variedades y especies de plantas y semillas de la zona, y para asegurar la soberanía alimentaria y la economía de la población. También incorpora una propuesta de "frontera de vida" (*Sisa Ñampi),* que representa un perímetro de árboles y vegetación como espacio sagrado y un camino viviente que les permite poner de manifiesto el pensamiento de los pueblos amazónicos sobre la selva; así como la demarcación geográfica en los linderos ancestrales de los territorios de los pueblos indígenas amazónicos de Pastaza (Sarayaku, 2013).

***Sacha runa yachay* (conocimiento del ser humano de la selva).** Considera la educación articulada a los seis centros educativos comunitarios y al colegio intercultural bilingüe del Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe (Cecib) y *Tayak Wasi* (escuela de educación inicial comunitaria bilingüe). Desde la visión de la sabiduría ancestral incluye la medicina tradicional *Sasi Wasi,* que es el centro amazónico de curación mediante el uso de plantas medicinales y rituales ancestrales para la transmisión y valorización de los conocimientos de la salud preventiva. Además de la justicia indígena que actúa en la resolución de conflictos familiares, comunitarios y territoriales, mediante normas y procedimientos de justicia ancestral propios (Sarayaku, 2013).

De manera muy sucinta se observa como este pueblo concreta en el Plan de Vida su visión articulada en los temas que conforman el Buen Vivir en la Selva, considerada como un espacio-ser viviente en donde se realiza la plenitud del ser humano.

4.5.2 Resistencia indígena-campesina: caso *Kimsakocha*[196]

> Todo era calma y comunidad, hasta que la palabra desarrollo retumbó en los oídos de los bolsillos dorados de Iamgold, multinacional minera de ascendencia canadiense, mimada de gobiernos lacayos, que al sacrificio de la cultura, cosmovisión y cosmovivencias irrumpen un ciclo natural de vida pretendiendo imponer la megaminería a fuego y sangre en la periferia de Cuenca de Guapondélig, espacio de convivencia de miles de comuneros, que han vivido sin opulencias, pero con visiones sustentadas en principios comunitarios y milenarios de reciprocidad con la *Allpamama, Wirakocha* y los hermanos aire, fuego, planta, animal, compartimos un hábitat común de respeto y abnegación… (Pérez Guartambel, 2012: 40).
>
> En la cordillera andina donde hay agua hay oro. La *Pachamama* o el creador puso a prueba la sapiencia humana: ¿escoged el oro o el agua? (Pérez Guartambel, 2012: 45).

En las montañas sagradas de los Andes, donde nacen las fuentes de agua que dan vida a la sierra y valles, nace la resistencia contra el extractivismo que amenaza la riqueza hídrica de los humedales que dan nombre al proyecto extractivista de Quimsacocha. Este caso representa la resistencia mixta de indígenas y campesinos unidos en defensa del agua y de los territorios sagrados, las áreas protegidas y los ecosistemas de gran riqueza natural, frente a la minería a cielo abierto. El hallazgo de oro en la zona ha llevado a sus habitantes a valorar el agua por encima del dinero y, mientras los intereses extractivistas han cambiado de nombre y de inversionistas, la resistencia se ha consolidado y extendido, como se verá en este apartado.

Ficha de contexto *Kimsakocha*

Ubicación	Cantones Girón, San Fernando y Cuenca, provincia del Azuay.
Extensión	Originalmente tuvo un área de concesión de 12.000 hectáreas otorgadas a la empresa canadiense Iamgold; en 2011 se reduce la zona de operaciones a 8.800 hectáreas.
Población afectada	Directamente, 30.000 habitantes; indirectamente puede llegar a gran parte de la provincia de Azuay, incluyendo la capital Cuenca, y suma cerca de medio millón de personas.
Comunidades	Cantón Girón, parroquias y comunidades de Victoria del Portete, Natividad de Chumblín, San Gerardo y Tarqui, El Chorro, Descanso de Sucre, Churuguzho, San Pedro de Escaleras, Estación de Cumbe, Aguarongos, Irquis, Las Américas, Molleturo, Sidcay, Octavio Cordero, Santa Marianita, Jima, Las Nieves, La Asunción, San Fernando, Santa Isabel, Cochapata, Zhiña, San Bartolomé, Cutchil, San Juan, Puzhio, Principal, Proyecto Nero, Sígsig, Chordeleg, Gualaceo, Quingeo, Nabón y Cuenca.
Economía y producción	Comunidades agrícolas y de pequeña ganadería.
Administración	Gobiernos autónomos descentralizados y comunidades frente a una administración estatal centralizada a través del Ministerio de Minas.
Gobierno	Gobiernos cantonales y gobiernos parroquiales.

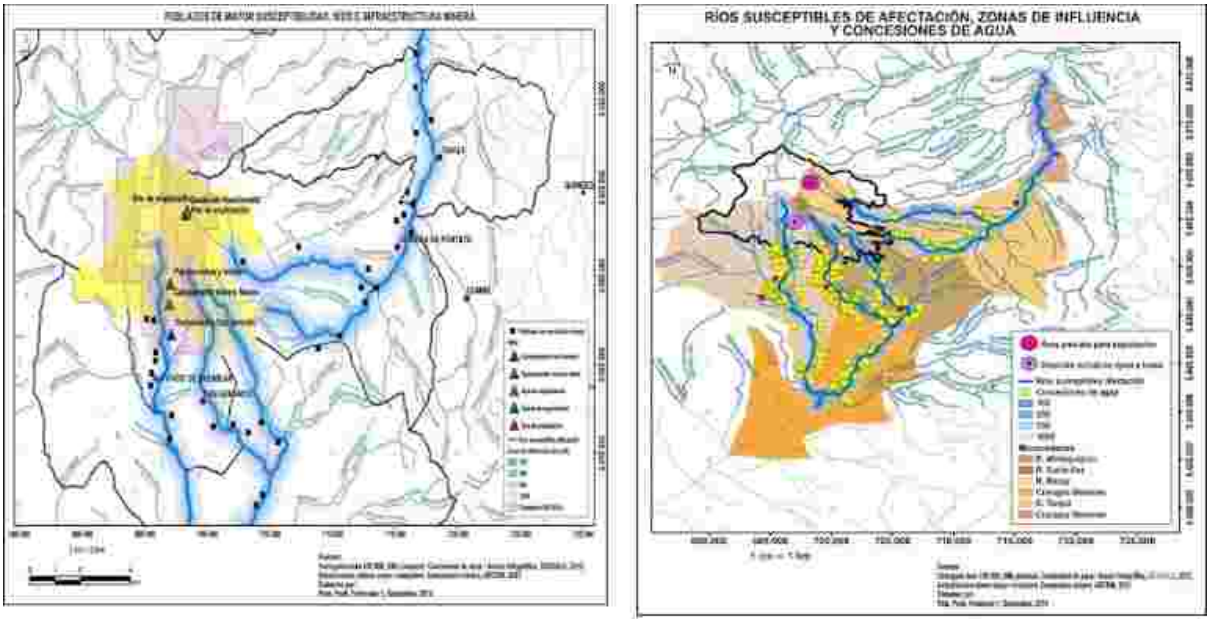
Kimsakocha significa tres lagunas en *kichwa* y da el nombre a un humedal de altura, formado por la acumulación de agua dulce en la caldera de un volcán inactivo (de más de 5 kilómetros de diámetro), debido a la alta y constante pluviosidad y a la escasa evapotranspiración de la zona. En la periferia hay grandes reservorios naturales de agua dulce y un sistema lacustre de origen glacial, conformado por más de treinta lagunas interconectadas como un conjunto sistémico e integral con las lagunas de *Truenokocha* (26,27 hectáreas), *Kimsakocha* (15,48 hectáreas), Bermejos (8,22 hectáreas), Paredones del *Inka* (8,10 hectáreas), *Chuyakocha* (4,85 hectáreas) y *Yantawaycukocha* (2,78 hectáreas), y otras en menor extensión (Pérez Guartambel, 2012).

[196] En este apartado se escribe "*Kimsacocha"* como corresponde en el idioma *kichwa* y para diferenciar el proceso de resistencia del proyecto desarrollista denominado Quimsacocha.

a. Antecedentes

El proyecto minero "Quimsacocha", hoy denominado Loma Larga, se ubica a 30 kilómetros al suroeste de la ciudad de Cuenca, en la provincia de Azuay (Mapa 4.4). El yacimiento, propiedad de INV Metals, se encuentra en el Cinturón Garamín, una franja de 80 kilómetros, desde la provincia del Azuay hasta El Oro; cubre un área cercana a 8.000 hectáreas y tiene una tasa de procesamiento de mil toneladas diarias de oro.

Mapa 4.4 Población y ríos susceptibles de afectación por el Proyecto Quimsacocha



Fuente: Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador, 2015.

Según estudios sobre las consecuencias de la explotación minera en la zona, se calcula que afecta a los nacimientos de ríos como el Yanuncay, el Irquis, el Girón, el Tarqui y docenas de microcuencas en el páramo de *Kimsakocha*, donde existen 670 concesiones de agua que podrían ser afectadas (460 de agua de riego y abrevadero, 194 de uso doméstico y 6 de uso industrial) (Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador, 2015).

La detección de vetas de oro en esta zona se remonta a 1960, cuando se ubica la existencia de metales base en la zona (oro, cobre, plata y molibdeno), pero es entre 1990 y 1994 cuando las prospecciones de la Compañía Cogema TVX-Newmont (Estados Unidos) determinan la existencia de un yacimiento de oro de baja ley[197], de más de setenta millones de onzas de (72.350.000), pero su calidad desalienta la inversión. No obstante, la empresa canadiense *Iamgold* adquiere la concesión en 1998.

En 2001 se concesiona el sector de *Kimsacocha* y las prospecciones establecen un potencial de explotación aurífera de más de tres millones de onzas; además de plata, cobre, molibdeno y otros minerales. Sin embargo el oro no está concentrado en vetas, sino que se encuentra diseminado en los nacimientos de los ríos, en una baja concentración (6,76 gramos por tonelada de roca), lo que implica una baja rentabilidad económica con graves riesgos ambientales (Pérez Guartambel, 2012).

[197] Término generalizado en el mercado por el porcentaje de pureza del oro al ser pesado.

b. La Resistencia

Desde los inicios de la exploración los comuneros estaban alertas ante la actividad minera y sus posibles impactos. En 2006 se presenta la primera gran movilización, con el bloqueo de las carreteras de acceso y salida a la ciudad de Cuenca. En junio de ese año los dirigentes de los sistemas comunitarios de agua se reúnen con el entonces candidato Rafael Correa, quien se compromete a la anulación de las concesiones mineras en áreas donde hay fuentes de agua. En noviembre, la población de Victoria del Portete se niega a participar en las elecciones en protesta al proyecto minero y los dirigentes son procesados penalmente. A partir de 2007, el gobierno de la Revolución Ciudadana impulsa una política minera que retrocede en los avances que se han logrado en la Constituyente y que genera una nueva fase de la resistencia en la que *Kimsacocha* tiene un importante protagonismo, como se sintetiza en la Tabla 4.23.

Tabla 4.23 Conflictos con el Estado por el caso Kimsacocha

Hito / Conflicto	Desarrollo de los acontecimientos
Levantamiento por la defensa del agua y exigencia del Mandato Minero. 2007	• Se levantan los Sistemas Comunitarios de Agua del Azuay contra la minería; investigan irregularidades en concesiones y afectaciones al agua. • Tras tres días de protestas, varios dirigentes son detenidos. Se establece una comisión de pacificación que reduce 3.220 hectáreas de la concesión, medida insuficiente para los comuneros • Ante la continuidad de Iamgold, las protestas se radicalizan aislando a Cuenca; las comunidades exigen a la Asamblea Constituyente un Mandato Minero para liberar las fuentes de agua. • El mandato se aprueba el 18 de abril; ese mismo mes, las principales empresas nacionales y multinacionales se reúnen con el Presidente Correa para discutir el impacto en su actividad.
Reactivación de la protesta contra la Ley de Minería. 2009	• Surge un levantamiento en el Azuay contra la Ley de Minería por considerarla abiertamente extractivista. La represión estatal deja varios comuneros heridos y detenidos; se abre una causa penal contra Carlos Pérez Guartambel, presidente de la Federación de Organizaciones Indígenas y Campesinas del Azuay (FOA). • Pese a las fuertes movilizaciones, la Asamblea Nacional aprueba la nueva Ley Minera.
Demandas de inconstitucionalidad por la Ley de Minería. Marcha por el agua y protestas. 2010	• Los Sistemas Comunitarios de Agua del Azuay y la CONAIE demandan la inconstitucionalidad de la Ley de Minería ante la Corte Constitucional, que la declara improcedente. • Se realiza la Primera Gran Marcha Nacional por el Agua y por la Vida (abril). • Durante las jornadas de protestas, cinco dirigentes indígenas son detenidos y procesados por presunto sabotaje y terrorismo (mayo). • Ante el debate de la Ley de Aguas en la Asamblea, se radicalizan las protestas. En diciembre, las organizaciones impugnan la Ley de Minería ante la CIDH.
Encuentro Continental y Consulta Popular Comunitaria. 2011	• Se celebra en Cuenca de Guapondelig el Encuentro Continental de los Pueblos de la Abya Yala por el Agua y la Pachamama, con 2.700 participantes de 26 países de la región y Europa. • Se efectúa una consulta popular comunitaria en las parroquias de influencia del proyecto (Tarqui y Victoria del Portete). El 93 % vota por el NO a las actividades mineras en los páramos y en las fuentes de agua de Kimsacocha (octubre).
Venta y cambio de nombre de la empresa minera; pasa de Iamgold a INV Metals. 2012	• Presionada por la resistencia y la renegociación del impuesto a las ganancias extraordinarias, Iamgold vende la concesión de Kimsacocha a la firma junior canadiense INV. • Iamgold retiene cerca del 45 % de las acciones de INV a cambio del proyecto. Esta acción se interpreta como una estrategia de cambio de nombre de la empresa y del proyecto, ya desgastados por la resistencia social.
Exploración avanzada y resistencia de mujeres. 2013	• INV inicia la etapa de exploración avanzada en la concesión, ahora denominada “Loma Larga” (mayo). Continúan las denuncias y las acciones de resistencia, destacándose una fuerte presencia y protagonismo de organizaciones de mujeres.
Articulación de la lucha antiminera a escala nacional. 2014	• La lucha territorial del Azuay se articula a nivel nacional con otros procesos de resistencia de la Amazonía y la sierra norte. Se suman a la articulación diversas organizaciones ecologistas y movimientos sociales del país, como YASunidos.
Segundo Levantamiento Nacional y represión estatal. 2015	• Se realiza el segundo Levantamiento y Marcha Nacional por el Agua y por la Vida. Los comuneros reciben el respaldo de organizaciones sociales en Quito, donde una de las marchas es duramente reprimida. Son detenidos Carlos Pérez Guartambel y su compañera Manuela Picq (ciudadana franco-brasileña), a quien se le revoca el visado y se le obliga a abandonar el país.

Fuente: elaboración propia con base en Pérez Guartambel (2012), Cedhu, Inredh y Conaie.

Las características de la población rural en el Azuay dan lugar a una de las confluencias más interesantes de las resistencias en Ecuador, pues se trata de comunidades campesinas mestizas y de indígenas del pueblo *kañari,* con fuertes raíces históricas de resistencia. En este contexto, el

agua y el territorio son elementos de identidad unificadora; además, el páramo andino es un territorio de supervivencia de condiciones extremas que exige de sus habitantes, sean indígenas o campesinos mestizos, un conocimiento profundo del espacio, así como un sentido de pertenencia y arraigo anímico con la integralidad del entorno. En el páramo cada elemento tiene un significado y una razón de ser indispensable para los ciclos de producción y de vida. El ser humano depende del territorio y, a su vez, el frágil territorio depende del agua, como dos dimensiones indivisibles en la cosmovisión andina.

El discurso de la "minería responsable", que procura convencer de que el extractivismo "técnico" no afecta al territorio ni al agua, no es posible para las comunidades ancestrales de la zona. Como lo señala Bonilla en el estudio sobre nudos territoriales en Ecuador, existen profundos vínculos entre la población con el agua y el territorio en esta zona.

> El territorio se presenta como un vínculo transgeneracional y en particular el páramo resulta ser un bien común de mucha relevancia para las personas del lugar, este está relacionado con el agua que tiene para los pobladores un carácter de "sagrada" y "necesaria para las futuras generaciones" (Bonilla, *et al*., 2014: 85).

En cuanto a las formas de la resistencia, la *minga* se mantiene como elemento estructurador de los procesos organizativos y de movilización, siendo una de las prácticas indígenas de trabajo colectivo más extendidas entre las comunidades indígenas y mestizas del Ecuador; tanto los campesinos como los habitantes de las zonas urbanas populares se organizan y reúnen en *"minga*" para resolver las necesidades productivas o las contingencias de la comunidad. Así, la resistencia en *minga*, trasciende el carácter productivo de esta institución ancestral indígena, para convertirse en un espacio político integral, de carácter asambleario, de movilización y organización comunitaria (división del trabajo, "postas" o turnos y recursos).

> Las acciones organizadas por los grupos antimineros tienen similitudes con la minga, pues esta forma de trabajo, implica un tipo de organización social del agua que prácticamente se replica con las acciones de los campesinos. La forma de llamar a la campaña contra la minería es la "minga por la vida", al parecer dicho título no es metafórico (Bonilla, *et al*., 2014: 89).

En este modo de "hacer la resistencia" confluye la diversidad de indígenas, mestizos, campesinos y ecologistas, quienes se consolidan a la vez que se tornan impenetrables ante las fórmulas occidentales de desmovilización, como la negociación compartimentada, el clientelismo, el chantaje o el soborno.

Las diferencias entre estas identidades en otras zonas del Ecuador, en especial en la Amazonia, han sido utilizadas para debilitar el tejido social de la resistencia; por ejemplo, permeando a las comunidades mestizas con ofertas clientelares o promesas del desarrollo extractivista. Sin embargo, en el caso del Azuay, en particular de los territorios afectados por el proyecto Qimsakocha, las diferencias culturales entre campesinos, indígenas e incluso mestizos urbanos, confluyen en la resistencia al extractivismo y se articulan en torno a varias claves culturales, entre ellas la motivación (por qué se resiste) y el cómo se organiza esta resistencia.

Las comunidades que resisten en *Kimsakocha* emplean formas ancestrales extendidas en el *Abya Yala* en las campañas contra las amenazas de la megaminería, el extractivismo y sus infraestructuras, así como en defensa de los bienes comunes, entre ellos el agua y la vida. En la confluencia de diversos actores y movimientos sociales que llevan décadas, e incluso siglos, de construcción, se suman las organizaciones de base de las ciudades de diversas vertientes que, como en *Kimsakocha,* están integradas por colectivos (ecologistas, feministas, juveniles, etcétera), identificados y convocados por la propuesta de un mundo posible sin extractivismo.

Por otro lado, la criminalización de la protesta social aplicada con extrema fuerza y frecuencia en la resistencia de las comunidades antimineras del Azuay, determina también que se sumen otros grupos sociales, como los defensores de derechos humanos, las comunidades cristianas de base, los colectivos humanistas, los constitucionalistas, medios de comunicación, las organizaciones políticas e incluso los gobiernos locales.

En este proceso de resistencia cabe destacar, como uno de los aspectos más interesantes, el paulatino empoderamiento de las mujeres y los procesos de reflexión específicos sobre las afectaciones de género que la gran minería produce en las comunidades. Desde esta perspectiva, la promesa del desarrollo para las mujeres implica una modificación de sus dinámicas sociales y familiares, dado que el trabajo de los hombres como jornaleros de la mina representa el abandono de la *chacra*, mientras que su capacidad adquisitiva puede incidir en el consumo de alcohol y en la violencia intrafamiliar. Además, las primeras afectadas por la contaminación de las cuencas de los ríos son las mujeres que utilizan el agua constantemente, por mencionar algunos ejemplos. De estas reflexiones colectivas han surgido liderazgos y organizaciones de mujeres que se van fortaleciendo, en la misma medida en que se recompone su papel como conductoras de procesos organizativos en sus comunidades.

El proceso permanente y sostenido de resistencia a la minería en varias zonas del Azuay, ha permitido la consolidación de múltiples organizaciones de base que se han articulado en movimientos regionales, nacionales e incluso internacionales. Entre ellas se destacan:

- La Federación de Organizaciones Campesinas e Indígenas (FOA), constituida en 1993, nace por iniciativa de algunos profesionales de origen campesino[198], como un espacio de apoyo a la organización, la legalización y la consolidación de las comunidades campesinas e indígenas en la provincia; y para articular la resistencia y la demanda de atención a las necesidades. Se consolida durante la década de 1990 y junto a otras organizaciones nacionales, como la Conaie, funda el movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik. Entre las actividades prioritarias de la FOA está la defensa del agua, a través de juntas parroquiales y juntas de agua del Azuay.
- El Frente de Mujeres Defensoras de la Pachamama, constituido en 2008 en Cuenca, con mujeres de comunidades en resistencia a las transnacionales mineras. Con otras organizaciones de mujeres afectadas por la minería en Bolivia, Guatemala, Perú y Venezuela, fundan la Unión Latinoamericana de Mujeres (ULAM, en marzo de 2008), como una red regional integrada por grupos y organizaciones de mujeres campesinas e indígenas afectadas social, cultural y económicamente por la minería en la región. Estas organizaciones participan en la Primera Audiencia Regional sobre la Criminalización a Mujeres Defensoras de los Territorios y el Medio Ambiente en las Américas, en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (octubre de 2015), donde exponen la situación de judicialización, estigmatización y hostigamiento como formas de represión a quienes hacen resistencia, en especial las mujeres.
- A escala nacional surge la Coordinadora por la Defensa de la Vida y la Soberanía (CDVS), como un espacio de coordinación de varias organizaciones populares y comunidades afectadas por la minería en Ecuador. Además, a escala local se mantienen organizaciones como el Comité de Defensa del Medio Ambiente de Victoria del Portete (2004).

[198] Carlos Pérez Guartambel (actual presidente de Ecuarunari), del médico Roberto García Espinoza y Mario Cabrera, dirigente de la parroquia de Zhidmad en la provincia del Azuay.

c. El Buen Convivir de Kimsakocha

Este proceso de resistencia a la megaminería es un espacio de confluencia de comunidades campesinas e indígenas que han hecho suya la defensa del páramo y los humedales del Azuay, donde nace el agua que da vida a sus territorios. Las nociones del Buen Vivir no solamente han calado hondo en este proceso de resistencia, incluso en colectivos no indígenas, sino que han trascendido a fórmulas concretas y cotidianas de unidad en la diversidad. Así las organizaciones sociales se fortalecen, articulan las representaciones de los gobiernos autónomos descentralizados del territorio (juntas parroquiales de San Gerardo, Chumblín, Portete) y de los municipios (alcaldesa de Nabón y concejales en casi todos los cantones del Azuay), y a través de estos ejecutan modelos políticos de lógica comunitaria.

En este contexto, se elaboran planes de ordenamiento y presupuestos participativos y se fortalecen mecanismos de economía social y solidaria, de intercambio y de pequeño encadenamiento productivo que mejoran las condiciones de vida de la población, sin necesidad de recurrir a las ofertas de la minería o del clientelismo estatal. Por otro lado, las organizaciones evolucionan internamente, mejoran sus mecanismos de representatividad, dan paso a liderazgos femeninos y al recambio generacional.

El discurso trasciende lo local y lo táctico para convertirse en regional y estratégico. La defensa del agua y la resistencia a la minería son más importantes incluso que los proyectos políticos electorales a mediano plazo, por lo que convocan, articulan y consolidan nuevos espacios de reflexión sobre el alcance (y los límites) de la propuesta del Buen Vivir en la Constitución. En *Kimsacocha,* la resistencia retoma y reivindica el Buen Vivir y la armonía con la naturaleza como único camino posible para la supervivencia del planeta y la vida plena de los pueblos.

4.5.3 Resistencia mixta: Intag[199]

> Vamos con los 20 años de esta lucha. Aquí quieren sacar el cobre: en 100 toneladas de tierra van a obtener una tonelada de mineral, las otras 99 toneladas que son desechos, basura, ¿dónde las van a poner? Eso es lo que se pregunta la gente. Que van a cambiar nuestro bosque primario que tenemos en la reserva comunitaria en un cerro desierto... Aquí no se necesita un supermercado… la finca da todo. Aquí no se necesita plata para comer… se puede vivir sin dinero. No nos consideramos pobres, porque pobres son los que no tienen que poner a la olla. Aquí sales a la finca y regresas con todo lo que necesitas (Javier Ramírez, presidente de la comunidad de Junín)[200].

La resistencia de Intag se caracteriza por la confluencia de una diversidad de actores sociales que rechazan la minería en la región y que se han unido para resistir. Campesinos, indígenas, neocampesinos o población urbana convertida en habitantes del área rural, ecologistas, alcaldes y comuneros en general, constituyen esta resistencia que intenta persistir en la protección de los ecosistemas andinos y en hacer viable una opción de Vida Plena, como alternativa al extractivismo que se impone desconociendo el Buen Vivir local. En este contexto, el valle de Intag está lleno de la creatividad que impulsa propuestas de artesanía, ecoturismo, cultivos orgánicos y una educación alternativa, con las que se pretende resistir a la ilusión del desarrollo y al trabajo temporal extractivista como una opción personal y colectiva para construir un futuro libre de minería.

---

[199] Elaborado con base en entrevistas e información documental de Carolina Carrión (2010-2015). Coeditora del *Periódico Intag* y miembro del equipo de producción de los programas radiales La *Radio Revista Itag*, *Intag al Instante.*

[200] Pronuncia estas palabras al término de un recorrido en las montañas de Junín, el sábado 5 de abril de 2014; cinco días después es apresado con cargos de sabotaje y terrorismo.

Ficha de contexto Intag

Ubicación	Intag está en la provincia de Imbabura, al noroccidente del país, en la zona subtropical del cantón Cotacachi (ocupa el 70 % de su superficie y concentra aproximadamente una tercera parte de su población), en las estribaciones occidentales del volcán Cotacachi y en la zona de amortiguamiento de la Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas. Tiene variedad de pisos térmicos (desde los 200 hasta los 3.200 m.s.n.m.), que inciden en su extraordinaria riqueza biológica.
Extensión	Aproximadamente 151.167 hectáreas.
Población	Es una zona de colonización establecida desde principios del siglo XX, con más de 13.000 habitantes (Censo del Inec, 2000), mestizos, afroecuatorianos e indígenas de la nacionalidad *kichwa*; la mayoría de sus habitantes son campesinos. Es una zona de alta migración de jóvenes hacia las ciudades.
División Administrativa	Intag se compone de siete parroquias; seis en Cotacachi (Apuela, Cuellaje, García Moreno, Peñaherrera, Plaza Gutiérrez y Vacas Galindo) y otra en el cantón de Otavalo (Selva Alegre).
Comunidades	Con más de 90 comunidades, solo dos con mayoría de población indígena (Azabi e Irubi). El campamento minero se ubica en la comunidad de Junín (parroquia García Moreno). La minería afectaría a unas 60 comunidades (parroquias García Moreno, Peñaherrera y Cuellaje).
Economía y producción	Agricultura y ganadería, en fincas de pequeña y mediana extensión; además, artesanías, turismo y extracción de madera.
Administración	Cada parroquia está administrada por los Gobiernos Autónomos Descentralizados Parroquiales. Los cabildos comunitarios son parte de la organización social; además en la zona hay áreas protegidas con administración propia, como la Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas, el Bosque Protector los Cedros, la Reserva La Florida, etcétera.
Gobierno	Cada una de las siete juntas parroquiales cuenta con un Gobierno Autónomo Descentralizado integrado por un presidente y cinco vocales; además cada comunidad tiene su propio cabildo (presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y síndico) electo en asamblea comunitaria anual. Las asambleas zonales, cantonales, parroquiales y comunitarias se realizan periódicamente para tomar decisiones sobre el territorio y la vida de sus habitantes. El cantón Cotacachi constituye un referente nacional en democracia participativa y presupuesto participativo.

Los bosques de la cordillera de Toisán, donde se localiza el proyecto minero, forman parte de los Andes tropicales, uno de los sitios biológicamente más ricos del planeta. La zona alberga los remanentes de bosques primarios del occidente ecuatoriano y es uno de los últimos refugios de numerosas especies de animales amenazadas de extinción. Intag se encuentra dentro de la zona de amortiguamiento de la reserva ecológica Cotacachi-Cayapas, y se destaca por incluir áreas de dos de los veinticinco "puntos candentes" (*hotspots*) más importantes del planeta; es decir, regiones biológicas caracterizadas por su biodiversidad excepcional, su alto índice de especies endémicas y las graves amenazas que enfrentan (Fieweger, 1998).

a. Antecedentes

A mediados de los años 1990, varias multinacionales mineras, como la BHP Billiton y la Mitsubishi, a través de su subsidiaria Bishimetals (hasta 1997), y posteriormente la Ascendant Copper, realizan la exploración minera en las estribaciones de la cordillera de Toisán y encuentran depósitos de cobre y molibdeno, asociados con otros minerales como plomo, arsénico, cadmio y cromo. Según el estudio de impacto ambiental, la extracción de minería metálica a cielo abierto en Intag causaría graves efectos ambientales, sociales y económicos, tales como deforestación masiva, desertificación, alteración del clima local, afectación del hábitat de la fauna y graves efectos en la salud humana y animal, y contaminación del agua por metales pesados (plomo, arsénico, cadmio y cromo). Además, para la explotación se requiere la construcción de una presa de residuos en un área de 664 hectáreas y de una piscina de relaves de 221 hectáreas (JICA, 1996).

La comunidad más afectada es Junín, en cuyo territorio se encuentra el acceso a la mina. El proyecto minero prevé la reubicación de al menos cien familias de cuatro comunidades y la creación de un poblado de 5.000 habitantes para facilitar la mano de obra de la compañía minera,

con un incremento de casi el 120 % de la población actual de la parroquia, cuyo centro principal, García Moreno, tiene aproximadamente 250 personas (JICA, 1996).

Ante estas perspectivas, los habitantes de Intag buscan alternativas a la extracción y se comprometen con un proceso de democracia participativa del cantón Cotacachi, impulsado por el entonces alcalde indígena Auki Tituaña[201], quien promueve la promulgación de una ordenanza municipal que declara a Cotacachi "Cantón Ecológico". Así se crean las condiciones para un proceso social, económico y político para la construcción de una propuesta de desarrollo participativo y de abajo hacia arriba.

Por su parte, el Gobierno nacional aprueba el Estudio de Impacto Ambiental y el Plan de Manejo Ambiental para la fase de exploración avanzada de minerales metálicos del proyecto Llurimagua (Resolución 864, 16 de diciembre de 2014), con un área de 4.839 hectáreas ubicadas en las parroquias de García Moreno, Vacas Galindo y Peñaherrera, y con una inversión para Programas de desarrollo comunitario en las zonas de influencia de la actividad minera[202]. Pese al rechazo manifiesto de la gran parte de la población organizada del cantón[203] y sin consulta previa, el proyecto de minería metálica está en la fase de exploración avanzada ejecutada por la Empresa Nacional Minera (Enami), en convenio con la empresa chilena Codelco.

A lo largo de los años el proyecto minero ha tenido varios nombres: El Paraíso, El Palmar, Manduriaco, Junín, entre otros; y también la presencia de distintas empresas, como una estrategia para confundir la resistencia a la actividad extractiva.

b. La Resistencia

> La minería a gran escala implica la contaminación de las fuentes de agua. El defender Intag de la minería es defender el agua.
>
> 'Gracias' a la minería estamos unidos para defender nuestro territorio.
>
> Resistir ha implicado organizarse, ser creativos, buscar aliados y superar conflictos (frases de habitantes de la zona)[204].

Una de las principales razones de la resistencia en contra de la minería, con más de veinte años, es conservar las reservas hídricas y los ríos que aún tienen su agua pura. Colectivos y organizaciones locales y de todo el mundo se han sumado en un activismo mixto por la defensa del agua, la flora y la fauna. Así, en enero de 1995 surge la organización ecologista Defensa y Conservación Ecológica de Intag (Decoin), enfocada en la educación ambiental, la denuncia y la difusión de las ilegalidades e impactos de la minería. En 2001 nace el *Periódico Intag*, como medio para documentar la vida de la zona, las irregularidades y afectaciones del proceso minero, y aportar a los habitantes información oportuna para la toma de decisiones al respecto. La resistencia también cuenta con la férrea posición antiminera de la administración del alcalde Auki Tituaña, caracterizada por su enfoque indigenista, ambiental y participativo, y el gobierno municipal actual mantiene un papel importante en esta lucha.

---

[201] En 1996 fue electo alcalde del cantón Cotacachi Auki Tituaña, economista e indígena kichwa, cuya gestión impulsó procesos políticos participativos, entre otros aspectos destacables.

[202] Se realiza una inversión por 5.645.773 destinada a la construcción de una unidad educativa del milenio, un centro de salud tipo A, una unidad de policía comunitaria (UPC), tres sistemas de agua potable y tres de electrificación.

[203] La Asamblea de Unidad Cantonal es una organización de segundo grado con personería jurídica desde el año 2000 y tiene como base 27 organizaciones en el cantón. Uno de sus objetivos es discutir y proponer alternativas al modelo económico. En todas las resoluciones de las asambleas, la población organizada se ha pronunciado en contra de la minería a gran escala en el cantón Cotacachi.

[204] Testimonios recogidos a través de comunicadores comunitarios del *Periódico Íntag* (2001-2012).

En el cantón Cotacachi la lucha por la defensa de la naturaleza no es solo indígena, ni solo urbana o campesina, sino que la conforma un conjunto de actores que rechazan la extracción de minerales en Intag. Entre los apoyos a la resistencia se destacan organizaciones como la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi (AUCC), la organización ecologista Acción Ecológica, el Centro de Derechos Económicos y Sociales (Cedes) y la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos (Cedhu). La cooperación internacional también ha sido importante con organizaciones como Ayuda en Acción y Solidaridad para el Desarrollo y la Paz (Sodepaz), Amnistía Internacional, además de otras ONG de Alemania, Estados Unidos, Francia y Japón, etcétera, y de personas voluntarias de diversos orígenes.

Las formas de resistencia son diversas, con acciones pacíficas de defensa del territorio a través de giras de observación del paisaje, caminatas por las reservas hídricas, turismo ecológico y comunitario en la zona, y con plantones y manifestaciones en Cotacachi, Otavalo y Quito. Además de la compra de reservas hídricas a nombre de las comunidades inteñas, como actos puntuales de defensa territorial y fortalecimiento de la identidad local.

Asimismo se han realizado demandas y campañas internacionales, como las lideradas por la Cedhu, el Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina y Salva a la Selva, entre otras. También se destaca el papel de los medios de comunicación comunitarios para la resistencia, como la *Radio Intag* y el *Periódico Intag*; los artículos y documentales de comunicadores comunitarios, como el colectivo Voces (Video Organización Comunitaria y Expresión Social), y otras iniciativas pedagógicas y culturales, como la Casa Palabra y Pueblo, la Decoin, los Talleres del Gran Valle, etcétera.

La oposición a la minería ha causado que los habitantes, los defensores de los derechos humanos y de la naturaleza enfrenten más de diecisiete procesos penales, encarcelamientos ilegales, persecuciones, agresiones y amenazas a sus vidas y a su territorio. Los habitantes de Intag han sido acosados por el Gobierno nacional y las transnacionales, con detenciones ilegales, *boicot* a varias iniciativas productivas, amedrentamiento con policías y militares, infiltración, invasión, linchamiento mediático de diversas formas y por varios medios[205]; y desde 2014, se mantiene la presencia policial en la comunidad en Junín (Tabla 4.24)

[205] En varios enlaces sabatinos el presidente Rafael Correa denigra a pobladores de la zona de Intag. Un ejemplo es el enlace sabatino 341, el 28 de septiembre de 2013 (*Radio y Periódico Intag*, 2013).

Tabla 4.24 Conflictos entre el Estado y la comunidad: caso Intag[206]

Hito / Conflicto	Desarrollo de los hechos / Acciones
Incursión extraña, invasión paramilitar y criminalización de comuneros. 2006	• Dos guardabosques comunitarios de la reserva comunitaria de Junín encuentran a seis personas ajenas a la comunidad: tres guías y tres funcionarios de la empresa Ascendant. Los comuneros retienen a cuatro personas. • Paramilitares armados invaden violentamente la comunidad de Junín (sesenta hombres, autodefinidos como "guardias privados" o empleados de Ascendant), son detenidos por los comuneros y entregados a las autoridades para su debido juzgamiento. • Los campesinos son enjuiciados por terrorismo, sabotaje y robo con agravantes.
Amnistía constituyente. 2008	• La Asamblea Nacional Constituyente decreta una amnistía para diecisiete campesinos de la zona de Intag, acusados por la justicia ecuatoriana y la transnacional canadiense Ascendant Copper.
Acción internacional de derechos humanos. 2009	• Tres vecinos de comunidades aledañas al proyecto minero interponen una acción penal a la Bolsa de Valores de Toronto y a los directivos de la empresa por violaciones de derechos humanos.
Presencia militar en el territorio. 2011	• Nueve militares son interceptados por la comunidad, en la zona del campamento minero. • La presencia de más de veinte militares del batallón Yaguachi en Intag causa gran malestar y preocupación en la población.
Enfrentamientos, detención de dirigentes y militarización de Junín. 2014	• Hay un enfrentamiento entre empleados de la Enami EP y comuneros de García Moreno. • El presidente de la comunidad de Junín, Javier Ramírez, es apresado sin orden de prisión, acusado por la empresa por rebelión, sabotaje y terrorismo. También su hermano Hugo es acusado, pero no ha sido apresado. • Javier es condenado a doce meses de prisión; una apelación reduce la sentencia a diez meses. • La zona de Junín es militarizada; con un dispositivo del Ministerio del Interior, se despliega un contingente policial para garantizar la seguridad de los técnicos encargados de tomar muestras de agua y de suelo.
Pena cumplida. 2015	• El dirigente comunitario Javier Ramírez cumple el periodo de prisión preventiva y recupera su libertad.

Fuente: elaboración propia con base en Periódico de Intag, Carlos Zorrilla (2014).

La criminalización de la protesta genera temor y división en la zona, aunque también fortalece otros espacios y alternativas productivas como la apicultura y la agroecología. Además de nuevas alianzas que van desde al apoyo por parte de artistas populares, hasta espacios académicos como la Universidad Andina Simón Bolívar y la Flacso. La difusión de la resistencia de Intag en las redes sociales y la promoción de su riqueza natural ha incidido para que investigadores sociales, turistas, estudiantes y la cooperación nacional e internacional conozcan y apoyen a las iniciativas en el territorio.

En suma, el avance del extractivismo minero con sus altos costos ambientales propicia la movilización de la población y contribuye a la revalorización de lo propio mediante alternativas productivas sostenibles y con alianzas estratégicas. Sin embargo, pese a la riqueza natural, biodiversidad y las fuentes de agua de Intag, existen limitaciones de servicios para las más de noventa comunidades rurales, con difícil acceso y poca conectividad. Por eso algunos habitantes sueñan con emigrar a las ciudades en búsqueda de las comodidades del "desarrollo".

En las primeras etapas del proyecto minero la zona tiene poca inversión del Estado, pero en la actualidad se invierte en vías y unidades educativas, y se crean expectativas de trabajos mejor remunerados que las actividades agrícolas tradicionales, lo que genera una sensación de

[206] Otros hechos relevantes ocurriendo con anterioridad: en mayo de 1997, como acto de oposición local al proyecto minero se quemó el campamento de Bishimetals y el Estado inicia un proceso penal contra tres comuneros de Junín, bajo los cargos de terrorismo y sabotaje. En 2003 el alcalde Auki Tituaña interpuso una demanda contra el Ministerio de Energía (la concesión minera fue vendida a la empresa Ascendant Exploration, subsidiaria de Ascendant Holdings Ltd., antes de que concluyera el proceso judicial); en mayo de 2004, la Ascendant Holdings reclama la propiedad de las concesiones mineras Golden 1 y 2 y pasa a denominarse Ascendant Copper Corporation. A finales de 2005 activistas comunitarios, en protesta por el proyecto, incendian el campamento de la empresa ubicado en la comunidad de Chalguayacu Bajo, parroquia García Moreno.

"progreso" que agudiza la división entre los pobladores. Por otra parte, el gobierno fomenta la creación de organizaciones paralelas o la infiltración en algunas ya existentes, y campañas permanentes de desprestigio hacia las alternativas locales en contra del extractivismo. Así, en esta zona se expresan las tensiones entre el desarrollismo depredador de la naturaleza y las necesidades materiales de los habitantes que, aunque persisten en mantener sus modos de vida, cada vez tienen más tentaciones y presiones por integrarse a la modernidad capitalista.

c. Visión de Buen Vivir

> Aunque el territorio está 'invadido' de letreros que promueven el buen vivir desde la lógica del Gobierno, más que apoyo esto ha provocado el rechazo por la usurpación de una filosofía de vida (testimonios de la comunidad, *Periódico Intag*, 2013).

En el mundo rural de Intag, el Buen Vivir es estar en armonía con la comunidad y entender a la comunidad como parte de la naturaleza. La *minga* sigue siendo una práctica muy valorada, pues trabajar en conjunto por el bien común se mantiene en las comunidades inteñas, así como el trueque y, pese a la minimización de estas prácticas desde el desarrollo centralista gubernamental, hay consciencia de que fortalecen a la comunidad. En este contexto se ubica el origen del movimiento del Vivir Bien de Cotacachi, que nace en rechazo a las decisiones impuestas desde "arriba", sin tomar en cuenta las necesidades y sueños de los de "abajo", los que viven en el territorio. Dicho movimiento gana la alcaldía de Cotacachi en las elecciones locales de 2014 y varias juntas parroquiales.

Para buena parte de los pobladores de Intag el cuidado de la naturaleza y la defensa del agua son prácticas de la convivencia diaria, aunque ello no implica que todos los habitantes se movilicen en resistencia al proyecto extractivista. Sin embargo se mantienen expresiones generales como "nacimos de la tierra, de ella comemos y hacia ella vamos, por eso es nuestra madre", que reflejan la importancia que tiene la *Pachamama* en Intag. Además, existe una red de defensa del territorio y varias iniciativas comunitarias que, aunque con dificultades, buscan el bien común.

En cuanto a la pertenencia a la tierra, cabe destacar que el nombre y la delimitación de Intag no corresponden a la división político-administrativa nacional, sino que responden a la autodeterminación del territorio que los habitantes han establecido a partir de sus relaciones económicas, sociales y con la naturaleza.

En respuesta a la amenaza de extracción minera, los hombres y mujeres de la zona han creado una serie de alternativas sostenibles y algunas se han mantenido, pese a las estrategias de cooptación, interferencia y debilitamiento del gobierno. Entre ellas se tienen la Asociación Agroartesanal de Caficultores Río Intag (Aacri), con 120 familias que producen a pequeña escala café orgánico; los grupos de mujeres artesanas, como Mujer y Medio Ambiente, quienes fabrican objetos en tejido y *crochet* de la fibra del agave, cabuya; la Corporación Talleres del Gran Valle, que elaboran objetos de tagua y de *lufa* (una esponja vegetal), y fomenta la agricultura orgánica; y, el grupo de El Rosal, con la fabricación de champú y jabones con aloe y otras plantas de la zona. Además, se tiene "HidroIntag" como una iniciativa mixta entre gobiernos locales, provinciales, organizaciones locales, cooperación internacional y la comunidad, para constituir diez microrepresas hidroeléctricas que harán de la región de Intag 100 % autosuficiente en energía e incluso vender el excedente a la red eléctrica nacional.

Estas son alternativas para generar trabajo, estabilidad, confianza y cierta autonomía en el territorio, que requieren de una firme voluntad política. El reto urgente para Intag es evitar la migración de jóvenes, ocasionada por la falta de oferta educativa y el espejismo del progreso en las ciudades.

4.5.4 Resistencia Ecologista: YASunidos, caso Yasuní[207]

El caso de Yasuní representa la continuidad y la ampliación de la resistencia del movimiento ecologista que ha defendido la preservación de la vida en territorios de gran diversidad cultural, biológica y ecológica, y ha promovido la búsqueda de alternativas a la economía extractivista y al modelo energético basado en el consumo de recursos fósiles. También se trata de una experiencia emblemática de la resistencia y de la defensa del Buen Vivir, porque fue acogida por el presidente Correa como símbolo de la defensa de la naturaleza y del *sumak kawsay* en Ecuador, desde 2007; y por la respuesta de los movimientos sociales ecologistas, juveniles, estudiantiles y de la población en general, ante el desistimiento del gobierno y el anuncio de la retirada de la Iniciativa de conservación, en 2013.

Ficha de contexto parque *Yasuní* ITT

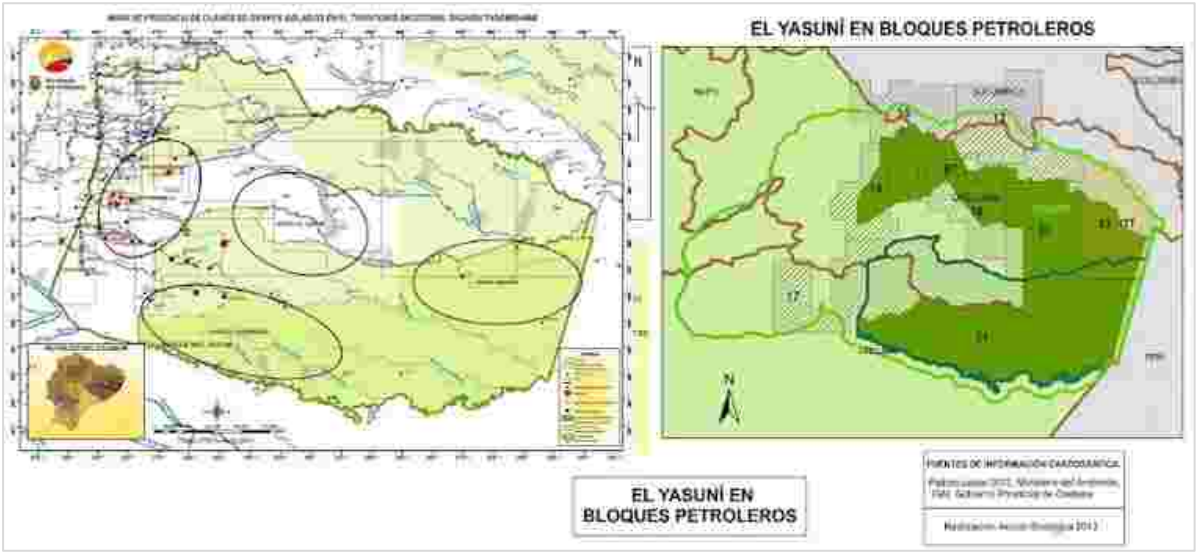
Ubicación	Está ubicado en la Amazonia, en las provincias de Pastaza y Orellana, es uno de los sitios con mayor biodiversidad del planeta. El campo Yasuní ITT se ubica en los bloques de exploración petrolera Ishpingo, Tiputini y Tambococha, que conforman el Bloque 43 (mapa 4.5).
Extensión	El Parque Nacional Yasuní tiene 982.000 hectáreas y el campo Yasuní ITT tiene 200.000 hectáreas.
Población	En la zona coexisten los pueblos indígenas *huaorani, kichwas y shuar*, colonos y mestizos; además, es el territorio de pueblos indígenas aislados *tagaeri y taromenane*, estos últimos con una pobla ción aproximada de doscientas personas.
Comunidades	Los pueblos que habitan en el Parque Yasuní no tienen un territorio legalmente reconocido (salvo los *huaorani*), son seminómadas y transitan por zonas que van desde el norte (bloque de Armadillo), hasta los límites con el Perú, en el sur. Son comunidades en aislamiento voluntario que no mantienen contacto con la sociedad occidental.
Economía y producción	Caza, pesca, recolección y agricultura (comunidades sedentarias). Empresas nacionales y transnacionales desarrollan actividades de explotación petrolera en ese territorio.
Administración	La Iniciativa Yasuní ITT fue administrada mediante un fideicomiso por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), hasta 2013, cuando el gobierno dio por terminada la iniciativa.

En el año 1979, el *Yasuní* es declarado "parque nacional" y en 1989 la Unesco lo reconoce como Reserva Mundial de Biosfera, y científicamente está considerado refugio de pleistoceno. En 1999, una parte del parque es declarada "Zona Intangible", pero a la fecha no está delimitada. Aunque el Yasuní es un área que debe ser protegida de cualquier actividad que altere su biodiversidad y a los pueblos en aislamiento voluntario que allí habitan, la expansión de la frontera petrolera ha significado modificaciones en el uso y la extensión de su territorio (Mapa 4.5).

Con la intención de preservar la riqueza cultural y natural del Parque, el movimiento ecologista impulsa una innovadora propuesta de conservación del petróleo *in situ* a cambio de un aporte económico de la comunidad internacional, la cual es acogida por el gobierno de la Revolución Ciudadana como una de sus principales banderas.

[207] Elaborado con base en información de la página web de YASunidos [Disponible en: http://sitio.yasunidos.org/es/].

Mapa 4.5 Territorio del Parque Nacional Yasuní, pueblos aislados y bloques petroleros



* Los círculos indican la presencia de pueblos aislados y las cuadrículas muestran bloques petroleros.
Fuente: Mapa del MAE (2013) y Acción Ecológica (2013), tomados de la web de YASunidos.

La Iniciativa Yasuní-ITT surge por iniciativa e impulso del movimiento ecologista y como una propuesta innovadora para la conservación, la defensa de la Amazonia y la protección de la vida de los pueblos en aislamiento voluntario. Se trata de mantener sin explorar, de manera indefinida, el petróleo del Bloque Ishpingo-Tiputini-Tambococha (IIT), que corresponde al 20 % de las reservas comprobadas del país, evitando así la emisión a la atmósfera de más de 400 millones de toneladas de CO_2. La propuesta consiste en plantear a la comunidad internacional, en especial a los países desarrollados, que aporten una compensación económica correspondiente a una fracción del valor estimado del 50 % de las utilidades que obtendría Ecuador por la explotación de esos recursos.

Desde 2007 hasta 2013, la iniciativa fue el "estandarte" del gobierno de Rafael Correa, quien la presenta ante la Asamblea General de las Naciones Unidas (septiembre de 2007) como un ejemplo de la defensa de los derechos de la naturaleza y de la apuesta por el Buen Vivir en Ecuador. Sin embargo, en la práctica, la administración de la Iniciativa fue ineficiente, con mensajes contradictorios dirigidos a la comunidad internacional, sin una estrategia clara y con trabas burocráticas que dificultaron su éxito. De manera simultánea, la empresa estatal petrolera avanza en un "plan B", con una estrategia de licitación y explotación maquillada bajo la etiqueta de "explotación tecnológica limpia".

a. Antecedentes

El Parque ha estado afectado por la actividad petrolera desde hace más de veinte años y, en los campos activos, se han presentado derrames de crudo que han afectado al pueblo *huaorani* y a la biodiversidad de la zona. Asimismo, las zonas de bosque aún no intervenidas dentro del Parque han sido amenazadas por la expansión de la frontera petrolera, con proyectos como el del ITT dentro del Yasuní. De hecho, en 2001, la ONG Acción Ecológica emprendió una campaña contra de la construcción del Oleoducto de Crudos Pesados, pues este proyecto afectaba nuevas áreas de la Amazonia aún no intervenidas por la actividad petrolera.

Aunque la Constitución de 2008 prohíbe las actividades extractivas en los parques nacionales, los recursos de esas áreas se podrían explotar al ser declarados de interés nacional (artículo

407), tal es el caso de los bloques 31[208] y 43, que corresponden al Proyecto Yasuní ITT (Acción Ecológica, 2013). Pese a las restricciones constitucionales, en el Parque operan empresas transnacionales como Repsol-YPF (hispano argentina), Pérez Companc (argentina) y Vintage (estadounidense); además de la nacional Petroecuador, a cargo del ITT Yasuní. Como se observa en el Mapa 4.5, la reserva de la biosfera del Yasuní está dividida en bloques petroleros y, desde 2012, operan empresas como Petrooriental (bloques 14 y 17), Repsol-YPF (bloque 16) y la estatal Petroamazonas (bloques 12, 15, 31 y el 43) (Acción Ecológica, 2013).

En agosto de 2013, la Presidencia de la República expide el Decreto 74 con el que da por terminada la Iniciativa Yasuní ITT, bajo el argumento de una recaudación insuficiente de fondos en el plazo determinado, que ascendió a solo 13,3 millones de dólares de los 3.600 millones previstos. Así, se levantan las prohibiciones para la extracción de las reservas del bloque 43, con reservas estimadas en 846 millones de barriles de petróleo de baja calidad (YASunidos, 2015). Aprobada la explotación, se planifica la construcción de once plataformas (tres en el campo Tiputini, tres en Tambococha y cinco en Ishpingo), con treinta pozos cada una y una extracción petrolera que puede alcanzar un promedio de cien mil barriles diarios durante 22 años, lo que constituye una grave amenaza para la conservación y la integridad de la excepcional biodiversidad del Parque Nacional Yasuní (Acción Ecológica, 2013).

Los impactos de la extracción de petróleo en el Yasuní serían devastadores e incalculables en términos ambientales y pueden significar el riesgo de extinción de los pueblos en aislamiento voluntario. La extracción de petróleo en el Bloque 43 (ITT) será aún más peligrosa, pues la zona está conformada mayoritariamente por pantanos y bosques inundables durante gran parte del año, por lo que un derrame de petróleo en este lugar sería desastroso, dada la contaminación que conllevaría y la dificultad para limpiar el crudo (YASunidos, 2015).

b. La Resistencia

Ante el desistimiento del gobierno de mantener el crudo bajo tierra, se inicia la resistencia del movimiento ecologista para persistir en la propuesta de preservar el territorio de los pueblos en aislamiento voluntario y conservar sus recursos naturales, evitando así el etnocidio y el ecocidio en el Yasuní. El 18 de agosto de 2013, tres días después del decreto presidencial (tabla 4.25), nace el colectivo YASunidos, como una confluencia de diversos actores unidos en la defensa del Parque Nacional Yasuní frente a la explotación petrolera, que se autodefine como una expresión social no partidista, autónoma y autogestora. Con este movimiento se identifican personas y organizaciones de todas las provincias de Ecuador, conformándose colectivos provinciales. Desde su creación se declara en *minga* permanente, para sostener la iniciativa de dejar el petróleo bajo tierra en el Yasuní.

[208] En el Bloque 31 operaba Petroamazonas desde 2009, argumentando que había "heredado" la licencia ambiental de la empresa brasileña Petrobras, que la obtuvo en 2007 (web YASunidos.org).

Tabla 4.25 Hechos a partir de la liquidación de la iniciativa Yasuní ITT, 2013

Hecho / acción
Agosto • 15A. El Decreto 74 da por terminada la Iniciativa y solicita intervenir el 1% de la superficie del Yasuní. Dos días después, el Decreto 84 corrige el área al 1 por mil del territorio del Parque. • 16A. Se crea el Colectivo YASunidos. • 23A. El Presidente pide declarar de interés nacional para la explotación petrolera del bloque 43, dentro del Parque Nacional Yasuní (artículo 407 de la Constitución de la República del Ecuador). • 27A. YASunidos presenta ante la Corte Constitucional la pregunta para consulta popular para que el petróleo permanezca bajo tierra en el Yasuní ITT.
Septiembre • 13S. Cerca de 33 alcaldes de la Amazonia plantean a la Corte Constitucional una pregunta para consulta popular que respalda la explotación en el Yasuní. • 17 y 20S. La Asamblea debate la declaratoria de interés nacional de explotación en el ITT. • La Corte Constitucional indica al CNE que verifique y legitime las firmas antes de que la Corte se pronuncie.
Octubre • 3O-O. La Asamblea declara el interés nacional sobre la explotación del ITT (bloque 43), con los votos de la mayoría oficialista. • 15O. El CNE entrega los formularios para la recolección de firmas, empieza la campaña de YASunidos y corre el plazo de 180 días para la entrega de firmas.
Noviembre • 30N. El presidente Correa en su programa sabatino de televisión, critica públicamente a miembros de YASunidos por haber participado en la marcha de mujeres amazónicas, y se anuncia el cierre de la Fundación Pachamama.
Diciembre • Los YASunidos realizan acciones pacíficas de protesta, con manifestaciones artísticas, plantones, zapateadas, festivales. Los miembros del colectivo son hostigados y desalojados durante las manifestaciones por policías o guardias privados; mientras el Gobierno deslegitima al colectivo por diversos medios.

Fuente: elaboración propia con base en la información de YASunidos.

YASunidos nace como un colectivo de jóvenes urbanos, principalmente universitarios, que influenciados por el movimiento ecologista, toman conciencia sobre la importancia del Parque Yasuní y se movilizan en su defensa, mediante acciones concretas como la recolección de firmas para convocar a una consulta popular. Desde la práctica de la democracia participativa, proponen que la ciudadanía decida sobre la explotación del Bloque 43 del Parque Nacional Yasuní y para ello, según lo establece el artículo 407 de la Constitución[209], deben obtener el 5 % del padrón electoral (583.324 firmas). La campaña de recolección de firmas logra una amplia movilización social y posiciona en el debate público la propuesta de realizar una consulta para definir el destino de la iniciativa, con una única pregunta: ¿Está usted de acuerdo en que el gobierno ecuatoriano mantenga el crudo del ITT, conocido como Bloque 43, indefinidamente bajo el subsuelo?

En este proceso se unen organizaciones ambientalistas que participan en casos emblemáticos como la demanda contra la Texaco (Acción Ecológica, Amazon Watch, Amazonia por la vida y el Centro de Derechos Económicos y Sociales, CDES), de defensores de derechos humanos (Cedhu y la Fundación Inredh, entre otras) y organizaciones indígenas, como la Conaie.

[209] "Se prohíbe la actividad extractiva de recursos no renovables en las áreas protegidas y en zonas declaradas como intangibles, incluida la explotación forestal. Excepcionalmente dichos recursos se podrán explotar a petición fundamentada de la Presidencia de la República y previa declaratoria de interés nacional por parte de la Asamblea Nacional, que, de estimarlo conveniente, podrá convocar a consulta popular". Es decir, el alcance constitucional de la Presidencia de la República se limita a emitir una petición fundamentada a la Asamblea Nacional; corresponde a esta instancia decidir si autoriza la explotación o, en su defecto, convoca a consulta popular.

En octubre de 2013 se inicia la campaña de recolección de firmas, que finaliza en abril de 2014, con la entrega al Consejo Nacional Electoral (CNE) de 757.623 firmas, cantidad suficiente para convocar a una consulta popular sobre el Yasuní y superior al mínimo establecido en la Constitución. A partir de ese momento empieza otra fase de resistencia y de protesta, frente a la acción gubernamental orientada a impedir la realización de la consulta popular (Tabla 4.26).

Tabla 4.26 Recogida de firmas y la resistencia por la defensa del Yasuní, 2014

Hecho / acción
Marzo • 5M. YASunidos presenta 60.000 formularios, con 480.000 firmas, en rueda de prensa. • 8M. El periódico El Comercio publica el formulario de YASunidos. • 12M. Se inicia una campaña de desprestigio en medios de comunicación para confundir a la ciudadanía; por ejemplo, se plagia el logo de YASunidos y se envían formularios falsos a varios periódicos del país. El presidente de la República se pronuncia a favor de la explotación petrolera en una entrevista en televisión y descalifica al colectivo. • 13M. YASunidos denuncia ante la prensa, el acoso y la persecución a miembros del colectivo. • 14M David Mármol, miembro del colectivo YASunidos, es detenido por la escolta presidencial, acusado de señalar con el pulgar hacia abajo al paso de caravana presidencial, luego es agredido por desconocidos.
Abril • 12A. YASunidos entrega 757.623 firmas, en 100.088 formularios. Además, entrega cédulas (1.275) y una lista de recolectores de las firmas (1.426). • 15A. El CNE, en cadena nacional, explica los criterios de validación y anulación de formularios. • 16A. YASunidos denuncia públicamente irregularidades como la ruptura de la cadena de custodia de las cajas con los formularios y otras anomalías en el proceso de verificación. • 17A. YASunidos exige garantías y transparencia en el proceso e impide la salida de las cajas del CNE. Durante estos hechos se producen actos de represión y violencia, y la validación del proceso se realiza sin la presencia de YASunidos. • 21A. Con mediación se firman seis acuerdos para intentar superar las dificultades. • 30A. YASunidos denuncia más irregularidades.
Mayo • 6M. El CNE anuncia que, en la fase de verificación, solo 230.000 de 599.103 firmas son validadas. • 12M. Se notifica que no se logra el número de firmas para la consulta, vulnerando derechos como la información oportuna y el derecho a la defensa. • 14M. YASunidos apela ante el CNE. • El Ministerio del Medio Ambiente otorga la licencia ambiental a Petroamazonas. • Académicos de la Escuela Politécnica Nacional y de la Universidad Andina Simón Bolívar presentan un análisis estadístico que prueba que Yasundidos obtendría 673.862 firmas.
Junio • 13J. CNE acepta la apelación y reconoce 10.000 de las 500.000 firmas impugnadas. • 18J. YASunidos denuncia un intento de engaño del presidente del CNE respecto a los plazos de apelación y presenta recurso ante el Tribunal Contencioso Electoral (TCE). • 27J. El TCE niega la apelación de YASunidos argumentando “estar fuera de plazo”.
Julio • 9J. El colectivo anuncia que no interpondrá recurso extraordinario ante la Corte Constitucional por considerar que no existen garantías de independencia y que acudirá a instancias internacionales. • 20J. YASunidos intenta verificar el ancho del “sendero ecológico” construido por Petroamazonas en el bloque 31. El Ejército y la Armada impiden su entrada.

Fuente: elaboración propia con base en la información de YASunidos.

En un proceso lleno de dudas, el Consejo Nacional Electoral desecha gran cantidad de las firmas y niega la consulta el 6 de mayo de 2014. Ante las irregularidades del proceso de verificación, las amenazas a integrantes del Colectivo (incluido el espionaje a sus correos electrónicos y seguimientos) y la falta de independencia de las instituciones, YASunidos anuncia una demanda en contra del Estado ecuatoriano ante instancias judiciales. Además en una petición del 18 de junio de 2015, solicitan que la CIDH exhorte al Estado a cumplir las medidas cautelares otorgadas para proteger la vida e integridad de los pueblos *tagaeri y taromenane*.

Al año del cierre de la iniciativa Yasuní-ITT se realiza un "Tribunal Ético por los Derechos de la Naturaleza", centrado en el Caso Yasuní (agosto de 2014) y, en el mismo mes, YASunidos es nominado al Premio Internacional Human Rights Tulip del gobierno de Holanda (obteniendo la mayor votación). En septiembre una delegación de YASunidos y Sarayaku participa en la Marcha por el Cambio Climático realizada en Nueva York, en el marco de las actividades de la sociedad civil ante la Asamblea General de las Naciones Unidas. El 27 de octubre, YASunidos y varias organizaciones sociales del país participan en la audiencia de la CIDH, aunque sin la presencia de representantes del Estado ecuatoriano; al día siguiente, el colectivo presenta una demanda ante dicha instancia, en contra del Estado de Ecuador, por la violación de derechos políticos.

La explotación del Yasuní pone en cuestión la extracción de petróleo como vía para el desarrollo del país. Desde esta perspectiva, el colectivo YASunidos propone alternativas pospetroleras como incrementar el 1,5 % de impuestos a los 110 grupos económicos más grandes del país, generando ingresos de 20.585 millones de dólares en 25 años, lo que representa más de dos mil millones adicionales a los ingresos que el gobierno calcula obtener mediante la explotación del Bloque 43 o ITT (2.293 millones de dólares). Además, propone nacionalizar la telefonía celular, focalizar los subsidios, apostar por el turismo comunitario, implementar energías renovables y desarrollar el bioconocimiento como alternativas para salvar uno de los últimos territorios con mayor biodiversidad del planeta, hogar de pueblos en aislamiento voluntario y zonas aún libres de explotación petrolera.

La resistencia de YASunidos se mantiene, sobre todo impulsando las alternativas en foros internacionales tan relevantes como las Cumbres de Cambio Climático, en las que junto con el movimiento indígena de Sarayaku, intentan posicionar las propuestas de cuidado de la Vida.

c. El Buen Vivir de YASunidos

> ¿Qué representa el Yasuní?
>
> Es el símbolo del Buen Vivir.
> Es el emblema de resistencia de todas las luchas ambientalistas.
> Es la transición a un modelo socioeconómico amigable con la naturaleza y con todos los animales, incluyéndonos.
> Es la utopía a otros estilos de vida.
> Es el estandarte mundial para combatir el cambio climático, y dejar los combustibles fósiles bajo tierra.
> Es reafirmar los derechos de la naturaleza, que como Ecuador, hemos reconocido (web de YASunidos, 2015).

No se puede repensar nuestra civilización desde el Buen Vivir si tan solo se toman en cuenta los procesos políticos y económicos. Por ello, es urgente entendernos como seres orgánicos que, como la Tierra, necesitan equilibrio (Bermeo, 2014 en la página web de YASunidos).

El colectivo YASunidos se considera un grupo de personas organizadas en defensa de la vida, que buscan la participación activa en la toma de decisiones del país y del mundo, en la medida en que "ellas determinan nuestra vida cotidiana y nuestro futuro". Definen como su punto de partida la "devastación ambiental y el cambio climático", resultado de la ideología de una sociedad capitalista y antropocéntrica, que considera a la vida una mercancía. Por eso se unen para transformar sus "relaciones intersubjetivas con la naturaleza y el resto de animales" y para "frenar la historia de destrucción y muerte".

La propuesta de resistencia de YASunidos se centra en la defensa de la vida, en salvar el Yasuní como el símbolo de la apuesta de un país con una Constitución Política ecologista y

comprometida con el Buen Vivir. Desde esta perspectiva cuestionan el extractivismo y el modelo de vida basado en planteamientos patriarcales, antropocéntricos y cortoplacistas.

Los YASunidos afirman que su lucha representa un símbolo del Buen Vivir y defienden al Yasuní porque es emblema de resistencia de todas las luchas ambientalistas; asimismo señalan la urgencia de hacer una transición a un modelo socioeconómico amigable con la naturaleza y con todos los animales, incluyéndonos. Una de las características más interesantes de este movimiento es que, a pesar de ser eminentemente urbano y de clase media, logra una identificación profunda y honesta con la defensa de la naturaleza y con la representación de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario.

Con este enfoque, los jóvenes, en especial los universitarios de las ciudades, se han convertido en la voz de los pueblos en aislamiento voluntario, en un encuentro que es una metáfora de vida inspirada en la raíz holística e integradora del *sumak kawsay* y que nos recuerda que "todos somos la *Pachamama*". Este encuentro, tan intangible como la presencia de los *tagaerí y taromenani* en el Yasuní, cala hondo en una ciudadanía hasta entonces ajena a la tragedia petrolera en la Amazonia. De manera que el ciudadano y la ciudadana promedio se conmovieron ante la voz y la pasión de sus hijos e hijas, que se movilizan en las ciudades, participan, firman y reclaman por el cumplimiento de sus derechos, pero esencialmente por el derecho de los "otros", los pueblos sin voz pública que aún mantienen sus modos de vida alejados del mundo occidental.

En este contexto, la juventud dinamiza el debate ambientalista en colegios, universidades, calles y mesas familiares; además, crea nexos de identidad común entre el mundo indígena y el citadino, así como entre distintas generaciones de defensores de derechos humanos y de la naturaleza. Con este movimiento, el Estado extractivista y neodesarrollista se ha visto interpelado por una nueva generación dispuesta a defender el presente de otros pueblos amenazados y su propio futuro, demostrando una capacidad organizativa inusitada. Esta nueva generación recoge la bandera del Buen Vivir, anunciando con fuerza que el *sumak kawsay* está vivo y respira con pulmón de selva en el corazón de la ciudad, que trasciende los discursos políticos y se camina día tras día, como la utopía que parece alejarse, pero que se sabe cierta.

4.6 Conclusiones sobre el caso de Ecuador

La inclusión del Buen Vivir en la Constitución Política de Ecuador es el resultado de la incidencia del movimiento indígena y de los aportes de intelectuales, académicos y activistas de otros movimientos sociales, en especial de los ecologistas. Todos ellos reconocen el *sumak kawsay* como expresión de una forma de vida más armónica y equilibrada con la naturaleza, la cual puede constituirse en una alternativa al desarrollo convencional, una respuesta a la crisis derivada de la aplicación de políticas neoliberales en el país y una vía emancipatoria frente a la continuidad de modelos que despojan a los pueblos de sus territorios y recursos.

Dicho proceso ha sido posible por la movilización ciudadana ante distintos gobiernos fallidos desde inicios del siglo XXI, hasta 2006, cuando se crea la Alianza PAIS como un movimiento de movimientos que en sus inicios trasciende los esquemas partidistas tradicionales (partidocracia) y cuestiona el ejercicio del poder en convivencia con los intereses del capitalismo (banca multilateral, empresarios, etcétera). En este contexto se inicia un proceso electoral inédito en la historia nacional, que permite la elección de Rafael Correa como presidente y la instalación de una Constituyente para refundar el país.

Dicha Asamblea Constituyente es un espacio de reflexión y construcción colectiva que permite grandes avances, como el reconocimiento de los derechos de la naturaleza y la incorporación del

Buen Vivir en el nuevo pacto social del país. Sin embargo, también implica la negociación con sectores de la sociedad reacios a considerar modelos alternativos al desarrollo convencional, así como el esfuerzo por construir un pacto entre los diversos actores representados en la Asamblea, lo cual se refleja en la redacción de una Constitución en la que conviven el Régimen del Desarrollo con el Buen Vivir, aunque este último queda subordinado al primero.

Por otra parte, la Senplades, como instancia de planificación del desarrollo nacional, cumple un papel que trasciende la mera coordinación entre el Ejecutivo en funciones y la Asamblea Constituyente, puesto que, de forma paralela a la redacción de la Constitución, traza el Plan de Desarrollo con la incorporación de lineamientos y estrategias del nuevo regionalismo expresado en la Iirsa. En este sentido se elaboran los Planes Nacionales de Desarrollo que sientan las bases para el neodesarrollismo en el país, con un discurso pragmático que paulatinamente reinterpreta el Buen Vivir en una versión oficial que termina legitimando el neoextractivismo como la base "necesaria" para obtener los recursos que permitan cambiar la matriz productiva.

En el discurso de Alianza PAIS se incorporan temas impulsados por los movimientos sociales, de manera que el Buen Vivir, la defensa de la naturaleza, y la crítica anticapitalista y antineoliberal se utilizan para legitimar al régimen; mientras en la práctica se fortalece el extractivismo, con nuevas formas más intensivas con las que se profundiza la lógica capitalista del modelo de desarrollo. Así se ha intentado despojar a los pueblos indígenas de su propuesta paradigmática, con la apropiación de su discurso renovador y de su simbología étnica (por ejemplo, con bordados en las camisas del presidente), como parte de la construcción discursiva de un socialismo del *sumak kawsay* que encubre las nuevas estrategias para debilitar al movimiento y la resistencia indígena y de los movimientos sociales.

Con el paulatino control de la institucionalidad y con la mayoría legislativa, se promulgan normas que criminalizan la resistencia tipificando nuevos delitos, como el sabotaje y el terrorismo, así como el incremento de penas orientadas a restringir la protesta y la movilización social. Adicionalmente se instala una nueva institucionalidad y se pone en marcha la maquinaria burocrática, siendo el Estado el principal empleador, contratista y redistribuidor, lo que le permite ampliar su influencia sobre la sociedad mediante normas que garantizan la regulación, la vigilancia y el control de los medios de comunicación, de forma que desde el gobierno se normaliza, ordena y disciplina a la sociedad.

En términos ideológicos, se opta por el pragmatismo, con la insistencia en profundizar el extractivismo para lograr el cambio de la matriz productiva y la redistribución social. De esta manera, se configura una convergencia normativa afín a los intereses de la internacionalización de la economía que, en el caso ecuatoriano se expresa en los acuerdos y tratados internacionales vinculados con los procesos de integración sudamericana, planteados por los gobiernos progresistas como una alternativa al Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), mediante la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), la Unasur y el Iirsa; además del TLC firmado con Europa en 2014.

Asimismo, se exacerba el miedo del retorno al pasado neoliberal con eslóganes, como el de "prohibido olvidar", usados para descalificar a los críticos y opositores del régimen acusándolos de conspiradores aliados de la derecha. Todo ello sustentado en el fortalecimiento de un poder estatal que da al Ejecutivo la capacidad de poner en marcha las políticas neodesarrollistas, mediante la aplicación de reformas jurídicas en aras de garantizar la inversión extranjera para el neoextractivismo y el control de la protesta social mediante su criminalización. Se criminaliza y censura a la oposición, mientras se crea una nueva versión de la partidocracia del siglo XXI,

mimetizada en Alianza PAIS, con la conformación de una nueva capa de tecnócratas y de una intelectualidad al servicio del régimen que pretende guiar los cambios estructurales del país (Acosta, 2014). Se consolida así una primacía del discurso técnico[210], que reinterpreta las propuestas alternativas para convertirlas, maquillarlas o hacerlas funcionales a los objetivos del neodesarrollismo posneoliberal.

A nueve años de la instalación del gobierno de Rafael Correa, se pueden identificar los principales factores que han hecho posible el giro político que deriva en la ruptura con los movimientos sociales y en el establecimiento de un régimen económico afín a los intereses del capitalismo que dice cuestionar. En términos políticos, el gobierno se configura desde el caudillismo populista que ha caracterizado la historia latinoamericana, con la concentración del poder en la figura del caudillo hiperpresidencialista y redentor de los oprimidos. Así, el presidente Correa asume el perfil del líder, con un discurso de representación del pueblo (campesinos y lumpen proletariado, según Acosta) y de los sectores medios, mientras sus acciones han favorecido a los intereses de las clases dominantes y de los grupos económicos (Acosta, 2015; Dávalos, 2015).

El régimen de la Revolución Ciudadana aplica un pragmatismo expresado en defender la necesidad de profundizar el extractivismo para salir del extractivismo, aunque proclama la sustentabilidad ambiental de la minería y practica una suerte de capitalismo "bueno", con un doble discurso que anuncia diálogos con los sectores sociales, mientras aplica medidas de criminalización de la protesta o permite que la seguridad privada de las empresas desaloje a las comunidades[211]. Asimismo, presenta logros del gobierno, como la construcción de infraestructuras, en especial carreteras, pero oculta su funcionalidad para el capitalismo extractivista y los casos de protesta de las comunidades locales afectadas negativamente; además, elude el debate sobre los altos costos y la posible corrupción asociada, y tampoco presenta las cuentas de la bonanza petrolera. Todo ello, sin que se haya avanzado en el cambio de la matriz productiva ni se cuente con recursos para enfrentar la crisis derivada de la caída del precio del barril; por el contrario, la deuda del país aumenta[212], en contravía del otrora discurso antideuda del exministro de Economía y candidato Correa.

En este contexto, el gobierno afina los mecanismos del *marketing* extractivista con catálogos de venta de los recursos naturales, aumenta la dependencia de la inversión extranjera y del endeudamiento, en especial con China. De esta manera, se ha profundizado el modelo primario exportador de la economía, beneficiando a los grupos económicos y empresas transnacionales (nacionales y extranjeras, públicos y privados) y reproduciendo los patrones oligárquicos al consolidar a las élites hacendatarias (agroexportación), mientras se han instalado nuevas formas de despojo territorial y de explotación de la mano de obra indígena campesina. Además, se han

---

210 "La técnica como razón de Estado", en palabras de Dávalos (2015).

211 Como ocurre en los desalojos en Tundayme, realizados por la Policía Nacional y la seguridad privada contratada por el consorcio minero chino (formado por las empresas Tongling Nonferrous Metals y CRCC China Railway Construction Corporation a través de sus subsidiarias Corriente Resources and CRCC-Tongguan Investment, registradas en Canadá, y su subsidiaria ecuatoriana EcuaCorriente S.A.), según denuncias de organizaciones no gubernamentales de derechos humanos como la Federación Internacional de Derechos Humanos, en el 2015.

212 Desde 2009 la deuda adquirida por el gobierno, se aproxima a los 20.000 millones de dólares, con préstamos bilaterales con China, Brasil y España; y créditos con el Banco Mundial y el Banco Europeo de Inversiones, entre otros. Destaca un crédito obtenido en el 2015, con la tasa de interés más alta del mundo (750 millones de dólares a un interés del 10,5 %), en un proceso de emisión de bonos del Estado a cinco años (Bonos 2020) en un endeudamiento agresivo (Plan V., 2015).

limitado los derechos y garantías constitucionales, con enmiendas que anuncian el recrudecimiento del neodesarrollismo progresista (por ejemplo, con el inicio de las privatizaciones y concesiones de las empresas públicas, como la Corporación Nacional de Telecomunicaciones (CNT) a través de la venta en bolsa de valores).

El correísmo construye una versión oficial del Buen Vivir de carácter tecnicista y planificador, que desplaza los planteamientos éticos del paradigma del Buen Vivir, para establecer referentes epistémicos funcionales al neodesarrollismo, basados en una versión renovada del socialismo del siglo XXI. Además, aplica un enfoque planificador que renueva algunas propuestas de la modernización nacionalista de la década de 1960, como la sustitución de importaciones, el desarrollo endógeno y el impulso del consumo interno.

De forma paralela, con el discurso del Socialismo del *sumak kawsay* se produce el desplazamiento del pensamiento indígena por el discurso tecnicista, con la hipervaloración de la formación occidental, cuyo mejor ejemplo es *Yachay*, la ciudad del conocimiento, basada en un enfoque occidental de la formación que apunta al extractivismo del conocimiento más profundo de la selva y a la reproducción de patrones coloniales de dominación; además del cierre de la universidad indígena (UIAW) y del retroceso de uno de los principales logros históricos del movimiento indígena ecuatoriano de la educación bilingüe intercultural. El Buen Vivir pasa a ser una pieza más de la manipulación discursiva con la que se intenta despojar a los indígenas hasta de su cosmovisión, en una exacerbación del colonialismo que niega la alteridad del otro.

Todo lo anterior se sustenta en la invención de un socialismo del siglo XXI, que se torna en una convergencia hacia el capitalismo, similar a la experimentada por el socialismo real ruso o el modelo chino de capitalismo de Estado, y que coopta a teóricos e intelectuales que contribuyen a construir un nuevo discurso que omite u oculta una represión sin precedentes en la historia de Ecuador. Asimismo, se encubren las estrategias de división, polarización y fragmentación de una sociedad que parecía haber logrado establecer acuerdos para su reconstitución, pero que se ve abocada a reinventarse para sobrevivir a la arremetida del voraz neoextractivismo.

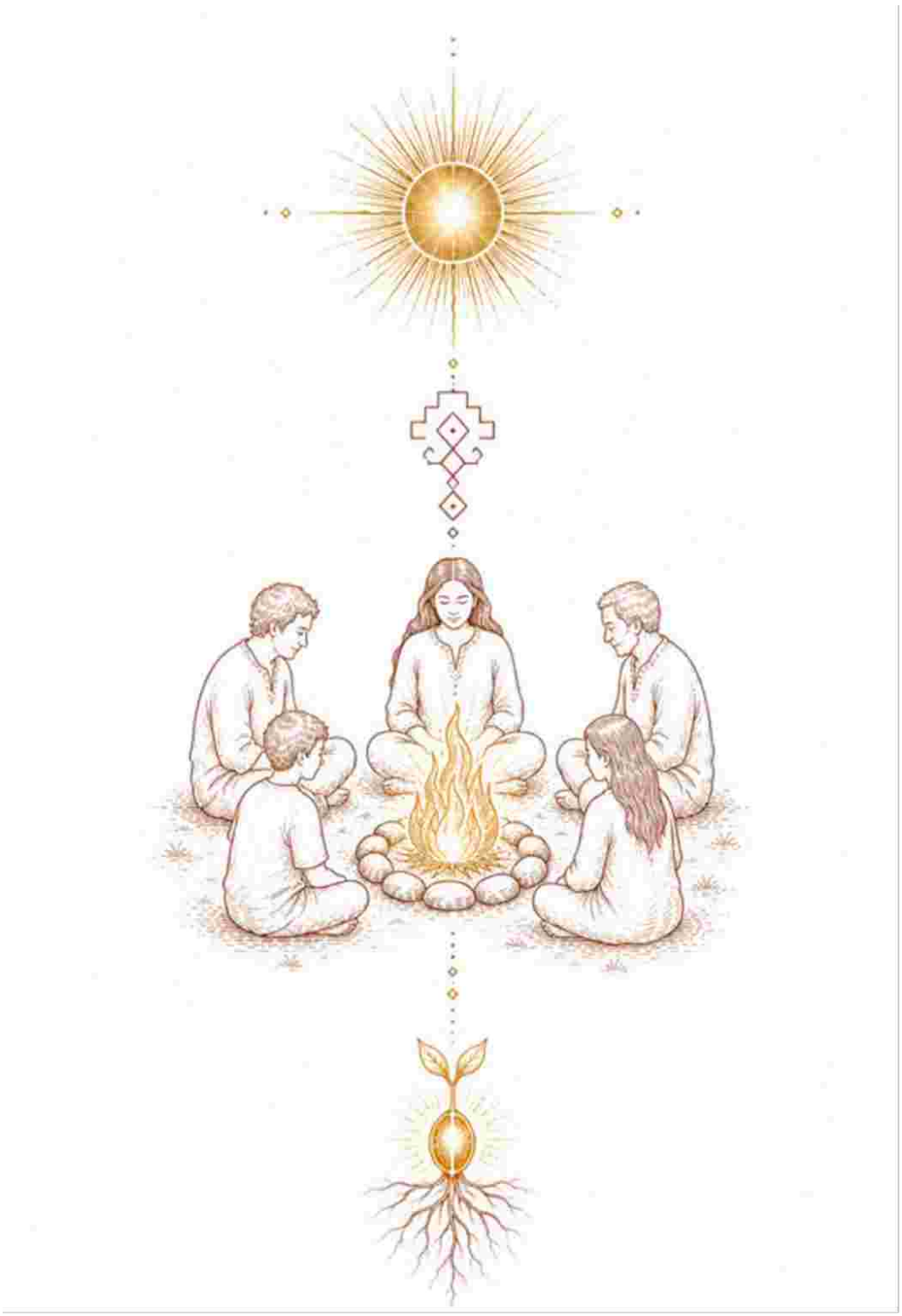
También el pensamiento crítico ha entrado en la disputa del poder, con divisiones nunca antes vistas entre los intelectuales que apoyan los discursos del régimen frente a quienes los cuestionan. Se configura así un proceso inédito en el que las acusaciones entre unos y otros acentúan las diferencias, alejando la posibilidad de establecer puentes de diálogo que permitan esclarecer el trasfondo del nuevo escenario que se cuece en Ecuador, en la región y en el sistema mundo articulado cada vez más a un capitalismo transnacional, volátil y lo suficientemente hábil como para cooptar a los procesos que pretendían ser revolucionarios.

La apropiación de los discursos decoloniales y del *sumak kawsay* pone en riesgo el horizonte emancipatorio de las propuestas indígenas y de los movimientos sociales, mientras que el lenguaje técnico y político no solo confunde y desvirtúa los contenidos, sino que repite patrones de interpretación de los "otros" y reproduce las viejas prácticas de la dominación y subordinación de los pueblos originarios que históricamente han sido negados por la mayoría de la izquierda latinoamericana. Se repite el enfoque desarrollista del Estado Nación que acusa a los indígenas de oponerse al desarrollo nacional, con la innovación de incluir en las críticas a los ecologistas, cuyas luchas son descalificadas al señalarlas como infantiles.

No obstante lo anterior, a lo largo de los últimos años han persistido diversos tipos de resistencia contra el expolio neoextractivista y neodesarrollista, con procesos de defensa de la naturaleza y de sus derechos, así como de los pueblos y comunidades que mantienen el Buen Vivir como

paradigma alternativo que permite concretar la Vida Plena en los ámbitos locales. En este contexto, emergen nuevos protagonismos como el de las mujeres que se levantan para defender sus cuerpos y sus territorios en una visión única de la vida que siembra esperanza, o los YASunidos que resignifican la lucha colectiva por el Buen Vivir y persisten en la búsqueda y construcción de alternativas al neocolonialismo que pretende continuar con el despojo del *Abya Yala* y de los pueblos cuyas venas fueron abiertas hace más de cinco siglos.

Pese a la criminalización y persecución de los opositores al régimen, la resistencia anticapitalista persiste con nuevas formas de organización y expresión. Desde esta perspectiva se mantiene el protagonismo de las organizaciones indígenas nacionales (Conaie), regionales (Ecuarunari y Confeniae) y las experiencias locales (pueblo de Sarayaku); mientras que desde el mestizaje y el fortalecimiento de los movimientos sociales (defensores de derechos humanos y derechos de la naturaleza), emergen nuevas visiones del Buen Vivir y de la propia resistencia, como las de YASunidos, Intag y *Kimsacocha*. Estos procesos verifican la existencia del Buen Vivir construido desde abajo, en lo territorial, con la concreción de sistemas de gobierno autónomos y procesos autogestionados que se mantienen a través de prácticas comunitarias como las *minkas,* y que practican las soberanías (alimentaria, territorial, corporal, etcétera) y crean propuestas alternativas para hacer posible el *sumak kawsay* más allá de los discursos revolucionarios de arriba y alejados de la realidad local.



Ayllu ~ La comunidad

Somos parte de todo y del todo.
Habitamos el mundo guiados por el cosmos y sus estrellas.
Seguimos los ciclos de la naturaleza y vivimos gracias al latido del corazón.

Cuando conectamos con todo, escuchamos la voz de la Tierra y el eco de nuestra esencia.

Capítulo 5. Conclusiones y epílogo

Los análisis realizados a lo largo de este estudio permiten concluir que existen importantes problemas para traducir el *sumak kawsay* en una propuesta transformadora, pese a los intentos por incorporar nuevas aportaciones teóricas y propuestas prácticas, tanto en clave indigenista como desde la crítica al desarrollo. Del mismo modo, el estudio de caso llevado a cabo ha permitido constatar los problemas surgidos a la hora de vincular las preocupaciones del Buen Vivir con la construcción de políticas posneoliberales en Ecuador. En este sentido, aunque el concepto se ha insertado en los debates sobre el desarrollo, queda mucho por construir para darle viabilidad como alternativa.

Asimismo, se puede corroborar que una de las principales dificultades para traducir el Buen Vivir en una alternativa que contribuya a resolver los problemas derivados del desarrollo convencional, es la persistencia de marcos interpretativos lejanos a la alteridad epistémica que sustentan las propuestas originarias del Buen Vivir, en tanto algunas conceptualizaciones realizadas se basan en el pensamiento positivista occidental al que se interpela, lo cual limita la comprensión de su contenido decolonial y paradigmático.

Desde esta perspectiva, se entiende la confusión entre los planteamientos del Buen Vivir y los del vivir mejor occidental, así como la emergencia de interpretaciones que no solo conviven con el desarrollo convencional, sino que profundiza las bases extractivistas y economicistas que lo sustentan y a las cuales el *sumak kawsay* en su versión indígena y posdesarrollista cuestiona, como es el caso del modelo neodesarrollista del gobierno ecuatoriano.

Lo anterior se evidencia en las contradicciones encontradas en el caso de Ecuador, entre los Planes de Desarrollo y buena parte de los postulados del Buen Vivir, en la medida en que se alinean básicamente con un enfoque muy concreto, como es el del socialismo del siglo XXI o socialismo del Buen Vivir. Ello, más allá de las controversias conceptuales, se observa en la puesta en marcha de dichos planes, lo que ha desencadenado distintos tipos de conflictos con sectores sociales contrarios al modelo de desarrollo que se desea implantar y en especial, hacia algunas de sus principales manifestaciones, como es el neoextractivismo.

De esta conclusión general se derivan una serie de reflexiones que surgen al hilo de la hipótesis que ha sido corroborada y que a continuación se exponen siguiendo los objetivos planteados en la presentación de esta investigación.

5.1 Existe una episteme propia de los pueblos originarios de los Andes y de la Amazonia que fundamenta el Buen Vivir, la cual es esencial para comprender sus contenidos paradigmáticos y su alcance decolonial, en tanto propuesta que reivindica la existencia y la viabilidad de modos de vida diferenciados y alternativos al occidental.

5.1.1 Esta cosmovisión contiene un saber espiritual, emocional, científico y tecnológico, que subyace en la mirada particular del mundo expresada en la noción indígena del Buen Vivir. Se trata de un pensamiento relacional (holístico), cuyos principios éticos sustentan unos conocimientos cercanos a las nuevas ciencias (cuánticas y posmateriales), que apenas la ciencia formal de Occidente empieza a reconocer como válidos.

Dicho saber incluye aspectos esenciales que han sido excluidos de la ciencia "oficial", como la importancia de la espiritualidad y de las emociones en la constitución del ser humano y de su capacidad de relacionarse con sus congéneres y con su entorno natural. Desde esta perspectiva, la epistemología ancestral andino amazónica corresponde a una visión sistémica y compleja

frente al pensamiento positivista occidental que reduce la comprensión del mundo a lo material, lo mental y lo científico racional. Se trata de una episteme que, grosso modo, se caracteriza por su carácter de relacionalidad o de vincularidad, donde todo está relacionado con todo y nada existe de forma independiente, lo que explica el énfasis por el cuidado de las acciones humanas por sus efectos en los distintos planos de la existencia.

Además se sustenta en la dualidad complementaria, en donde todo tiene su opuesto para existir, y considera una tercera opción (pensamiento tripartito o tercero incluido), lo que permite la mediación, el encuentro, la incertidumbre e incluso la contradicción, dando lugar a una visión que facilita la construcción de consensos, la búsqueda del equilibrio, la inclusión del otro y la consecución de la unidad en la diversidad que propugnan los indígenas como su estrategia esencial de organización política.

5.1.2 Existen aspectos diferenciadores de la epistemología andina respecto a la occidental, que sustentan el paradigma del *sumak kawsay*, como otra comprensión del espacio tiempo, de la naturaleza y del ser humano considerado parte de un todo y no como el centro de la vida.

Este pensamiento tiene una visión de unidad en el espacio tiempo (*pacha*), con una perspectiva cíclica, cósmica y natural que sustenta la permanente relación del ser humano con los ritmos naturales; con una noción del aquí y del ahora, desde la cual cobra importancia la vida cotidiana como expresión del ser estando, que permite vivir en conciencia todas las acciones humanas (personales y colectivas). El conocimiento y la ciencia se basan en la experiencia cotidiana, de manera que teoría y práctica son inseparables y se establece una ética que rige y se manifiesta en todas las relaciones del ser humano.

Desde esta perspectiva, es una episteme que se aleja del enfoque lineal del modelo occidental que busca el progreso en un futuro incierto, en detrimento de la certeza del disfrute del aquí y ahora; además, implica la crítica a conceptos que no se pueden comprender desde este enfoque, como el del desarrollo. Asimismo, plantea otra centralidad del enfoque del mundo, pues el ser humano es considerado parte de un todo multidimensional (naturaleza, cosmos, universo), de manera que no existe una visión antropocéntrica, pues en el centro se ubica la vida y se asume su carácter de sacralidad, que se expresa en el *pachamamismo*.

5.1.3 El pensamiento milenario y civilizatorio que está en la base de la noción del Buen Vivir ha sido invisibilizado en el relato oficial y desvalorizado por el mundo científico occidental positivista, desde una visión colonial que desconoce la validez de otras epistemes, como los conocimientos indígenas que históricamente han sido omitidos.

La desvalorización de los otros conocimientos, en este caso indígenas, se inicia con la construcción del mito de la Conquista y la supuesta dominación del otro (indio y negros, desalmados e ignorantes), por parte de un sector del mundo occidental que aún considera a su pensamiento como único y prevalente respecto a los demás saberes. Así, desde un enfoque eurocentrista y colonial, se construye un relato de la historia que invisibiliza la resistencia a la colonización, la dominación y el expolio de pueblos y territorios; de la misma manera que se continúa omitiendo el genocidio y el epistemicidio sobre el cual se construye un sistema-mundo excluyente e injusto.

Desde esta perspectiva, los sectores mayoritarios del mundo científico occidental cuestionan la validez de dichos conocimientos, al considerarlos invenciones o idealizaciones de la cosmovisión y el chamanismo indígena, de modo que dificultan la visibilización y la comprensión de propuestas como las del Buen Vivir. A pesar de la existencia de relatos y prácticas ancestrales de

los *amautas* originarios (sabios indígenas), de obras monumentales de ingeniería y arquitectura (por ejemplo, las ciudades sagradas de Machu Picchu y Caral) y de avances en aspectos como la medicina, la geodesia, la astrología, la ecología, etc., Aún se desconocen la mayoría de estos conocimientos que fundamentan las propuestas indígenas del Buen Vivir.

5.1.4 Más allá de la construcción del mito de la Conquista (o la doctrina de la Conquista), existe una resistencia a la dominación colonial, la cual persiste en la búsqueda de alternativas emancipatorias frente a la imposición de modelos ajenos y en cuyo contexto se ubica la propuesta del Buen Vivir. Desde el inicio de la invasión del *Abya Yala* (América) se establece una resistencia indígena que, en algunos lugares, no solo se ha mantenido hasta la actualidad, sino que se ha ampliado a otros sectores de la sociedad mestiza y ha nutrido las construcciones del pensamiento crítico y de los movimientos sociales latinoamericanos.

Bajo esta perspectiva, las independencias de Latinoamérica y la creación de los Estados Nacionales no necesariamente significan la emancipación de los pueblos indígenas campesinos, afrodescendientes y mestizos, ni la ruptura con el proyecto colonial; por el contrario, derivan en la continuidad del despojo y la invisibilización de la resistencia. Los Estados Nacionales se construyen sobre modelos excluyentes de las diversas nacionalidades, pueblos indígenas y otras identidades, manteniendo el despojo de recursos naturales bajo la denominación de exportación de materias primas como la base de las economías y de la búsqueda del anhelado progreso en la región. Durante los más de tres siglos de vida republicana se ha tratado de incorporar a los pueblos indígenas y sus territorios en los procesos uninacionales, asimilándolos o integrándolos mediante el despojo de sus identidades y riquezas naturales; mientras siguen siendo considerados un obstáculo para el desarrollo, por su persistencia en la defensa de la naturaleza y de sus modos de vida diferenciados.

La llamada “cuestión indígena” sigue aún irresuelta, y ello se evidencia en la continuidad de la lucha de los pueblos y nacionalidades indígenas por el reconocimiento de su carácter plurinacional, de sus modos y sistemas de gobierno propios; así como la defensa de la Tierra (*Pachamama*), territorios y culturas. En este contexto, se ubica la resistencia indígena a la colonialidad que se construye con la participación de distintos sectores de la población y se consolida a partir del siglo XX con la emergencia de nuevos discursos, que dan origen al pensamiento crítico latinoamericano y sus propuestas emancipatorias y decoloniales.

5.1.5 La idea del Buen Vivir proviene inicialmente de los mundos indígenas andino y amazónico, posteriormente se visibiliza a través de los procesos de resistencia de Ecuador y Bolivia, ante la persistencia de los problemas derivados de los modelos de desarrollo impulsados por los Estados Nacionales y como rechazo a las políticas neoliberales aplicadas en la región. Sin embargo, el Buen Vivir es una filosofía de vida que también existe en los demás países de la región Andina, como Colombia, Perú y Venezuela; pervive en las luchas de otros pueblos del *Abya Yala* y emerge como resistencia a la colonización, por ejemplo, con los zapatistas en Centroamérica; los mapuches, en Suramérica, o las primeras naciones de Norteamérica.

En este contexto, la conmemoración del quinto centenario de la resistencia (1992) es vital para la emergencia del movimiento indígena continental y la construcción de alianzas con otros actores y movimientos sociales, lo que permite la sistematización de las propuestas emancipatorias. Así, en la década de 1990 el movimiento indígena y sus diversas luchas se tornan en referentes de la resistencia a la globalización y la asimilación cultural, con procesos antineoliberales relevantes a escala mundial, como el del movimiento zapatista en Chiapas (1994) y de las protestas indígenas en Bolivia y Ecuador; además de la construcción de los Planes de

Vida en Colombia. De esta manera se consolidan distintas propuestas en línea con la visibilización del Buen Vivir como propuesta alternativa al desarrollo.

Desde entonces el movimiento indígena, a través de sus organizaciones y dirigencia representativa, empieza una nueva fase de la resistencia a la globalización neoliberal y contra el despojo de territorios, riquezas y recursos naturales, con la visibilización de propuestas como la del Buen Vivir. En este sentido es relevante el levantamiento de las comunidades nativas de la Amazonia peruana que, en 2009, deriva en su visibilización como actores políticos y sociales de la sociedad nacional, e inciden en la construcción de propuestas de Vida Plena que se incorporan en el discurso de los pueblos amazónicos, posicionándolos en escenarios globales como las cumbres de Cambio Climático.

5.2.5 Desde las anteriores consideraciones, cabe afirmar que el Buen Vivir constituye inicialmente una formulación de la intelectualidad del movimiento indígena suramericano, que se asienta en el pensamiento ancestral y milenario de los pueblos originarios de los Andes y de la Amazonia. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas no pueden considerarse como puros y ajenos a los mestizajes que han permitido su formulación como propuesta vigente para el mundo actual.

En consecuencia, la construcción del Buen Vivir como propuesta decolonial ha sido posible no solo por la participación de la intelectualidad indígena, sino también con los aportes del pensamiento crítico latinoamericano; en especial, de los teólogos de la liberación comprometidos con la reconstrucción o la preservación de los saberes ancestrales, como vía para la emancipación de los pueblos históricamente oprimidos.

A partir de ahí, el movimiento indígena en alianza con otros sectores sociales (ecologistas, académicos, feministas, etcétera) ha logrado recuperar y posicionar el Buen Vivir (Vida Plena), como propuesta capaz de incorporarse a las constituciones de los Estados de Bolivia y Ecuador, erigiéndose durante la última década en un importante referente en los debates sobre las alternativas posneoliberales en Suramérica.

5.2 Existen limitaciones en la traducción, sistematización y concreción de la propuesta indígena del Buen Vivir, que afectan su capacidad de consolidarse como una alternativa decolonial y poscapitalista.

5.2.1 Aunque los términos *sumak kawsay-suma qamaña* se han traducido como Buen Vivir-Vivir Bien, lo más acertado es hablar de Vida Plena, por ser el significado más cercano al pensamiento ancestral, en tanto permite una mejor comprensión del contenido paradigmático de estas palabras que expresan otra forma de vida en plenitud, en el aquí y el ahora, y no solo como una búsqueda o ideal al que llegar. Además, esta traducción para los idiomas *kichwa y aymara* como Buen Vivir-Vivir Bien, puede generar confusión con las ideas de la buena vida o del vivir mejor occidental.

En este sentido cobra relevancia el énfasis de los autores que insisten en la necesidad de precisar el significado de las palabras y su real sentido propositivo y decolonial. Así, la definición de Vida Plena da cuenta de los contenidos esenciales de la propuesta indígena, referida a una filosofía que busca la armonía y el equilibrio en todos los aspectos de la vida humana y natural; y que, en oposición ante la asimilación, cuestiona la construcción occidental de la modernidad representada en la idea del progreso y el desarrollo como único modelo a seguir.

Por ello ha de tenerse en cuenta que más allá de las traducciones e interpretaciones del *sumak kawsay, suma qamaña o ñande reko,* esta filosofía pervive en el modo de vida de diferentes

pueblos originarios del *Abya Yala,* amenazados por la expansión del modelo hegemónico y por cuya preservación continúan diversas resistencias a la colonización, la asimilación y la homogeneización.

5.2.2 En su versión original, surgida desde el mundo indígena, el Buen Vivir cuestiona la idea del progreso, en la medida en que constituye una propuesta emancipatoria de la resistencia frente a los modelos de desarrollo convencional y, a la vez, representa una lucha por mantener las formas de vida diferenciadas respecto a la sociedad mayoritaria y la economía de mercado.

De esta manera el Buen Vivir (Vida Plena) constituye una propuesta que interpela a la modernidad homogeneizante de Occidente y, en especial, cuestiona el desarrollo como única forma de vida para conseguir un bienestar incierto (en un futuro que no existe desde el enfoque de temporalidad no productivista) y que se basa en relaciones de dominación de la naturaleza y del saqueo de sus bienes (mal llamados recursos naturales), incluidos los humanos. Bajo esta perspectiva, la Vida Plena constituye una alternativa que reivindica la existencia de otras formas de vivir en armonía con la naturaleza, en comunidad y con sistemas productivos sostenibles y fuera de la economía de mercado (o en transición), como las propuestas locales de las comunidades indígenas, campesinas, afrodescendientes y mestizas; y, por ejemplo, las ecoaldeas.

5.2.3 El Buen Vivir (Vida Plena) y la noción de desarrollo se plantean como incompatibles, en la medida en que se sustentan en epistemes diferenciadas y modelos opuestos, en contradicción e incluso en lucha por la pervivencia (en el caso de los indígenas) y la prevalencia (para los occidentales).

Aunque en algunos análisis se mezclan las nociones de desarrollo y el Buen Vivir, e incluso conviven en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, lo cierto es que el *sumak kawsay-suma qamaña* emerge como crítica y alternativa al desarrollo. Por ello cobra relevancia la necesidad de diferenciar las epistemes que sustentan ambas formulaciones (desarrollo y Buen Vivir), de modo que se acepte la existencia de enfoques en los que no existe el concepto de desarrollo, que son igualmente válidos, como en el pensamiento indígena. De esta manera se podrán comprender y profundizar los contenidos del Buen Vivir (Vida Plena), como episteme emancipadora y referente para construir alternativas que superen los marcos teóricos de referencia que sustentan el modelo actual.

En este contexto, la Vida Plena (Buen Vivir) plantea reformulaciones conceptuales y filosóficas en aspectos esenciales como la ubicación del ser humano como parte del todo (natural, cósmico, etcétera) y las múltiples relaciones que establece y de las cuales es responsable (sociales, comunitarias, energéticas, etcétera).

5.2.4 Las aproximaciones indígenas a la Vida Plena (Buen Vivir) contienen una serie de claves conceptuales, que han sido identificadas a lo largo de esta tesis, y que constituyen ejes articuladores de las propuestas y las acciones planteadas desde este paradigma. Así, la centralidad de la vida, el comunitarismo, las relaciones armónicas con la naturaleza, el territorio, la plurinacionalidad y la interculturalidad, son fundamentales para la construcción de alternativas de Buen Vivir.

Algunos postulados esenciales de la propuesta indígena son la defensa de la vida y la lucha contra su mercantilización, de manera que cualquier alternativa basada en el extractivismo es contraria a la misma. Desde esta perspectiva, la Vida Plena solo es posible con relaciones armónicas entre el ser humano con la comunidad social, natural, espiritual y cósmica, lo que exige la revisión de los referentes epistémicos occidentales que limitan la comprensión de la

existencia de multiversos o pluriversos; aunque la física y la mecánica cuántica aporta nuevas bases para la formulación de propuestas más afines con los postulados del *sumak kawsay.*

Desde la centralidad de la vida, el Buen Vivir indígena plantea la necesidad de remover los referentes con los que se ha construido el actual sistema-mundo, que da prioridad a la economía por encima de las personas y que enajena al ser humano de su pertenencia a la naturaleza. Bajo este enfoque, el cuidado de la vida se ubica en el centro de las preocupaciones de la existencia, y la comunidad se plantea como el espacio esencial de la convivencia armónica y equilibrada con el entorno social y natural, teniendo como referencia el territorio y la tierra como los lugares de ejercicio de la plenitud de la vida.

En este sentido, para la construcción de alternativas es necesario profundizar en los planteamientos sobre la construcción de Estados Plurinacionales, incluyentes e interculturales que acojan distintas formulaciones y prácticas de la Vida Plena.

5.3 El Buen Vivir se ha insertado en los debates sobre el desarrollo, tanto desde la crítica al mismo como desde la elaboración de propuestas alternativas, derivando en reinterpretaciones y construcciones conceptuales de distintas corrientes que pretenden superar el modelo neoliberal y los problemas derivados del desarrollo convencional.

5.3.1 El Buen Vivir se visibiliza entre 2008 y 2009, a partir de su inclusión en las constituciones políticas de Bolivia y Ecuador, y emerge en el contexto de la crisis financiera y económica mundial (2008), lo que contribuye a su posicionamiento en los debates sobre el desarrollo, como una propuesta alternativa para responder a los retos derivados de las múltiples crisis del sistema (ambiental, energética, ecológica, climática, demográfica, etcétera).

En este contexto han surgido diversos análisis sobre el carácter alternativo de la propuesta indígena para superar el modelo neoliberal y atender problemas aún no resueltos por el desarrollo convencional, como la desigualdad, la pobreza y los impactos negativos de la actividad humana sobre la naturaleza, que se expresan en la deforestación, la contaminación, el calentamiento global y el cambio climático, entre otros. Desde esta perspectiva, la difusión de los contenidos críticos del Buen Vivir frente al desarrollo como modelo hegemónico y su carácter diferenciado y alternativo enlaza con la posterior contribución de académicos e intelectuales que, desde otras visiones del pensamiento crítico, han aportado a su visibilización y construcción como propuesta alternativa al desarrollo convencional.

Así, la propuesta indígena confluye con algunos de los planteamientos del pensamiento crítico occidental que también cuestiona los efectos negativos del desarrollo (maldesarrollo), como un modelo que desde sus orígenes ha mostrado limitaciones en cuanto a su formulación; enlazando, por ejemplo, con diversas corrientes como el ecofeminismo, la ecología profunda o el ecologismo, entre otras, que coinciden en los postulados del Buen Vivir (Vida Plena) como referente para la construcción de alternativas.

5.3.2 En la reivindicación del Buen Vivir en los debates sobre el desarrollo han surgido diversas corrientes interpretativas que parten de los postulados indígenas y los mantienen en mayor o menor medida, como el indianismo o el indigenismo, o que se interesan por conocerlos, como el posdesarrollo y posiciones cercanas.

Los indianistas e indigenistas reconocen el origen indígena del *sumak kawsay-suma qamaña* y se basan en la episteme ancestral andina para su formulación, de manera que reivindican la otredad epistemológica de otros saberes −en este caso, de los pueblos y nacionalidades indígenas−, así como en la necesidad de construir una interculturalidad y plurinacionalidad que permita el

diálogo igualitario entre diversas culturas, para hacer viable la formulación de nuevos paradigmas civilizatorios.

En términos teórico-prácticos, coinciden con los enfoques cosmo, agro y biocéntricos, que subyacen en los planteamientos del Buen Vivir (Vida Plena), como el respeto a la Madre Tierra (*Pachamama*) y en el carácter comunitario de la organización sociopolítica y productiva. Por ello aceptan y respetan los aspectos espirituales y animistas del pensamiento andino amazónico, y proponen la exploración de alternativas económicas comunitarias basadas en la reciprocidad, la redistribución, el intercambio y la autosuficiencia, con sistemas de producción solidarios, equitativos y sostenibles.

5.3.3 Por otro lado, el Buen Vivir se posiciona también como propuesta cercana al posdesarrollo, que coincide con la idea de superar el desarrollo y reconoce la validez de otros saberes. En este ámbito se encuentran autores que se esfuerzan por incorporar otros planteamientos epistemológicos para la construcción de propuestas que no traicionen los postulados del *sumak kawsay* indígena. Desde esta perspectiva, apuestan por la construcción de distintos buenos vivires-convivires, que permitan superar las limitaciones del desarrollo convencional y se adapten a las diversas realidades locales y territoriales. El Buen Vivir se convierte en un espacio de confluencia de las críticas al desarrollo y la búsqueda de alternativas para su superación, tanto desde el mundo indígena, como desde la academia y el activismo del pensamiento crítico.

Además existen otras tendencias cercanas al posdesarrollo, que proponen la reformulación del desarrollo, pero se identifican con las críticas a sus efectos negativos y a sus limitaciones para resolver los problemas. Se trata de propuestas y debates en los que el Buen Vivir se inserta como una alternativa en construcción que permite recuperar los aspectos positivos del humanismo, retomando principios éticos como la relación armónica con la naturaleza, la redefinición de conceptos como los de calidad de vida, pobreza y felicidad, entre otros; así como con propuestas en torno a la disminución de la centralidad de la economía en los modelos de desarrollo.

5.3.4 La noción de Buen Vivir ha sido asimismo incorporada al discurso neodesarrollista que subyace en los Planes de Desarrollo de Bolivia y Ecuador, y que se expresa desde formulaciones como socialismo del *sumak kawsay* o socialismo del siglo XXI.

La emergencia y difusión de esta interpretación enlaza con la consideración constitucional del Buen Vivir en los mencionados países, y con la posterior elaboración de planes de desarrollo supuestamente inspirados en dicha idea. En este contexto, el Buen Vivir es reivindicado desde propuestas de corte neodesarrollista, a partir de su utilización por los gobiernos de Bolivia y Ecuador, al ser conceptualizado como "socialismo del siglo XXI", "biosocialismo republicano" o "socialismo comunitario". Sin embargo, esta corriente, más que una variante del *sumak kawsay* y del *suma qamaña*, corresponde en realidad a una reinterpretación conceptual y a una aplicación política de los denominados gobiernos progresistas que, en su característico pragmatismo, incorporan en sus discursos términos de la propuesta indígena, desvirtuando su contenido y usándolos para justificar modelos desarrollistas y neoextractivistas contrarios a los postulados y a la ética de respeto a la naturaleza de la Vida Plena.

5.3.5 Es difícil establecer los límites entre las distintas interpretaciones del Buen Vivir, lo que genera confusión en los planteamientos y da pie a una errónea identificación de corrientes que, por un lado, distorsionan la propuesta indígena y, por otro, oscurecen los debates sobre el desarrollo y las alternativas al mismo, dificultando la discusión sobre estas cuestiones.

En la búsqueda de alternativas posneoliberales, y como resultado de la visibilización del Buen Vivir en tanto propuesta emancipatoria, han surgido interpretaciones que acogen el concepto, pero lo desvirtúan. Y ello no solo por la ausencia de nuevos referentes epistémicos para su análisis, sino también por la ideologización con la cual se construyen postulados, como los del socialismo el *sumak kawsay* o los cercanos a la buena vida occidental. En este sentido se entienden los laberintos en los que han derivado los análisis sobre el Buen Vivir, así como las divisiones existentes al respecto en el pensamiento crítico.

5.3.6 Si bien el Buen Vivir se ha insertado en los debates sobre el desarrollo como nuevo referente civilizatorio, existe distancia entre sus raíces ancestrales, las experiencias prácticas y las interpretaciones del pensamiento crítico, la academia y la política. Esto se evidencia en las limitaciones existentes para abordar e incorporar aspectos esenciales como la espiritualidad, la plurinacionalidad y la autodeterminación, fundamentales para el nuevo paradigma.

En la mayoría de interpretaciones del Buen Vivir se carece de referencias a la espiritualidad o la visión holística, desconociendo la importancia de estos planteamientos del mundo ancestral que reivindica la existencia del ser humano en distintos planos (mundos) y la necesidad de recuperar las prácticas de vida integral (emocional, sentimental) para llegar a la plenitud. En parte, esto obedece a la ausencia de una descolonización epistemológica y a la persistencia de las censuras de la ciencia oficial.

Por otro lado, pese a la existencia de movimientos sociales que pugnan por la construcción de un nuevo paradigma, las experiencias prácticas relacionadas con la búsqueda de alternativas y de salidas al capitalismo neoliberal –como las ciudades en Transición o el decrecimiento en Europa, o la expansión de las ecoaldeas en el *Abya Yala* (América)– encuentran también dificultades para incorporar algunos de los aspectos mencionados a la hora de plantear y construir distintas formas de Vida Plena.

5.4 En el caso ecuatoriano conviven las propuestas del Buen Vivir ancestral y las aproximaciones al mismo como alternativa al desarrollo, con la reinterpretación política e ideológica del gobierno, en un proceso conflictivo y contradictorio que limita la construcción y viabilidad de un verdadero cambio emancipatorio.

5.4.1 Con la Constitución de 2008 se dan significativos pasos para la construcción de otro modelo para el país, como la inclusión en la misma del Buen Vivir y el reconocimiento de los derechos de la naturaleza. Sin embargo, ello no logra resolver la dicotomía entre los nuevos preceptos sociales y ambientales con el Régimen del Desarrollo, al que se terminan subordinándose los avances constitucionales.

En efecto, la inclusión de los mencionados preceptos no es suficiente para generar la transición, anunciada por la Revolución Ciudadana, hacia un modelo que fuera más allá del desarrollo convencional. Por el contrario, desde la práctica gubernamental se profundiza el desarrollismo con nuevas modalidades de extractivismo y despojo de los recursos naturales, en las que el Estado cobra protagonismo, desplazando a las empresas como el referente del capitalismo al cual cuestionar e impugnar.

Pese al anuncio de la refundación del Estado y la puesta en marcha de un modelo posneoliberal en el país y en la región, aún prevalecen los intereses políticos y económicos que tienen la capacidad de absorber las propuestas transformadoras, como la del Buen Vivir, adaptándolas a la conveniencia del capital y del poder mediante reformas institucionales y normativas que cooptan los discursos para ocultar o justificar la continuidad de prácticas extractivistas y

neodesarrollistas, que no solo frustran los procesos revolucionarios impulsados por los movimientos sociales, sino que los criminalizan e intenta deslegitimarlos.

Bajo esta perspectiva se puede corroborar la existencia de limitaciones para desarrollar más ampliamente los conceptos fundamentales para construir y dar viabilidad al Buen Vivir (Vida Plena). Es el caso de la plurinacionalidad, que sustenta los preceptos de la unidad en la diversidad y que promueven, en su lucha histórica los pueblos indígenas, desde la resistencia junto con otros movimientos sociales.

5.4.2 Se ha podido constatar la apropiación del discurso de los movimientos sociales, respecto a la crítica al modelo neoliberal y de las propuestas emancipatorias del *sumak kawsay*, por parte del gobierno ecuatoriano que construye una versión del socialismo del Buen Vivir oficial, alejada de los principios ancestrales indígenas y de las críticas al desarrollo del ecologismo y el ecofeminismo. Además, dicho discurso se utiliza para legitimar actividades contrarias a sus postulados, como las relacionadas con las políticas neoextractivistas y neodesarrollistas.

Pese a que el gobierno de la Revolución Ciudadana reconoce el origen ancestral del *sumak kawsay*, reinterpreta su contenido en una versión oficial denominada el "socialismo del Buen Vivir" y acoge planteamientos de la intelectualidad afín al régimen, como la del biosocialismo republicano, adaptándolo a sus necesidades funcionales. Con el pragmatismo característico de los gobiernos progresistas, se elabora un discurso confuso y distorsionado del Buen Vivir para legitimar el extractivismo, que se aleja de los principios éticos del paradigma ancestral del *sumak kawsay,* a la vez que genera conflictos con sectores sociales diversos, como los pueblos y nacionalidades indígenas, ecologistas, estudiantes, feministas y esferas críticas de la academia.

Se maneja así una retórica discursiva confusa y se utilizan los medios del poder para crear debates y polarizar posiciones, incluso en los mismos sectores del pensamiento crítico, mientras se pierde el enfoque de los problemas que persisten con la continuación y la profundización del modelo extractivista capitalista, que inicialmente se pretendía superar.

5.4.3 Se ha podido mostrar asimismo la existencia de una articulación del país con las políticas impulsadas desde el nuevo regionalismo, las cuales han determinado el rumbo de la planificación, incidiendo en la definición del modelo de desarrollo y del ordenamiento de su territorio, más allá de las alianzas que se construyen para hacer posible el gobierno de la Revolución Ciudadana.

Con los gobiernos progresistas se instala un nuevo regionalismo, basado en un discurso contrahegemónico y posneoliberal, con el cual se justifica el establecimiento de acuerdos para la integración de la región en el mercado mundial, fortaleciendo el papel de exportador de materias primas de los países y definiendo un nuevo modelo desarrollista mediante del consenso de las *commodities*. En este contexto se entiende la convivencia entre los gobiernos en la Unasur, con independencia de su filiación política, y el consenso en torno a la implementación de la Iirsa como el referente del neodesarrollismo extractivista de la región.

Desde esta perspectiva, el Buen Vivir pierde relevancia respecto a los intereses por la integración regional pensada para facilitar el acceso a los mercados a los recursos naturales de los Andes y la Amazonia (agua, minerales, hidrocarburos, biodiversidad, etcétera). Con las metodologías de planificación acordadas para tal fin, se "ordena" el territorio para el capitalismo,sin tener en cuenta otras lógicas de carácter local o comunitario, mientras el debate sobre el modelo de desarrollo no solo queda invisibilizado, sino que se subordina a la apuesta neodesarrollista regional.

5.4.4 Por todo lo anterior, se puede afirmar que la transición, entendida como el paso del modelo neoliberal a otro alternativo basado en el Buen Vivir, no se ha llegado a concretar. Por el contrario, se han profundizado las reformas que favorecen la economía de mercado, a los empresarios y al capital en general, consolidando el modelo primario exportador y modernizando el esquema de concentración de los medios de producción, además de fortalecer los mecanismos de despojo para la acumulación (por desposesión). Al mismo tiempo se han consolidado los grupos económicos, los hacendados y las empresas transnacionales (ETN) y se ha facilitado el ingreso del capital extranjero, en especial el chino y de los países de las BRICS, con inversión en codiciados "sectores estratégicos" para la economía global, como son denominados los recursos naturales del país.

En este sentido, el gobierno de la Revolución Ciudadana no ha logrado construir un modelo alternativo para superar el neoliberalismo. Por el contrario, el discurso posneoliberal del "socialismo del Buen Vivir" ha ocultado la profundización de políticas y medidas que favorecen la aplicación de un modelo neoextractivista y neodesarrollista, afín a los intereses del capital y que otorga un nuevo papel central al Estado en la economía de mercado.

Tampoco se ha avanzado en la identificación y la construcción de experiencias de Vida Plena comunitaria, en especial en la búsqueda de alternativas económicas para la transición. Lejos de resolverse los conflictos derivados de la acumulación capitalista impulsada por el neoliberalismo, se han profundizado las diferencias con los movimientos sociales, al tiempo que se agudizan los mecanismos de despojo, criminalización y persecución a las comunidades que defienden el Buen Vivir como alternativa poscapitalista. En este sentido se ha podido constatar que no existen diferencias fundamentales en algunos aspectos de las políticas neodesarrollistas aplicadas por los gobiernos de la región, sean estas de corte neoliberal o de orientación progresista.

5.4.5 Pese al fracaso en la inserción del Buen Vivir en la política gubernamental, se ha podido observar la continuidad de la resistencia al neodesarrollismo y el neoextractivismo, con la aparición de nuevas formas y expresiones que luchan por mantener la vida alternativa que existe y se construye en espacios locales. En ese sentido se constata la persistencia por recuperar espacios incautados por el gobierno, por hacer visible la pervivencia del pensamiento crítico, por defender los modos de vida diferenciados y por rescatar el Buen Vivir y los postulados revolucionarios de un discurso oficial que no solo los desvirtúa, sino que los deslegitima como opciones viables para una sociedad ecuatoriana decepcionada por los fracasos de la Revolución Ciudadana.

Intag, Kimsacocha, Sarayaku y Yasuní, como estudios de caso analizados, evocan e ilustran la continuidad de la resistencia contra la absorción por parte de un modelo desarrollista que mantiene el enfoque devastador respecto a la naturaleza, con la vieja idea del saqueo de sus riquezas y cuyo fin es la generación de riqueza material, en detrimento de los modos de vida comunitarios de subsistencia que, pese a ser igualmente válidos, son negados como viables por un mundo cada vez más consumista, homogeneizador, individualista y desigual.

Así, pese a las crecientes estrategias de despojo, de criminalización, persecución y exclusión, se ha continuado trabajando en propuestas prácticas en claves cercanas al *sumak kawsay,* que ahora se ven enfrentadas al Buen Vivir oficial que no logra cumplir con los postulados de redistribución y justicia social y ambiental. Las resistencias locales, urbanas y rurales, demuestran que la Vida Plena existe no solo como una utopía, sino como una propuesta concreta de personas y comunidades que apuestan por recuperar la vía emancipatoria y por hacer visibles otros modos de vida más naturales y armónicos. En este sentido, se han identificado distintos tipos de

resistencias, que defienden el Buen Vivir (Vida Plena) no solo de los embates del neodesarrollismo, sino del escepticismo de los ecuatorianos decepcionados de la frustrada Revolución Ciudadana, que se apropia de los discursos emancipatorios.

5.5 Conclusión general

Teniendo en cuenta todo lo anterior, se podría considerar que la hipótesis que se exponía al comienzo de este trabajo ha quedado suficientemente contrastada, y que pese a la inserción de la noción de Buen Vivir en los debates y las propuestas en torno al desarrollo, existen importantes problemas y limitaciones para que el *sumak kawsay* indígena pueda traducirse en una propuesta transformadora. En el caso ecuatoriano, estudiado específicamente en esta tesis, se ha podido constatar que la planificación del desarrollo puesta en marcha presenta contradicciones importantes con buena parte de los postulados del Buen Vivir, alineándose con un enfoque muy concreto como es el representado por el socialismo del siglo XXI o socialismo del Buen Vivir, de fuerte inspiración neodesarrollista. Todos estos problemas, más allá de las controversias conceptuales, se observan asimismo en la puesta de planes y políticas que han desencadenado distintos tipos de conflictos (sociales, ambientales, culturales, etcétera) con sectores y poblaciones contrarios al modelo que se desea implantar y especialmente hacia algunas de sus principales manifestaciones, como el extractivismo.

Epílogo

Queda mucho por construir para hacer viable la Vida Plena, como paradigma alternativo al desarrollo convencional. Para empezar, es necesario superar conceptos y teorías de siglos pasados que continúan rigiendo en pleno siglo XXI y que limitan la capacidad de construir alternativas posmodernas y poscapitalistas, para generar cambios en las estructuras globales que sostienen el actual sistema-mundo.

En segundo término, es necesario reconocer la existencia de realidades y retos comunes para mundos en aparente contradicción, como el indígena y el occidental moderno, de manera que se puedan construir propuestas conjuntas.

En el caso del mundo indígena campesino y mestizo en resistencia –que no solo se encuentra en el *Abya Yala,* si se extiende la definición de originarios a los pueblos de la tierra, propios del lugar que habitan – , existe la imperiosa necesidad de superar las distancias entre los discursos emancipatorios de las dirigencias y las organizaciones de representación, ante la realidad de las comunidades que enfrentan las dinámicas de saqueo y devastación de sus territorios y culturas. Es urgente encontrar vías para mantener sus modos de vida y que se continúe profundizando en la sistematización de los conocimientos que sustentan las propuestas del Buen Vivir.

Por su parte, el mundo occidental urbano, moderno y crítico, ha de permitirse superar las censuras que impiden reconocer los planteamientos de otras epistemes distintas a la racionalidad positivista, para construir las alternativas que permitan la recuperación de un modo de vida más armónico con la naturaleza y con la propia esencia del ser humano.

No se trata de ser o no ser indígena, ni de ubicarse en el campo y no en la ciudad, de idealizar una realidad y renegar de otra, sino de comprender la totalidad de las relaciones que conforman un mundo cada vez más globalizado y cuyos avances, problemas, limitaciones y retos se extienden a todos los rincones del planeta. Por ejemplo, de la resistencia indígena se pueden tomar las claves que contribuyen a construir respuestas para la restauración de los principios que sostienen la vida comunitaria; mientras que en el mundo occidental es posible identificar trabajos de restauración de la Vida Plena en los ámbitos urbanos, con procesos como el

resurgimiento de huertos urbanos, monedas sociales, grupos de consumo y de intercambio, experiencias de permacultura, reocupación de pueblos abandonados y un sinnúmero de iniciativas que –al igual que las historias de los pueblos originarios– están en resistencia y muchas veces son invisibles tanto para la política como para la academia.

En ambos casos, el reto es construir otros referentes conceptuales, no necesariamente nuevos sino quizás omitidos por la historia, que permitan superar este espacio-tiempo de conflictos, desequilibrio y desarmonía que ha sumido a la humanidad en una crisis sistémica, y cuya salida posiblemente se encuentre en los pequeños espacios locales en donde se logran las grandes revoluciones. Por ello, cobran relevancia las resistencias de las comunidades que persisten en mantener modos de vida alejados del mercado, del desarrollo y del modelo homogeneizador de la modernidad; así como aquellas que construyen la transición de las ciudades y los pueblos que se desindustrializan como consecuencia del avance de la crisis del modelo que lejos de superarse, se extiende en contravía de los anuncios oficiales de recuperación de la economía.

Después de más de una década de debates sobre el Buen Vivir, y de confluencia con los cuestionamientos al desarrollo agudizados por las múltiples crisis del sistema, el balance global de la evolución de la situación planetaria sigue siendo crítico; y, por tanto, la construcción de alternativas es imperativa. Más aún cuando las amenazas contra la vida de los pueblos se agudizan, así como los problemas que afectan a la naturaleza y que superan el mero ámbito del cambio climático, en donde se ubica el debate, dejando de lado sus causas (como la deforestación, la contaminación, extractivismo, el agotamiento de las fuentes de agua y energéticas, etcétera).

Es tiempo de responder al llamado de la tierra y de sus pueblos. Quizás el cambio de paradigma para la Vida Plena solo sea posible desde la acción local, como lo realizan las comunidades en resistencia que construyen alternativas desde el ejercicio práctico y cotidiano, pero acompañadas de un ritmo global que haga visible y viable la existencia de otros modos de vivir que permitan restaurar el equilibrio en el planeta y lograr la plenitud del ser humano. Así, podremos comprender que somos parte de un todo (*pacha*), articulados a un proceso de cambio (*pachakutec*) que tiene una fase de caos y confusión, previa al inicio de otra que hemos de construir colectivamente.

Cierre conmemorativo y horizonte abierto

Llegar al final, tras leer y releer la tesis, es volver al inicio, como quien llega a la cima de una montaña andina y descubre que la cumbre no es el final, sino la continuidad de una cadena cuyas alturas dibujan en el horizonte un paisaje que parece infinito, como esa columna que estructura, articula y teje el sentipensamiento del Buen Vivir.

Entonces reflexionamos sobre lo caminado, lo aprendido y lo vivido. Agradecemos cada paso que nos ha permitido llegar a este punto que imaginábamos final, pero, como los escaladores que ponen las banderas, crecen las ganas de continuar y de caminar nuevas rutas. También aumentan algunas preguntas y cambian las respuestas, al igual que los escenarios en donde el Buen Vivir emergió, aunque tal vez no floreció como deseábamos.

Han pasado diez años, marcados por cambios y giros, pero con una dinámica persistente: las crisis son más profundas, seguimos avanzando hacia el colapso y parece que la naturaleza grita por la pervivencia de la vida que resiste a modelos que agotan los elementos. El fuego arrasa, el agua inunda, el viento sopla con la fuerza de las tormentas y la tierra salta sacudiendo la existencia, mientras el ser humano ignora que el tiempo para la renovación se agota en el laberinto del olvido y la pérdida de sentido.

Entretanto, las búsquedas continúan. Personas, familias, comunidades y colectivos resisten, exploran salidas del sistema, y el Buen Vivir sigue siendo una alternativa de vida. El horizonte es amplio, así como el llamado que sentimos para continuar caminando hacia rumbos distintos de la destrucción del planeta y del sentido de vivir solo para producir.

Abuelos, mayores y abuelas mantienen sus voces para que las escuchemos, mientras transmiten saberes con ceremonias y siembras, con gritos por la defensa del territorio. Muchos se han ido, dejando sus huellas, sonidos, relatos y memorias para seguir el camino de la sabiduría que nutre el *Sumak kawsay*, *Suma qamaña*, *Teko Porã,* la Vida Plena. Reciprocidad, comunidad, armonía y derechos de la naturaleza son algunas de las palabras que se repiten en los lenguajes de lo cotidiano de quienes caminan hacia el Buen Vivir, como un horizonte que se recorre día a día.

Mestizos, afrodescendientes e indígenas reivindican su origen y construyen un nuevo presente. Cada vez más se visibilizan otros mundos y se reaviva esa otra mirada que sostiene la filosofía del Buen Vivir. En diez años, el Buen Vivir se ha tejido, se ha hablado y se ha cantado. Se ha estudiado desde sus raíces hasta la expansión de discursos que lo imaginan, aunque también han surgido distorsiones que vacían su contenido. Investigaciones académicas, cátedras, artículos, tesis, audios, multimedia y acciones comunitarias abordan esta filosofía, explorando caminos y sentidos para hacer posibles otras formas de vivir.

A medida que se recorre cada capítulo de la tesis, se amplían las preguntas; por ejemplo, sobre los saberes que se han hecho visibles en esta última década. Las corrientes de análisis, los nuevos aportes, también las contradicciones, los atascos y los avances que alimentan las ganas para continuar estudiando el paradigma del Buen Vivir.

Los pueblos indígenas del *Abya Yala* reivindican sus propias versiones del Buen Vivir y Convivir con ponencias, charlas, libros, cantos y diversas intervenciones. Formas de conocimiento que recuperan sus modos de vida y mantienen su resistencia ante amenazas persistentes. Existen nuevos aportes, conceptualizaciones y recuperaciones de la mirada propia de sus buenos vivires.

Todo ello ha permitido avanzar en conceptualizaciones, debates y reflexiones, tanto en la academia como en las comunidades locales y regionales. El Buen Vivir está en los currículos de

colegios y universidades; además, hay programas de estudio específicos y líneas de especialización, tesis de grado y propuestas que profundizan su conocimiento y práctica. Hay nuevos autores y más conceptualizaciones acordes con distintas historias y realidades.

Sin embargo, a nivel nacional y político estatal persiste el distanciamiento frente al Buen Vivir que emerge y se vive en los territorios, alejado de la esencia que lo vincula con la *Pachamama*. La apropiación discursiva y la continuidad de los modelos extractivos muestran que el Buen Vivir sigue siendo una disputa por el sentido de la vida y de la tierra.

Esta disputa genera preguntas sobre los cuatro territorios en resistencia, búsqueda y práctica del Buen Vivir que se estudian en la tesis: *Sarayaku, Intag, Kimsakocha* y YASunidos/Yasuní. Diez años después, cabe preguntarse sobre la evolución de sus resistencias y la concreción de las iniciativas forestales, de permacultura, de ecoturismo y otras propuestas que trazaban caminos hacia la Vida Plena fuera de las instituciones estatales.

Los giros en el *Abya Yala* se expresan en diferentes direcciones. A nivel estatal, el mapa cambia de color, quedan atrás los gobiernos progresistas y emerge una ola de derecha que cambia el panorama. Aunque el Buen Vivir desaparece de los discursos, las semillas del retorno a la armonía con la naturaleza se dispersan hacia zonas rurales y espacios locales, con propuestas impulsadas por la esencia humana que encuentra la fuerza del ser en comunidad, que sigue vigente en las montañas y selvas, en los llanos y costas que van más allá de la cordillera.

Cada territorio y comunidad es un lugar propicio para hacer realidad el horizonte del Buen Vivir. Ahora ese camino es más amplio, porque este paradigma se está tejiendo en la cotidianidad de comunidades ancestrales, en ecoaldeas, familias y grupos que recogen el llamado del cambio, como una acción de vida que amplía las perspectivas y las posibilidades para seguir practicando la vida armónica del Buen Vivir.

Estamos en un espacio tiempo en el que persiste y se multiplica la búsqueda de alternativas que buscan la plenitud de la vida, el del Buen Vivir que no es una teoría, sino una práctica de vida.

En este sentido, estas palabras, más que un cierre, son un nuevo comienzo. Para empezar, esta edición conmemorativa viaja hacia territorios del Abya Yala para el lanzamiento y la presentación del libro en el Centro Cultural Cabezas de Jaguar, en El Salvador, donde nos abrazaremos con hermanas de camino y del corazón para honrar el saber ancestral y las memorias vivas que alimentan el mundo que habitamos. Asimismo celebraremos el equinoccio con los abuelos y abuelas que caminan cotidianamente la Vida Plena.

No es casualidad que la tesis regrese al territorio, a las manos de quienes viven estos saberes en la montaña, en la selva y en la resistencia. Que nos reciba la energía del jaguar, con la cabeza que guía y las huellas que recuerdan el origen. Y para unirnos al nuevo tiempo, contaremos con la compañía de la Comunidad de Estudios Decoloniales, como un preámbulo del camino que continúa a la vez que reafirma la fuerza del pensamiento y la filosofía del Buen Vivir.

La investigación y exploración del Buen Vivir es un camino de vida por recorrer. Aquí comienza otra etapa de estudio riguroso, de andar colectivo, con la palabra compartida, la escucha de los sonidos de la naturaleza y de la sabiduría de abuelos y abuelas al ritmo del latido de los tambores. Ese es el horizonte que invita a seguir tejiendo palabras que conduzcan a la comprensión del Buen Vivir como *Alter Nativa* que viene de los pueblos de esta Tierra.

Entretanto, la tesis se hace libro, el libro se abre al mundo, y el mundo —el vivo, el de los pueblos, el de la montaña que observa el valle y mira la tierra— seguirá hablando.

Glosario de términos *quechua, aymara* y de otras lenguas originarias

Este glosario reúne los términos en *quechua, aymara, guaraní, kuna* y otras lenguas originarias que expresan las voces ancestrales a lo largo del texto. Más que una traducción lingüística exhaustiva, cada término recoge el significado, el sentido y la sabiduría que la palabra adquiere dentro de la obra.

Quechua · kichwa

Allin kawsay / Alli kawsay. Traducción usada por autores indianistas ecuatorianos (Macas, Maldonado, Pacari) para el Buen Vivir, en ocasiones diferenciada del *sumak kawsay*, entendido como vida en plenitud o vida plena. Muchas comunidades y autores prefieren *Allin kawsay* para alejarse de una posible institucionalización vacía y mantenerlo en el ámbito de la práctica comunitaria cotidiana.

Allin munay. Querer, amar bien. Uno de los tres principios valorativos andinos junto al saber y el hacer bien; en la chakana corresponde a la zona inferior del cuerpo, ligada al sentir y al desear. Es la fuerza que impulsa la conexión profunda con el mundo interior

Allin ruray. Hacer bien. Principio del actuar correcto, asociado al centro del cuerpo (ombligo y corazón)

Allin ruway. Es la manifestación del equilibrio en la acción.

Allin yachay. Saber, pensar bien. Principio del conocimiento, asociado a la cabeza, la parte superior del cuerpo.

Ama llulla. No mentir. Uno de los tres preceptos éticos atribuidos al período incaico, junto con ama sua y ama qhilla; recogido en las constituciones de Bolivia y Ecuador.

Ama qhilla / Ama killa / Ama quilla. No ser ocioso, no ser flojo. Completa, junto con ama sua y ama llulla, la tríada del código ético andino.

Ama sua / Ama shua / Ama suwa. No robar. Tercer precepto de la tríada ética incaica (*ama sua, ama llulla, ama qhilla*).

Amauta. Sabio, maestro, filósofo. Encargados de preservar y transmitir el conocimiento.

Ayllu. Comunidad, forma de organización comunitaria basada en vínculos de parentesco, antepasados comunes y lazos vecinales. Unidad social, territorial y comunitaria andina que organiza la identidad, la producción, gobierno y reciprocidad.

Ayni. Reciprocidad de carácter familiar y comunitario, entre familia extensa. Una de las tres instituciones de trabajo recíproco del Tawantinsuyo, junto con la mita y la minka.

Chacra / chagra. Parcela de cultivo; espacio de producción agrícola comunitaria y de relación directa con la tierra.

Chakana. Cruz cuadrada y escalonada andina. Escalera o puente, símbolo cosmológico que sintetiza los principios de dualidad, tripartición y cuatripartición del pensamiento andino.

Collana, payan, cayao. Tríada de jerarquía y pertenencia social y productiva derivada de la lógica trivalente andina.

Hanan / Urin (Hurin). Arriba y abajo; principio de organización dual aplicado, por ejemplo, a la división del Cusco en dos mitades. Dualidad complementaria de arriba y abajo, presente en el cosmos, la sociedad, el territorio y el gobierno andino.

Hanan Pacha. El mundo de arriba: campo cósmico o espacio celestial habitado por el sol, la luna, las estrellas y las entidades andinas. Representa el orden y la eternidad de los ciclos.

***Hatun runa*.** Literalmente, gran pueblo o gran persona; trabajador del Tawantinsuyo vinculado al trabajo colectivo y la producción comunitaria

Inka. El soberano del Tawantinsuyo; también empleado para nombrar al pueblo y a la civilización incaica en su conjunto.

Inti Raymi. Fiesta del Sol, celebrada en el solsticio, durante la cual se agradecían y repartían las cosechas. Origen del Paro del Inti Raymi de 1990, hito del movimiento indígena ecuatoriano.

Kawsak Sacha. Selva viviente. Concepto del pueblo kichwa de Sarayaku que designa el espacio vital de convivencia entre el ser humano y la naturaleza amazónica.

***Kawsay*.** Vida. Concepto que ocupa el centro de la chakana, nutrido por el *yachay,* el *ruray*, el *ushay* y el *munay*.

***Kay Pacha*.** El mundo del aquí y ahora: espacio-tiempo intermedio entre el *hanan pacha* y el *uku pacha*, donde habita el ser humano y se juega el equilibrio del cosmos. El Kay Pacha no es solo el mundo humano, sino el espacio donde se juega el equilibrio entre el arriba y el abajo. El ser humano es responsable de mantener ese equilibrio a través del *Allin ruray*.

Kichwa. Variante ecuatoriana de la lengua quechua; también nombre del pueblo que la habla.

Kimsakocha. Tres lagunas, es un sitio sagrado y también el nombre de una comunidad en Ecuador. El número tres (*kimsak*) es un símbolo de integración.

Maki mañachi. Práctica andina de intercambio recíproco y economía solidaria.

***Minka / Minga*.** Trabajo colectivo realizado en beneficio del ayllu o de la comunidad.

Mita. Trabajo comunitario rotativo destinado al Estado inca, empleado en la construcción de grandes obras de infraestructura.

Munay. Amar, querer. Uno de los cinco saberes —junto a *yachay, ruray, ushay* y *kawsay*— de la Universidad Indígena Intercultural Amawtay Wasi.

Mushuk Allpa. Tierra en renovación; expresa la capacidad regenerativa de la naturaleza y el mantenimiento de los ciclos de vida.

***Pachakuti / Pachakutec*.** Transformación o vuelco cíclico del tiempo-espacio; retorno al equilibrio y la armonía tras un ciclo de oscuridad, conforme a la profecía inca.

Qhapaq Ñan. Camino noble, camino de los justos; también la gran red vial del Tawantinsuyo. Simboliza la ruta de sabiduría y la búsqueda del equilibrio.

***Qorikancha*.** Templo principal del Cusco dedicado al Sol; su altar mayor sintetiza de forma gráfica la cosmovisión andina.

***Qosqo (Cusco)*.** Ombligo del mundo; ciudad ceremonial, centro del Tawantinsuyo.

Ranti-ranti. Principio de reciprocidad: dar para recibir y recibir para dar, como comportamiento social y ético.

Runa. Persona o ser humano andino definido por sus relaciones con *ayllu*, la comunidad, la *Pachamama* y el universo.

Runa kawsay / Runakuna kawsay. Vida del pueblo o vida de los hombres de la selva; uno de los tres principios del Plan de Vida de los pueblos amazónicos.

Ruray. Hacer, ejecutar, realizar, obrar. En la Chakana, el *ruray* (acción correcta) se asocia al centro del cuerpo (ombligo), el punto de conexión entre el cielo y la tierra. Algunas vertientes también lo vinculan al corazón como centro emocional que guía las acciones.

Sacha runa yachay. Conocimiento del ser amazónico; saberes ancestrales de los pueblos de la selva, donde el conocimiento no es abstracto, sino encarnado en la selva y sus ciclos.

Sasi Wasi. Medicina tradicional.

***Sacharuya*.** Jardín botánico.

Sisa Ñampi. Frontera de vida.

Sumak allpa. Tierra fértil, sin mal; uno de los tres principios del Plan de Vida amazónico, junto al *runa kawsay* y el *sacha runa yachay*.

***Sumak kawsanamanta yachay*.** Bien vivir comunitario, concepto ligado al pensamiento de la *Universidad Amawtay Wasi*, también se refiere al conocimiento sobre el Buen Vivir.

Sumak kawsay. Vida en plenitud o Buen Vivir; categoría central del pensamiento kichwa que da nombre a la propuesta civilizatoria estudiada en la tesis. En el contexto ecuatoriano, la Constitución de 2008 recoge el *Sumak Kawsay* como principio filosófico asociado al Buen Vivir.

Suyo / Suyu. Cada una de las cuatro regiones que conformaban el *Tawantinsuyo: Collasuyo, Contisuyo, Chinchasuyo* y *Antisuyo.*

Tawantinsuyo / Tawantinsuyu. Las cuatro regiones unidas; nombre con el que se designaba al Estado inca.

Tayak Wasi. Escuela de educación inicial comunitaria bilingüe (Sarayaku).

***Uku Pacha*.** El mundo de abajo: inframundo de los antepasados y los muertos, donde se hunden las raíces del árbol de la vida.

Ushay. Es el poder o la capacidad de hacer. Es uno de los cinco saberes que forman el *Kawsay* (vida). El *Kawsay* es el centro, y los otros cuatro son las fuerzas que lo nutren.

Yachak. Sabio o médico tradicional. Persona que posee conocimientos tradicionales de sanación, orientación y mediación espiritual.

***Yachay*.** Saber, conocer. Uno de los cuatro principios valorativos, junto al *ruray,* el *ushay y* el *munay.*

Aimara

Acullicar. Del aimara *akulliña,* es mascar o masticar a la hoja de coca como una práctica sagrada y cotidiana, no solo estimulante sino también ceremonial y medicinal. La coca es considerada un mediador entre el mundo humano y el espiritual.

Amuyu. Pensamiento, capacidad reflexiva propia, pensar con sabiduría integrando razón, sentimiento, ética y el contexto comunitario

Antis . Pertenencia a una forma de vida de un lugar sagrado. Designa a los pueblos de la selva alta o ceja de selva (los *anti* o *chunchos*). Andes es una leve modificación del vocablo, para referirse al natural de la región

***Apthapi*.** Es la expresión alimentaria de la reciprocidad (*ayni/ranti-ranti*). Todos aportan y todos reciben. No es solo compartir comida, sino compartir vida.

Jakaña. Lugar de vivir. Espacio físico y espiritual donde se desarrolla la vida

Jakasa. La vida, interrelacionada en el pensamiento aimara con la energía espiritual (*qamasa*) y la muerte (*jiwasa*). En el pensamiento aimara, *jakasa* (vida), *qamasa* (energía vital) y *jiwasa* (muerte) forman una tríada inseparable. La vida no se entiende sin la energía que la mueve ni sin la muerte que la completa.

***Jiwaña*.** Lugar de morir. No es un lugar temido, sino el espacio de retorno a la *Pachamama*.

Jiwasa. Nosotros (es la primera persona del plural); concepto que expresa la muerte del ego individual para la integración en la conciencia comunitaria. La raíz *jiwa* (morir) sugiere que el "nosotros" comunitario solo es posible cuando el ego individual "muere".

Pacha. Es una categoría amplia del pensamiento andino. No es solo espacio ni solo tiempo, sino la totalidad relacional donde todo ocurre. De ella derivan: *Hanan Pacha* (arriba), *Kay Pacha* (aquí), *Uku Pacha* (abajo) y *Pachamama* (Madre Tierra). Es el contenedor de toda la existencia.

Pachakamac / Pachatata. Padre cosmos; fuerza cósmica masculina que se complementa con la *Pachamama* en una dualidad fecunda. Es el que anima el mundo" o "el creador del mundo"; en algunas vertientes, *Pachatata* (Padre Tierra) es su equivalente.

Pachamama (aimara · quechua). Madre Tierra; fuerza telúrica femenina que expresa la totalidad de la vida y de la naturaleza. No es solo la tierra física, sino el espacio-tiempo femenino que acoge y da vida.

Qamaña. Convivir, habitar; raíz del concepto *suma qamaña* (Vivir Bien). No es solo "vivir" sino vivir-con, habitar en relación con otros.

Qamasa. Energía y fuerza vital espiritual para vivir y compartir con otros; el ánimo o coraje de la convivencia. Es el "aliento" o "coraje" que hace posible la vida comunitaria. *Sin qamasa*, no hay *jakaña* plena.

Suma qamaña. Vivir Bien o Convivir Bien; categoría central del pensamiento aimara, equivalente boliviano del *sumak kawsay*.

Suma sarnaqaña, suma jakaña o k'uchi jakaña-ut'ayasiña. Vivir bien criando la vida con mucha alegría. *K'uchi* significa dulce o alegre, y *ut'ayasiña* es el acto de criar o hacer crecer; la vida es algo que se cría con alegría, no que se tiene pasivamente.

Taypi. Encuentro de los opuestos; equivalente aimara del *tinkuy kiwcha*. Es el centro donde se reconcilian las fuerzas opuestas, es el lugar del equilibrio dinámico.

Thakhi. Camino comunal; metáfora de la vida como un caminar de madurez creciente al servicio de la comunidad. El *thakhi* no es un camino individual, sino un sendero comunitario. La vida es un caminar que se hace más sabio y maduro al servicio de los demás.

Tinkuy (quechua · aimara). Encuentro de energías complementarias; en la tesis se documenta también como término *kicwha*, según el autor citado. Es el principio de complementariedad que rige el cosmos: los opuestos no se excluyen, se encuentran y fecundan.

Guaraní

Ivi maraei. Tierra sin mal; horizonte de plenitud territorial en el pensamiento guaraní. Es más que un lugar físico, es un estado de plenitud espiritual y territorial; un horizonte utópico que se alcanza viviendo en armonía.

Ñande reko. Ñande significa nuestro (inclusivo) y ***reko*** es el modo de ser, la costumbre, la ley. Documentado desde el siglo XVII, es el concepto que reúne todo: sistema, ley, cultura, norma, comportamiento y costumbre. Es el "nosotros" como forma de vida.

Maraei. Es el mal, todo lo que rompe el equilibrio: enfermedad, mentira, egoísmo, desorden.

Randy. Práctica de trabajo recíproco de tradición guaraní y andina.

Teko kavi. Vida buena. Es el equivalente guaraní del Buen Vivir; expresión recogida en la Constitución boliviana junto al *suma qamaña*. ***Teko*** es un concepto fundamental y profundo, sin una traducción única, pues abarca el modo de ser y estar de una persona o de todo un pueblo ***Kavi*** significa bueno, bello, sano.

Tekohá. Es el lugar donde se realiza el *teko* (modo de vida). No es solo tierra, sino el espacio vital donde se entretejen todas las dimensiones de la existencia. Es el territorio vivido, no el territorio medido.

Tekó vaí*.** Desequilibrio o exceso de maldad. ***Vaí es lo opuesto a ***kavi:*** lo malo, lo desequilibrado. *Tekó vaí* es la vida que se aleja del orden cósmico, la que genera enfermedad, conflicto y sufrimiento.

Tekohá. Territorio considerado con toda su materialidad terrenal y, sobre todo, una interrelación de espacios culturales, económicos, sociales, religiosos y políticos.

Kuna (gunadule)

Abya Yala. Nombre ancestral para denominar al continente americano; se traduce como tierra viva, tierra en plena madurez, tierra madura o tierra de sangre vital (abe: sangre; ala: espacio, tierra o territorio que viene del orificio de la Madre Grande). Nombre que el pueblo kuna dio al continente antes de la colonización, hoy adoptado como autodenominación indígena continental.

***Balu Wala*.** Árbol de sal, eje filosófico del pueblo kuna que articula el universo, la naturaleza y la humanidad en una relación interdependiente. es el eje del cosmos en el pensamiento *kuna.* La sal es un elemento vital que conserva, da sabor y purifica. El árbol articula el universo (arriba), la naturaleza (entorno) y la humanidad (centro), en una relación de total interdependencia.

***Neggwebur*.** Comunidad, espacio donde se garantiza que nadie carezca de lo necesario para Vivir Bien. Es un sistema de cuidado mutuo.

Nued gudisaed. Es el Buen Vivir, vínculo permanente con la naturaleza y la vida en comunidad.

Otros pueblos y términos panandinos

Ezwama (koguis, arawakos, kankuamos* y *wiwas). Principio del orden entre los elementos de la naturaleza, de la vida en las personas y de la sociedad. Es el orden sagrado que rige todo: el cosmos, la naturaleza, la sociedad y la vida individual. Es la "ley de origen" que todo lo articula.

Jakona shati / Jakon jati (asahániNkas). Vivir Bien, saber comportarse, saber invitar, saber recibir, saber celebrar, saber comer y así poder vivir como gente o seres humanos plenos. Es el Buen Vivir expresado en los saberes cotidianos.

***Ka+Iy+k+no* (pueblo *murui* de la Amazonia).** Plan de Vida: la manera como queremos vivir, con un propósito similar al de nuestros antepasados, con un manejo del mundo basado en la responsabilidad y el cuidado a partir del espíritu de Dios y del poder de las plantas sagradas.

Kwalama (koguis, arawakos, kankuamos* y *wiwas). Desarrollo del orden como un proceso dinámico de desarrollo y crecimiento. El *ezwama* es la semilla, el *kwalama* es el árbol.

Kyme mogen*. *Kyme (o *küme*) es bueno, hermoso; ***mogen*** (o mogen) la vida o existir. Es el equivalente mapuche del Buen Vivir, también escrito como ***Küme Mogen.*** Implica una vida en armonía con la naturaleza (***mapu***), la comunidad y las fuerzas espirituales.

Lekil kuxlejal* (pueblo *tzeltal*, Chiapas, México). *Lekil significa bueno y ***kuxlejal,*** vida. Los *tzeltales* no lo conciben como una utopía futura, sino como un estado de vida que ya existió y que ha sido dañado por la colonización y el despojo. Por eso, es una meta de recuperación, no una invención.

***Maloka*.** Casa ceremonial indígena, es más que una construcción, siendo el centro simbólico de la comunidad que simboliza el vientre materno (origen y protección), el universo (organización del cosmos), y el lugar de encuentro (decisiones comunitarias, rituales, transmisión de saberes).

***Pacha*.** Espacio-tiempo, universo, totalidad relacional; categoría matriz de la que derivan *hanan pacha, kay pacha, uku pacha* y *pachamama*.

***Raxnaqil* / *Raxnaq'il (*nación *maya kaqchikel*).** Es la alegría o felicidad en *kaqchikel*, es más que un estado efímero (placer), siendo el bienestar integral (cuerpo, mente y espíritu), que se logra en equilibrio personal y comunitario.

***Ronojerl jastaq ki chapon kib* (nación *maya*).** Todos los elementos del universo están interconectados. Todo está relacionado con todo, y esa interconexión es la base de la ética y la armonía. Todo tiene una función y una razón de ser.

***Ronojerl k'o uchak upatan* (nación *maya*).** Es la expresión maya de la interconexión universal. todo tiene un propósito. Nada existe por casualidad; todo cumple una función en el equilibrio del cosmos.

***Sé nenulang (koguis, arawakos, kankuamos* y *wiwas*).** El ser; 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* según el *kwalama*,es la conexión con el territorio y el modo de vida de estos pueblos, la manifestación del ser de la Sierra Nevada de Santa Marta.

***Shiir waras* (*ashuar* de la Amazonia).** Buen Vivir: la paz doméstica y la vida armoniosa, en equilibrio con la naturaleza.

***Ti nûle kûin* (pueblo *ngäbe* de Panamá).** Estar bien, con salud, sin preocupación y sentirse feliz. Es una visión práctica y cotidiana del Buen Vivir.

***Tiwanaku*.** Civilización preincaica asentada junto al lago Titicaca; su influencia en la organización social, territorial y religiosa del Tawantinsuyo es inmensa. El *Qorikancha* (Cusco) y el *Inti Raymi* tienen raíces en *Tiwanaku.*

Wiracocha. Deidad andina asociada al hanan pacha, el campo cósmico y celestial. Es una fuerza ordenadora que crea el cosmos, el sol, la luna y las estrellas.

NOTA EDITORIAL

Glosario elaborado a partir de los términos en lenguas originarias presentes en el cuerpo del libro. Las definiciones recogen el sentido conceptual que cada término tiene dentro de la obra y se basa en autores citados en el texto original de la tesis (Estermann, 1998; Huanacuni, 2010; Albó, 2009; Macas, 2011; Lajo, 2002/2005; Oviedo, 2011; Sarayaku, 2003; Melià, 2008, entre otros).

Glosario temático

Este glosario recopila conceptos que atraviesan la obra, para facilitar su consulta y orientar al lector en el tejido epistemológico. Las referencias entre paréntesis indican las secciones (§) en los que cada término se aborda con mayor extensión, con la numeración del índice general.

Abya Yala. Nombre utilizado por los pueblos originarios para referirse al continente americano como una reivindicación de la soberanía histórica, cultural y epistémica. Su empleo cuestiona la denominación colonial de "América" y se inscribe en la lucha por la plurinacionalidad y la descolonización del pensamiento, bases del Buen Vivir. (§ 1.3.1; § 2.1)

Agroecología. Forma de producción agrícola que articula saberes ancestrales y prácticas ecológicas, respeta los ciclos naturales, mantiene la biodiversidad y contribuye a la soberanía alimentaria y a la autonomía territorial. (§ 4.5.3; § 4.5.4)

Alteridad. Reconocimiento de la diferencia, la identidad y la autonomía de los otros —distintos al pensamiento hegemónico occidental—, respetando sus propios marcos culturales, con una relación horizontal y no asimilacionista, fundamento del diálogo de saberes y la interculturalidad crítica. (§ 2.1)

Andes. Región montañosa sudamericana y espacio fundamental para la historia, el poblamiento y la cosmovisión de numerosos pueblos originarios. (§ 1.1)

Andino-amazónico. Expresión que vincula las regiones andina y amazónica y los saberes que se articulan con sus particulares formas de vida. (§ 1.2; § 2.1.1)

Asamblea Constituyente. Órgano encargado de elaborar o reformar profundamente la Constitución. En Ecuador funcionó entre 2007 y 2008; en Bolivia, entre 2006 y 2009. (§ 2.1.2; § 2.1.3; § 4.2.1)

Autogobierno indígena. Capacidad de los pueblos indígenas para decidir autónomamente sobre sus territorios, producción, educación, justicia, salud y organización comunitaria, como eje del Estado Plurinacional. (§ 2.1.2; § 4.4.1b; § 4.5.1)

Autonomía epistemológica. Derecho colectivo de los pueblos a producir, transmitir y validar conocimientos desde perspectivas propias, sin subordinación a criterios externos y con plena capacidad de decidir su uso y circulación. (§ 1.3.3.5c; § 2.1.1)

Autonomía territorial. Capacidad de los pueblos y comunidades para gobernar sus territorios y organizar sus sistemas de vida. (§ 2.1.3)

***Ayllus*.** Estructuras comunitarias de origen preincaico que se mantienen como formas de vida, de organización, identidad y resistencia. (§ 1.2.4b; § 2.1.3)

Bien común. Principio que subordina los objetivos económicos y las leyes del mercado a la solidaridad y al reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos. Pilar del cambio de enfoque que se contrapone a la acumulación individualista. (§ 3.2.2)

Bienestar occidental. Concepción centrada en el individuo, el consumo y la satisfacción material, de base antropocéntrica y medición cuantitativa. El Buen Vivir no lo rechaza en sí, sino su pretensión de universalidad y su desvinculación de la comunidad y la naturaleza. (§ 2.1.2)

Biocentrismo. Enfoque que coloca la vida y la naturaleza en el centro de la reflexión ética y política y reconoce su valor intrínseco. (§ 3.3.3; § 4.2.2b)

Buen Vivir. Del quechua *sumak kawsay,* es un paradigma de vida comunitaria inspirado en las cosmovisiones indígenas. Propone armonía entre personas, comunidad y naturaleza, y se fundamenta en relacionalidad, reciprocidad, complementariedad y el equilibrio. Cuestiona el desarrollo occidental como modelo universal, reivindica la resistencia a la asimilación cultural. También se denomina Vivir Bien, por su origen en aymara *suma qamaña*. No constituye un modelo único, sino un horizonte en permanente construcción, con un enfoque crítico del desarrollo y orientado a la búsqueda de alternativas civilizatorias. (§ 2.1; § 3.1.1; § 3.1.4; § 3.2–3.4; § 4.2.2; § 4.3)

Buenos Vivires. Reconocimiento de múltiples formas del buen vivir, según la historia, la relación con la naturaleza, el entorno y los referentes socioculturales de cada comunidad, entre otros aspectos. Esta pluralidad es coherente con la relacionalidad y con el rechazo al universalismo homogenizador, que impone definiciones y fórmulas de vida únicas. (§ 3.2.1; § 3.2.5; § 3.4; § 4.5; § 4.6)

Cambio de matriz productiva. Propuesta para transformar la economía mediante estrategias de cambio en la estructura productiva de un país o región. (§ 4.4.1b; § 4.4.2)

Caral. Ciudad sagrada preincaica de aproximadamente 3000 a.,C., cuyas construcciones evidencian formas tempranas de organización y pensamiento andino. (§ 1.1.1a)

Colonialidad. Persistencia de relaciones de poder, jerarquías y formas de dominación colonial que se mantienen en el saber, el ser, el tiempo, la naturaleza, entre otros. El Buen Vivir se propone como una alternativa descolonial. (§ 1.3.1–1.3.4; § 2.1; § 3.2.1; § 3.3.5; § 3.4)

Colonización epistemológica. Imposición de categorías y formas de conocimiento occidentales como criterios únicos y válidos, negando la autonomía epistémica de los pueblos y reproduciendo el racismo epistémico. (§ 2.1)

Complementariedad. Principio por el cual elementos diferentes u opuestos se integran en una totalidad equilibrada, sin jerarquía y como complemento. (§ 1.2.2c; § 2.1; § 3.1.1; § 3.2.2)

Comunidad. Forma de organización basada en el reconocimiento de nexos comunes mediante la solidaridad, complementariedad, reciprocidad y redistribución; la persona se entiende como parte de una trama relacional que se identifica y pertenece al colectivo. La comunidad es esencial en la filosofía del Buen Vivir. (§ 1.2.4; Tabla 1.1; § 2.1; § 3.2.1–3.2.2; § 3.3.2–3.3.3)

Consulta previa, libre e informada. Derecho colectivo de los pueblos indígenas a ser consultados con carácter previo a cualquier proyecto o medida que afecte sus territorios y derechos colectivos, con el fin de obtener su consentimiento. Su vulneración implica una violación a la autonomía y al Buen Vivir. (§ 2.1.2; § 4.2.2c; § 4.4.1b; § 4.5.1a)

Cosmos andino. Representación holística del universo que integra las tres pachas, la tríada Cóndor-Puma-Serpiente y los principios de equilibrio y relacionalidad, como expresión de la lógica andina. (§ 1.2.5a; § 2.1)

Cosmovisión andino-amazónica. Sistema integrado de ideas, prácticas y conocimientos que interpreta el origen y sentido del universo; integra las dimensiones material, social, espiritual y natural, y que sustenta el Buen Vivir. (§ 1.2.1; § 2.1)

Crecimiento económico. Indicador central del desarrollo occidental basado en indicadores monetarios, de producción y productividad medidos a través del Producto Interior Bruto (PIB). Se cuestionan los límites del crecimiento en relación con la naturaleza, la disponibilidad de recursos y la desigualdad, entre otros factores. (§ 3.3.2; § 3.3.5)

Decrecimiento. Propuesta que cuestiona el crecimiento económico ilimitado y coincide con el Buen Vivir en la crítica al productivismo y al extractivismo, aunque con orígenes distintos. Surge en los países desarrollados y propone decrecer reduciendo el consumismo. (§ 3.1.4; § 3.4)

Desarrollismo. Modelo orientado a la industrialización, modernización y el crecimiento económico que reproduce condiciones de dependencia, dominación colonial e impactos ambientales, como el agotamiento de los recursos por el extractivismo. (§ 1.3.3; § 2.1; § 3.1.2)

Desarrollo. Modelo occidental basado en el crecimiento económico de una nación o región mediante la producción, industrialización, la exportación, etc. Se orienta al progreso lineal y a la modernización, desconociendo el modo de vida de pueblos o naciones consideradas atrasadas. Se cuestiona por el énfasis económico y su carácter excluyente, homogeneizador y destructivo de la naturaleza. (§ 2.1.1–2.1.2; § 3.1–3.4; § 4.3.1)

Descolonialidad. Enfoque crítico que cuestiona las matrices coloniales de saber y poder y busca reconocer otras formas de conocer y organizar la vida. (§ 4.2.2; § 4.6)

Descolonización del pensamiento. Enfoque que reivindica y promueve la recuperación de saberes tradicionales y el conocimiento propio, así como la construcción de formas de vida alternativas al desarrollo. Rechaza el monopolio del pensamiento único. (§ 1.3.4.5e; § 2.1)

Descolonización epistemológica. Proceso específico de cuestionamiento de la imposición de categorías occidentales y reconocimiento de la pluralidad de saberes, condición para el diálogo horizontal y el Buen Vivir. (§ 2.1; § 3.2.1–3.2.3; § 3.4)

Distribución o redistribución solidaria. Principio según el cual los bienes y excedentes se reparten según las necesidades comunitarias y no con la acumulación individual. (§ 2.1.2)

Diálogo de saberes. Encuentro horizontal y no jerárquico entre conocimientos de distintas culturas, que reconoce su validez y busca construir sin imposición ni asimilación. Es el método epistemológico del Buen Vivir y la base de la interculturalidad crítica. (§ 1.2.1; § 2.1.2)

Dualidad complementaria. Estructura que integra arriba y abajo, visible e invisible, masculino y femenino, pasado y futuro. A diferencia de la oposición binaria occidental, no implica jerarquía, sino integración equilibrada. (§ 1.2.3b; § 2.1)

Ecología profunda. Enfoque que reconoce el valor intrínseco de la naturaleza y converge con concepciones indígenas de interdependencia. (§ 3.2.2)

Economía de la reciprocidad. Organización económica basada en ayuda mutua, intercambio equilibrado y corresponsabilidad comunitaria. (§ 1.2.4a; § 2.1)

Economía ancestral originaria o indígena. Prácticas de producción, intercambio y distribución basadas en comunidad, reciprocidad y respeto por los ciclos naturales. (§ 2.1)

Economía Social Comunitaria. Propuesta boliviana basada en solidaridad, reciprocidad, complementariedad y sustentabilidad. Se inspira en las prácticas económicas indígenas y busca superar la lógica capitalista. (§ 2.1.3)

Educación bilingüe intercultural. Proceso educativo 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 de Ecuador; como una propuesta epistemológica propia que sería el sustento del sumak kawsay en la UIAW y en el mundo indígena en general. (§ 2.1.2; § 4.4.1; § 4.5.1b)

Educación indígena. Sistema educativo basado en saberes ancestrales, lengua, territorio y organización comunitaria. (§ 2.1.2; § 4.5.1b)

Energías alternativas. Propuestas energéticas sostenibles vinculadas con autonomía territorial y respeto por la naturaleza. (§ 2.1.2)

Energías renovables. Fuentes como solar, eólica y geotérmica, propuestas para una transición pospetrolera. (§ 4.5.4)

Epistemología andina. Del griego *epistḗmē* (conocimiento) y *lógos* (estudio). Se refiere al conocimiento originario de la región andina, con su forma de conocer vivencial, simbólica, ritual, relacional y holística, que no separa la teoría de la práctica. (§ 1.2.1; § 2.1)

Epistemología occidental. Sistema de conocimiento asociado con el racionalismo, el positivismo y la separación entre sujeto y objeto, cuya pretensión de universalidad y homogeneidad puede generar patrones coloniales. (§ 4.2.2b; § 4.6)

Equilibrio y armonía. Balance dinámico entre las dimensiones cósmica, social, territorial, natural, comunitaria y espiritual del ser humano y de la vida. (§ 1.2; § 2.1)

Espiritualidad. Dimensión sagrada de la vida y del conocimiento, vinculada con la naturaleza, el multiverso, los ancestros, los espíritus y las prácticas ceremoniales. (§ 1.2.1; § 2.1; § 3.2.2; § 3.4)

Espíritus. Entidades de la dimensión invisible que orientan la vida comunitaria. (§ 2.1.2)

Estado Plurinacional. Forma estatal que reconoce múltiples pueblos, naciones, culturas y sistemas de gobierno dentro de un mismo Estado. Implica una reorganización del poder estatal, la descolonización de sus instituciones y el reconocimiento de sistemas de justicia y gobierno propios. (§ 1.3.4.5e; § 2.1; § 2.1.3; § 3.2.2; § 3.3.3; § 4.2.2c; § 4.4.1)

Extractivismo. Modelo económico basado en la extracción intensiva de recursos naturales, que amenaza territorios indígenas y profundiza la dependencia. Se lo cuestiona por su carácter depredador, el impacto en los territorios e incompatibilidad con la vida plena. (§ 1.3.4; § 2.1; § 3.3.1–3.3.4; § 4.4.2; § 4.5)

Extractivismo petrolero. Explotación de hidrocarburos que afecta los territorios amazónicos, genera contaminación, desplazamientos y conflictos. (§ 2.1.1; § 2.1.2; § 4.4.2a; § 4.5.1)

Feminismo comunitario. Movimiento que articula feminismo, descolonización, defensa territorial y vida comunitaria; critica el patriarcado colonial y al extractivismo como formas de opresión interconectadas. (§ 3.2.4)

Forma de vida alternativa. Modos de existencia basados en la comunidad, el respeto territorial, la reciprocidad y el equilibrio con la naturaleza, se distancian del individualismo y la mercantilización de la vida. (§ 2.1)

Globalización neoliberal. Integración económica mundial que promueve la liberalización de los mercados y la reducción del Estado para facilitar el libre flujo de capitales; promueve la mercantilización de la naturaleza, el libre mercado y la homogeneización cultural. (§ 3.1.1–3.1.3)

Gobierno comunitario. Organización del poder basada en consenso, rotación, reciprocidad y participación colectiva. (§ 1.2.4b; § 2.1.2)

Guerra del agua. Movilización boliviana de 2000 contra la privatización del agua, que articuló comunidades rurales y sectores urbanos. (§ 1.3.4.5a)

Hidroelectricidad. Producción de energía mediante represas que puede causar desplazamientos, desvío de ríos y alteraciones ecosistémicas. (§ 4.4.3)

Holismo. Perspectiva que entiende la realidad como una totalidad interconectada y se opone a la fragmentación y al reduccionismo. (§ 1.2.1; Tabla 1.1; § 2.1; § 3.2.2; § 3.3.3; § 3.4)

Identidad étnica. Recuperación y reafirmación de la pertenencia cultural, histórica y territorial, fortalecida por los movimientos indígenas desde los años noventa. (§ 2.1)

Industrialización. Estrategia desarrollista de transformación productiva que retoma el neodesarrollismo y se cuestiona por sus impactos ambientales y sociales. (§ 3.1.3; § 3.3.1; § 4.3.1)

Institucionalización del Buen Vivir. Incorporación del paradigma indígena en constituciones, instituciones y políticas públicas, con el riesgo de cooptación o apropiación (§ 3.3.5; § 3.4)

Intercambio equitativo. Principio económico basado en relaciones no especulativas y en la distribución equilibrada de los bienes y servicios con reciprocidad. (§ 2.1.2)

Interculturalidad. Enfoque que promueve el diálogo respetuoso y el intercambio equitativo entre distintas culturas, reconociendo su valor y su diversidad. (§ 1.2.1; § 2.1; § 4.2.2; § 4.4.1)

Interculturalidad crítica. Perspectiva que entiende la interculturalidad como transformación política de las relaciones de desigualdad y racismo, e implica desmontar el racismo epistémico y las desigualdades estructurales. (§ 3.3.3)

Interculturalidad cósmica. Propuesta de la *Amawtay Wasi* que vincula *Pachamama* y el ser humano e integra saberes desde la cosmovisión indígena, articulando dimensiones humana, natural y espiritual en un solo tejido relacional (§ 2.1.2)

Justicia indígena. Sistema propio de justicia y resolución de conflictos basado en normas, autoridades, procedimientos comunitarios propios y principios de reciprocidad y equilibrio, con énfasis en la reparación del tejido social. (§ 2.1.2; § 4.2.2c; § 4.5.1b)

Lógica andina. Es un pensamiento relacional, comunitario y cíclico, que integra naturaleza, sociedad, territorio (espacio) y tiempo en equilibrio; basado en los principios de relacionalidad, complementariedad, correspondencia y reciprocidad. (§ 1.2.3; § 2.1)

Lógica trivalente. Forma de pensamiento que incorpora a un tercero como mediador entre los opuestos que se necesitan para ser-existir. (§ 1.2.3c)

Madre Naturaleza. Concepción de pertenencia a la naturaleza que da la vida, nos provee de alimentos, es un ser vivo y sagrado, al que se trata con respeto, reciprocidad y agradecimiento. (§ 1.2.3b; § 2.1; § 4.2.2)

Maldesarrollo. Metáfora tomada de las ciencias naturales para describir la malformación de los órganos, y se utiliza en las ciencias sociales para referirse a la pobreza, la desigualdad y la destrucción ambiental como contradicciones del desarrollo occidental (§ 3.2; § 3.4)

Mandar obedeciendo. Principio de gobierno comunitario según el cual quienes ejercen la autoridad deben obedecer las decisiones de la colectividad y rendir cuentas, en contraste con el poder vertical, delegativo y representativo. (§ 2.1.2; § 2.1.3)

Mercantilización. Conversión de bienes naturales, culturales y sociales en mercancías, incluida la vida de la naturaleza y del ser humano. (§ 3.1.1; § 3.2.2)

Minga. Trabajo comunitario, de origen ancestral andino amazónico, también utilizado como forma de organización política y defensa territorial. (§ 1.2.4a; § 2.1.2; § 4.5.2; § 4.5.3)

Modernidad. Proyecto occidental asociado con la razón, la ciencia, el progreso, la individualidad, el progreso lineal e industrialización, de imposición universal. (§ 3.1.1; § 4.6)

Movimientos sociales. Acciones de colectivos para reivindicar, expresar inconformidad y generar cambios políticos, económicos o culturales, buscando transformación social desde la base. (§ 3.1.3; § 3.2.4; § 4.5)

Naturaleza sagrada. Concepción de la naturaleza como realidad viva, espiritual y regenerativa, relacionada mediante diálogo y reciprocidad. (§ 2.1; § 3.2.2; § 3.3.3)

Neodesarrollismo. Nuevo modelo de desarrollo que proclama el cambio, combina la intervención estatal, industrialización y expansión exportadora, pero mantiene el extractivismo y la lógica capitalista y desarrollista. (§ 3.3; § 3.3.1–3.3.5; § 4.3.2; § 4.4)

Neoextractivismo. Forma de extractivismo con nuevas formas de intervención, con mayor participación estatal en la regulación y con dependencia primario-exportadora y conflictos territoriales; mantiene la lógica de mercantilización de la naturaleza. (§ 3.3.1–3.3.3; § 3.4; § 4.4.2)

Neoliberalismo. Corriente económica y política que promueve el libre mercado, la desregulación, la privatización y la reducción del Estado, priorizando la eficiencia individual sobre el bienestar colectivo. (§ 1.3.4; § 2.1; § 3.1.3; § 4.1.3)

Otredad. Reconocimiento y respeto por el otro, lo diferente y no asimilable al pensamiento único, universal y homogeneizante. (§ 3.2.1; § 3.4)

Pacha. Concepto con múltiples acepciones y diferentes connotaciones que expresan una concepción holística del universo que considera como una unidad al tiempo, el espacio, el planeta, la tierra y la vida en todas sus formas. Unidad indivisible del espacio-tiempo en la cosmovisión andina, concebida de forma circular y relacional, comprende los mundos de arriba (*hanan)*, el intermedio (*kay*) y *el de abajo* (*uku*). (§ 1.2.3a; § 2.1)

***Pachamama*.** Madre Tierra andina, concebida como ser vivo y sagrado. Reconocida como sujeto de derechos en la Constitución ecuatoriana de 2008, es una categoría central del Buen Vivir. (§ 1.2.3b; § 2.1; § 3.2.2; § 3.3.3; § 4.2.2)

Pacto de Unidad. Articulación boliviana de organizaciones indígenas, campesinas y sociales que impulsó el Estado Unitario Plurinacional Comunitario. (§ 2.1.3)

Pensamiento de frontera. Construcción intelectual situada en los límites de la modernidad occidental que incorpora saberes subalternizados. (§ 1.3.3.5b)

Pensamiento relacional. Forma de conocimiento que entiende la realidad como trama de relaciones entre personas, comunidad, naturaleza, espíritus y tiempos. (§ 3.4)

Plenitud de vida. Existencia digna, integral y armónica en relación con la comunidad, territorio y naturaleza; traducción aproximada de *allín kawsay*. (§ 2.1)

Plurinacionalidad. Reconocimiento de múltiples naciones y pueblos dentro de un Estado, con identidad propia, derechos colectivos, autonomía y autogobierno, base de una reorganización descolonial del poder. (§ 1.3.4.5e; § 2.1.1; § 2.1.3; § 3.2.2; § 3.3.3; § 4.2.2c; § 4.4.1)

Pobreza. Categoría del desarrollo occidental cuestionada por imponer una definición externa de bienestar y desconocer riquezas comunitarias y territoriales. (§ 2.1.1; § 2.1.3)

Posdesarrollo. Corriente crítica que busca alternativas basadas en saberes locales, ancestrales y no universalizantes que permitan superar las limitaciones del desarrollo y el crecimiento económico, con fuerte afinidad con el Buen Vivir. (§ 3.2; § 3.2.1–3.2.5; § 3.4)

Posneoliberalismo. Propuestas críticas que buscan superar el modelo neoliberal, recuperando el rol del Estado en lo social, la regulación económica y la soberanía frente a los mercados globales. En el caso ecuatoriano combino la crítica al modelo neoliberal, con neodesarrollismo e intervención estatal, sin superar el extractivismo. (§ 3.1.3; § 3.3.1)

Pueblos en aislamiento voluntario. Pueblos originarios que mantienen deliberadamente una relación de no contacto, como los tagaeri y taromenani del Yasuní. (§ 4.2.2c; § 4.5.4)

Qhapaj ñan. Camino noble, de sabiduría y de los justos, asociado a principios éticos andinos, incorporado como referencia en la Constitución boliviana de 2009. (§ 2.1.3)

Racismo epistémico. Negación o desvalorización sistemática de los conocimientos de los pueblos originarios e indígenas, base de la colonialidad del saber y obstáculo para el diálogo de saberes. (§ 2.1; § 3.2.1)

Reciprocidad. Principio andino amazónico de intercambio, de dar y recibir, de correspondencia que organiza las relaciones económicas, sociales, políticas y rituales, y que asegura el equilibrio comunitario. (§ 1.2.2d; § 2.1; § 3.2.2)

Relacionalidad. Principio según el cual todo está relacionado con todo (personas, comunidad, naturaleza, espíritus, mundo visible e invisible, etc.)Nada existe de manera aislada y es base ontológica del Buen Vivir. (§ 1.2.2a; § 2.1)

Resignificación. Reinterpretación de conceptos por actores y marcos distintos; en el caso del Buen Vivir, puede enriquecerlo desde las bases y la experiencia, o despojarlo de sus fundamentos ancestrales desde el poder, el Estado e incluso el mercado. (§ 3.3.5; § 3.4)

Resistencia indígena. Lucha histórica contra la colonización, el racismo, el despojo, la dominación y la asimilación; incorporada a propuestas de autonomía, plurinacionalidad y Buen Vivir. (§ 1.3; § 2.1; § 3.1.1; § 3.1.3; § 3.2)

Saberes ancestrales. Conocimientos transmitidos por generaciones sobre agricultura, medicina, organización comunitaria, espiritualidad, territorio y naturaleza. (§ 1.2; § 2.1; § 3.2.1; § 3.2.5; § 3.3.2; § 4.5.4)

Sabios y Mayores. Portadores de conocimientos, memoria y autoridad espiritual que orientan la vida comunitaria, y que son autoridades epistémicas y éticas de la comunidad. (§ 2.1.2)

Salud integral. Concepción que integra al concepto de salud las dimensiones física, emocional, social, comunitaria, espiritual y territorial. (§ 1.2.3c; § 2.1.2)

Soberanía alimentaria. Capacidad de los pueblos y comunidades de producir sus alimentos, acordes con el entorno natural, culturalmente adecuados y suficientes para nutrir, según sus propias prácticas y territorios , sin dependencia externa. (§ 2.1.2; § 4.2.2a; § 4.4.2c; § 4.5.2–4.5.3)

Soberanía territorial. Derecho de los pueblos a decidir autónomamente sobre sus territorios, recursos, formas de vida y gobernanza. (§ 3.3.3; § 3.4; § 4.5.1)

***Suma qamaña*.** Expresión *aymara* asociada con el Vivir Bien, la vida plena y armónica en comunidad, incorporada en la Constitución boliviana de 2009. (§ 2.1.3; § 3.1.1; § 3.3.2)

Sumak kawsay. Expresión *kichwa* traducida como Buen Vivir, basada en comunidad, reciprocidad, complementariedad y equilibrio; incorporada en la Constitución ecuatoriana de 2008. (§ 2.1.2; § 3.1.1; § 3.1.4; § 4.2.2; § 4.3)

Sustentabilidad indígena. Concepción basada en límites, regeneración, reciprocidad y respeto de los ciclos naturales, inseparable de la vida comunitaria y espiritual. (§ 2.1.2; § 3.3.3; § 4.5.1b)

Tawantinsuyo. Nombre quechua del territorio y de la organización política del Imperio inca, estructurado en cuatro regiones y centrado ceremonialmente en Cusco; ejemplo de organización territorial y política andina que inspira nociones de plurinacionalidad. (§ 1.1.1b)

Tercero incluido. Principio de la lógica andina que incorpora el término para referirse al tercero mediador entre opuestos que se diferencia de la dualidad. (§ 1.2.3c)

Territorio. Espacio integral de vida que articula tierra, suelo y subsuelo, agua, biodiversidad, memoria, ancestros, saberes, relaciones comunitarias y la espiritualidad. Es la condición material, simbólica y espiritual para el Buen Vivir. (§ 3.2.2; § 3.3.3; § 3.4; § 4.5.1–4.5.3)

Tiempo cíclico. Concepción del espacio-tiempo como ciclos de transformación, retorno y renovación, en armonía con el cosmos y el universo; en contraste con el tiempo lineal occidental. (§ 1.2.1; Tabla 1.1; § 2.1)

Tierra sin mal. Concepto guaraní que designa un territorio de reciprocidad, equilibrio y vida plena, libre de lo que daña a la comunidad, al ser humano y a la naturaleza. (§ 2.1.3)

Tríada Cóndor-Puma-Serpiente. Símbología andina asociada con las tres dimensiones de la *pacha* y expresión de la lógica trivalente. (§ 1.2.3c)

Vida plena. Concepción de existencia que supera el bienestar individual e integra la comunidad, *Pachamama*, los espíritus y ancestros; es el horizonte práctico del *sumak kawsay* y el *suma qamaña*. (§ 2.1; § 4.5.1b; § 4.5.2–4.5.3)

Vivencia consciente. Forma de aprendizaje basada en experiencia, participación y conciencia de las relaciones con comunidad y territorio. (§ 1.2.1)

Vivir Bien. Expresión principalmente boliviana para el *suma qamaña* y, en sentido amplio, el Buen Vivir. (§ 2.1.3; § 3.3.2; § 3.3.5)

Ñande reko. Concepto guaraní que reúne modo de vida, cultura, ley, norma y costumbre, y expresa una comprensión integral de la existencia, afín al *sumak kawsay*. (§ 1.2.1; § 2.1.1; § 2.1.3)

Glosario de siglas y acrónimos

Aacri	Asociación Agroartesanal de Caficultores Río Intag (Ecuador)
AFM	Articulación Feminista Marcosur
Aidesep	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
ALAI	Agencia Latinoamericana de Información
ALBA	Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América
ALCA	Área de Libre Comercio de las Américas
Alianza PAIS	Movimiento Alianza País (Patria Altiva I Soberana) (Ecuador)
APA	Asociación de Pueblos Amerindios de Guyana
APG	Asamblea del Pueblo Guaraní
AUCC	Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi (Ecuador)
AVC	Movimiento Alfaro Vive Carajo (Ecuador)
BCE	Banco Central del Ecuador
Benic	Consejo Nacional Indígena de Belice
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
BM	Banco Mundial
Bndes	Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (Brasil)
BOT	*Build Operate and Transfer*
BRICS	Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica
CAAP	Centro Andino de Acción Popular (Ecuador)
CADA	Centro Andino para el Desarrollo Agropecuario
CAF	Corporación Andina de Fomento
CAOI	Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas
CARE	Central Asháninka del Río Ene (Perú)
Cascomi	Acción Social Cordillera del Cóndor Mirador (Ecuador)
Ccnis	Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño
CCT	Comité de Coordinación Técnica
CDES	Centro de Derechos Económicos y Sociales (Ecuador)
CDVS	Coordinadora por la Defensa de la Vida y la Soberanía (Ecuador)
Ceaal	Consejo de Educación de Adultos de América Latina
Cecib	Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe (Sarayaku, Ecuador)
CEDA	Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental
Cedhu	Comisión Ecuménica de Derechos Humanos del Ecuador
Cedib	Centro de Documentación e Información
Ceidex	Comisión Especial de Investigación de la Deuda Externa
Cejis	Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (Bolivia)
CELA	Centro de Estudios Latinoamericanos
Cenda	Centro de Comunicación y Desarrollo Andino (Bolivia)
Cepal	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CEPE	Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana
CES	Centro de Estudios Sociales
CGC	Compañía General de Combustibles
CICA	Consejo Indígena de Centroamérica
Cides	Posgrado en Ciencia del Desarrollo de la UMSA (Bolivia)
CIDH	Corte Interamericana de Derechos Humanos
Cidob	Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano
Cifca	Centro Internacional de Formación en Ciencias Ambientales (España)
CIM	Centro de Investigación en Migraciones (Huelva, España)

CIMA	Compañía Industrial Minera Asociada
CIP-Ecosocial	Centro de Investigación para la Paz (Ecuador)
Cipca	Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Bolivia)
Clacso	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Claes	Centro Latinoamericano de Ecología Social
CLOC	Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo
CMB	Convenio Mundial sobre Biodiversidad
CME	Cámara de Minería del Ecuador
CNE	Consejo Nacional Electoral (Ecuador)
CNT	Corporación Nacional de Telecomunicaciones
COB	Confederación Obrera Boliviana
Cocoon	Conflicto y Cooperación sobre Recursos Naturales en Países en Desarrollo (Bolivia)
Codelco	Corporación Nacional del Cobre (Chile)
Codenpe	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
Coica	Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
Coince	Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana
COIP	Código Orgánico Integral Penal (Ecuador)
COLH	Comité de Licitación Hidrocarburífera (Ecuador)
Conacami	Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería
Conacnie	Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador
Conaice	Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana
Conaie	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
Conamaq	Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del *Qullasuyu* (Bolivia)
Conatel	Consejo Nacional de Telecomunicaciones (Ecuador)
Confeniae	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana
CNPC	China National Petroleum Corporation
Coonapip	Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas de Panamá
Cootad	Código Orgánico de Organización Territorial
Coplafip	Código Orgánico de Planificación y Finanzas Públicas
Coppip	Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú
Copsi	Código Orgánico de la Preservación, Comercio e Inversiones (Ecuador)
Cosiplan	Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento
Cosude	Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación
CPLI	Consulta Previa, Libre e Informada
CRE	Constitución de la República del Ecuador
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca (Colombia)
CSCB	Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
CTI	Circunscripciones Territoriales Indígenas (Ecuador)
DAR	Derecho, Ambiente y Recursos Naturales
Decoin	Defensa y Conservación Ecológica de Intag (Ecuador)
Dineib	Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (Ecuador)
EBI	Educación Bilingüe Intercultural
Ecmia	Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas
Ecorae	Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico
Ecosoc	Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas
Ecuarunari	Ecuador Runacunapac Riccharimui
EGTK	Ejército Guerrillero Tupak Katari (Bolivia)

EIB	Educación Intercultural Bilingüe (Ecuador)
EID	Ejes de Integración y Desarrollo
Eigpp	Escuela de Gestión Pública Plurinacional (Bolivia)
ELN	Ejército de Liberación Nacional (Colombia)
Enami	Empresa Nacional Minera (Ecuador)
ETN	Empresas transnacionales
FAIA	Revista de Filosofía Afro-Indo-Americana
FEI	Federación Ecuatoriana de Indios
Fedaeps	Fundación de Estudios, Acción y Participación Social (Ecuador)
Feine	Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos
Fenoc-I	Federación Nacional de Organizaciones Campesinas-Indígenas (Ecuador)
Fenocin	Confederación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (Ecuador)
FEUE	Federación de Estudiantes Universitarios del Ecuador
FES	Friedrich-Ebert-Stiftung (Ecuador)
FICI	Federación Indígena y Campesina de Imbabura (Ecuador)
Fisch	Federación de Indígenas Shuar (Ecuador)
Flacso	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FLN	Fuerzas de Liberación Nacional (EZLN, desde 1983) (México)
FMI	Fondo Monetario Internacional
FMLN	Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional
Fnmciob-BS	Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa"
FOA	Federación de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Azuay (Ecuador)
FOAG	Federación de Organizaciones Amerindias de Guyana Francesa
Fonplata	Fondo Financiero para el Desarrollo de los Países de la Cuenca del Plata
Funproeib	Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad
FUT	Frente Unido de Trabajadores (Ecuador)
GTZ	Agencia Alemana de Cooperación Técnica
IAP	Investigación-Acción-Participación
ICCI	Instituto Científico de Culturas Indígenas (Ecuador)
ID	Izquierda Democrática (Ecuador)
IDH	Índice de Desarrollo Humano
Iecta	Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina
IED	Eje de Integración y Desarrollo
Iesalc	Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe
Iirsa	Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana
Ildis	Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (Ecuador)
INRA	Ley del Instituto de Reforma Agraria (Bolivia)
Inredh	Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos (Ecuador)
Intal	Instituto para la Integración de América Latina y el Caribe
Iseat	Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (Bolivia)
ISI	Modelo de industrialización por la sustitución de importaciones
ITT	Ishpingo Tambococha Tiputini
Iudc-UCM	Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación - Universidad Complutense de Madrid
JICA	Agencia de Cooperación Internacional del Japón
Lidema	Liga de Defensa del Medio Ambiente (Bolivia)

MAS	Movimiento al Socialismo (Bolivia)
MCSE	Ministerio Coordinador de Sectores Estratégicos
MED	Movimiento de Mujeres en el Desarrollo
M-19	Movimiento 19 de Abril (Colombia)
MICC	Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (Ecuador)
MIN	Movimiento Indígena de Nicaragua
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
MIRA	Movimiento Independiente de Renovación Absoluta
MNI-CR	Mesa Nacional Indígena de Costa Rica
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario (Bolivia)
MPD	Movimiento Popular Democrático (Ecuador)
MPE	Modelo Primario Exportador
MUPP	Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik
Ocaru	Observatorio del Cambio Rural
Ocmal	Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina
OCP	Oleoducto de Crudos Pesados
OIMA	Organización Indígena del Pueblo Muruy del Amazonas
OIS	Organization of the Indigenous Peoples in Suriname
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OLCA	Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales
OMC	Organización Mundial del Comercio
Onamiap	Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú
ONG	Organizaciones no gubernamentales
ONGD	Organización No Gubernamental para el Desarrollo
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OPEP	Organización de Países Exportadores de Petróleo
Opiac	Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana
OPIP	Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza (Ecuador)
Orpia	Organización de los Pueblos Indígenas del Amazonas
OSAL	Observatorio Social de América Latina
Padep/GTZ	Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza de la Cooperación Alemana
PADH	Programa Andino de Derechos Humanos
PEA	Población Económicamente Activa
PIB	Producto interior bruto
Pidco	Planes Indígenas de Desarrollo Comunitario
PIEB	Programa de Investigación Estratégica en Bolivia
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
Pnuma	Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente
PPP	Plan Puebla Panamá
Pratec	Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Perú)
PRE	Partido Roldosista Ecuatoriano
Prian	Partido Renovador Institucional Acción Nacional (Ecuador)
PSC	Partido Social Cristiano (Ecuador)
PSP	Partido Sociedad Patriótica (Ecuador)
Pydlos	Programa de Población y Desarrollo Local Sustentable
RAA	Red Agroecológica del Austro (Ecuador)
RAE	Real Academia Española

RED	Red Ética y Democracia (Ecuador)
Rmib-LAC	Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad de América Latina y el Caribe
SEIB	Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (Ecuador)
Senagua	Autoridad Única del Agua (Ecuador)
Senplades	Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Ecuador)
Sodepaz	Solidaridad para el Desarrollo y la Paz
Sucre	Sistema Unificado de Compensaciones Regionales (Ecuador)
Supercom	Superintendencia de Información y Comunicación (Ecuador)
TCE	Tribunal Contencioso Electoral
THOA	Taller de Historia Oral Andina
TLC	Tratados de Libre Comercio
TMD	Toneladas métricas por día
TSE	Tribunal Supremo Electoral
UASB	Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador)
Uinpiaw	Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas *Amawtay Wasi*
UII	Universidad Indígena Intercultural (Bolivia)
UMSA	Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia)
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
Unasur	Unión de Naciones Suramericanas
UNE	Unión Nacional de Educadores (Ecuador)
Unesco	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
Unicef	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
UN-REDD	Prog. de la ONU para la Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación de los Bosques
UPV/EHU	Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea
WWF	Fondo Mundial para la Naturaleza

Bibliografía

Acción Ecológica. (2000). Las flores del mal: las floricultoras y su crecimiento acelerado (Alerta No. 88). Acción Ecológica.

Acción Ecológica. (2011). Ecuador: criminalización de la protesta social en tiempos de "Revolución Ciudadana".

Acción Ecológica. (2015, 29 de abril). ¿Y la deuda ecológica de China con Ecuador? http://www.accionecologica.org/editoriales/1800-iy-la-deuda-ecologica

Acosta, A. (2002). Ecuador: deuda externa y migración, una relación incestuosa. Documentación Social, (126), 261-282.

Acosta, A. (2008a). El buen vivir, una oportunidad por construir. Ecuador Debate. Innovaciones y retos constitucionales, (75), 33-47. Centro Andino de Acción Popular (CAAP).

Acosta, A. (2008b). El buen vivir para la construcción de alternativas. América Latina en Movimiento, 16 de mayo. Agencia Latinoamericana de Información (ALAI).

Acosta, A. (2009). El Estado plurinacional, puerta para una sociedad democrática. En A. Acosta y E. Martínez (Comps.), Plurinacionalidad, democracia en la diversidad (pp. 15-20). Ediciones Abya-Yala.

Acosta, A. (2010a). El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: Una lectura desde la Constitución de Montecristi (Policy Paper, 9, pp. 5-43). FES-Ildis.

Acosta, A. (2010b). El Buen Vivir, una utopía por (re)construir. CIP-Ecosocial Boletín ECOS, (11).

Acosta, A. (2010c). Desarrollo y diversidad cultural: conceptos y medidas del Sumak Kawsay [Ponencia]. Curso de Verano, Campus de la Universidad de Alicante, Alicante, España.

Acosta, A. (2011). Riesgos y amenazas para el Buen Vivir. Ecuador Debate. Acerca del Buen Vivir, (84), 51-55. Centro Andino de Acción Popular (CAAP).

Acosta, A. (2013). El Buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros worlds. Icaria Editorial.

Acosta, A. (2014). Ecuador ya cambió. En F. Muñoz (Coord. ed.), Prólogo Balance crítico del Gobierno de Rafael Correa (pp. 11-21). Arcoiris Producción Gráfica.

Acosta, A. (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo: algunas reflexiones económicas y no tan económicas. Política y Sociedad, 52(2), 299-330.

Acosta, A., y Gudynas, E. (2008). El Buen Vivir para la construcción de alternativas. Revista América Latina en Movimiento. Agencia Latinoamericana de Información (ALAI).

Acosta, A., y Martínez, E. (2010). El Bien Vivir: Una vía para el desarrollo. Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, 9(25), 557-561.

Agence France-Presse [AFP]. (2008). Mapa político de América Latina: Paraguay vira a la izquierda y se pone a tono con sus vecinos. Se extiende el "mar rojo" en América Latina. Tribuna Latina.

Agencia de Noticias del Ecuador [ANE]. (2012, 3 de enero). Ecuador: sube a 455 mil número de empleados públicos. Radio Equinoccio.

Albán, M., Martínez-Alier, J., y Vallejo, C. (Comps.). (2008). Notas para la discusión estrategia nacional de desarrollo humano: aportes para una estrategia ambiental. PNUD, Flacso y Senplades.

Albó, X. (1972). Dinámica de la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca. América Indígena, 32(3), 773-816.

Albó, X. (1982). La paradoja Aymara: solidaridad y faccionalismo (Cuadernos de Investigación, 8). Cipca.

Albó, X. (1989a). La comunidad: germen de una sociedad alternativa. En E. Ortega (Ed.), Experiencias de desarrollo rural en América Latina. Crefal.

Albó, X. (1989b). Visión andina frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad. Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas.

Albó, X. (2008). Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Cipca).

Albó, X. (2009). Suma Qamaña = El Buen Convivir. Revista Obets, (4), 25-40.

Albó, X. (s. f.). La bitácora de Xavier: Sobre Xavier Albó y producción intelectual. Periódico Digital de Investigación sobre Bolivia (PIEB).

Albó, X. (2011a). Hay un desencanto con el gobierno de Evo (Entrevista por F. Prestes). Brasil de Fato / Viento del Sur.

Albó, X. (2011b). Suma qamaña = convivir bien: ¿Cómo medirlo? En H. Farah y L. Vasapollo (Coords.) (Coords.), Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? (pp. 133-144). Plural Editores.

Alianza PAIS. (2006, 12 de mayo). Plan de Gobierno Movimiento Alianza PAIS 2007-2011: Propuesta en construcción colectiva. Alianza País.

Alimonda, H. (Coord.). (2011). La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina. Clacso-Ciccus.

Altmann, P. (2013). El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. Indiana, (30), 283-299.

Altmann, P. (2014a). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador (Cuadernos de Investigación, 12, pp. 1-17). Escuela de Antropología de la Universidad Católica del Ecuador.

Altmann, P. (2014b). El Sumak Kawsay y el Patrimonio ecuatoriano. Revue Histoire(s) de l'Amérique latine, 10(7), 16.

Amin, S. (1990). Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure. Zed Books.

Apffel-Marglin, F., y Marglin, S. A. (Eds.). (1990). Dominating Knowledge: Development, Culture, and Resistance. Clarendon Press.

Arce, O. (2007). Tiempo y espacio en el Tawantinsuyu: introducción a las concepciones espacio-temporales de los incas. Nómadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, (16).

Arellano, F. (2013). Arturo Escobar: La alternativa al modelo hegemónico de desarrollo capitalista es el concepto de buen vivir. Con Nuestra América, (23).

Arkonada, K. (2010, 16 de febrero). Bolivia: Crisis de civilización y Vivir Bien. Servindi. http://www.servindi.org/actualidad/22391

Arkonada, K. (Coord.). (2012). Transiciones hacia el Vivir Bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia. Icaria Editorial.

Arias, J. (2008). Construcción participativa del ordenamiento territorial del resguardo Kankuamo. En Hacia el Buen Vivir: experiencias de gestión indígena en Centro América, Colombia, Costa Rica, Ecuador y Guatemala (pp. 119-157). Fondo Indígena.

Ariès, P. (2005). Décroissance ou barbarie. Golias.

Articulación Feminista Marcosur [AFM]. (2010a). Debate polifonía e interculturalidad: El Buen Vivir desde la diversidad de voces de las mujeres [Seminario]. IV Foro Social de las Américas, Asunción, Paraguay.

Articulación Feminista Marcosur [AFM]. (2010b). Diálogos complejos: miradas sobre las mujeres y el Buen Vivir [Primer Encuentro entre Líderes Indígenas y Líderes Feministas]. AFM.

Asamblea Constituyente de Ecuador. (2007). Mandato Constituyente No. 1. Montecristi, Ecuador.

Attali, J., Castoriadis, C., Domenach, J. M., Massé, P., y Morin, E. (1980). El mito del desarrollo. Editorial Kairós.

Ávila, A. (2012). Decolonialidad y buen vivir: constelaciones de saberes y actores sociales en la Sierra del Tigre del sureste de Jalisco. Editorial Académica Española.

Ávila, R. (2008). La Constitución de 2008 en el contexto andino: Análisis de la doctrina y el derecho comparado. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Ávila, R. (2015). Derechos de la naturaleza [Ponencia]. Foro Plantaciones forestales, cambio climático y propuestas desde el ecologismo popular, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.

Autrey, D. (2001). Buen Vivir: una señal de salida del sistema-mundo capitalista. Agencia Latinoamericana de Información (ALAI).

Ayala, M. E. (1988). De la Revolución Alfarista al Régimen Oligárquico Liberal (1895-1925). Nueva Historia del Ecuador, (9), 143-145. Grijalbo / Corporación Editora Nacional.

Bayon, D., Filpo, F., y Schneider, F. (2012). Decrecimiento: 10 preguntas para comprenderlo y debatirlo. El Viejo Topo.

Banco Central del Ecuador [BCE]. (2015). Boletín Anuario Estadístico (No. 37). BCE.

Bejarano, J. A. (1997). ¿Qué es neoliberalismo? Su significado en la historia de las ideas y en la economía. Revista Credencial Historia, (91).

Belotti, F. (2014). Entre bien común y buen vivir: Afinidades a distancia. Íconos. Revista de Ciencias Sociales, (48), 41-54. Flacso-Ecuador.

Boff, L. (2009, 30 de marzo). ¿Vivir mejor o "el buen vivir"? Agencia Latinoamericana de Información (ALAI).

Bonfil, G., Mosonyi, E., Aguirre, G., Arizpe, L., y Gómez, S. (1977). La declaración de Barbados II y comentarios. Nueva Antropología, 2(7), 109-125.

Bonilla, O., Maldonado, P., Silveira, M., y Bayón, M. (2014). Nudos territoriales críticos en Ecuador: dinámicas, cambios y límites en la reconfiguración territorial del Estado. Geografía Crítica Ecuador.

Borón, A. (2003). Estado, capitalismo y democracia en América Latina. Clacso.

Borón, A. (2008). Socialismo siglo XXI: ¿hay vida después del neoliberalismo? Ediciones Luxemburg.

Borón, A. (2012a). La revolución nacional boliviana, 60 años después. América Latina en Movimiento (ALAI).

Borón, A. (2012b). No es posible un Buen Vivir capitalista. Senplades.

Boersner, D. (2005). Gobiernos de izquierda en América Latina: tendencias y experiencias. Revista Nueva Sociedad, (197), 100-113.

Boserup, E. (1970). Woman's role in economic development. George Allen & Unwin.

Bresser-Pereira, L. C. (2007). El nuevo desarrollismo y la ortodoxia convencional. Economía UNAM, 4(10), 7-29.

Brundtland, G. H. (1987). Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo: Nuestro Futuro Común. Naciones Unidas.

Burgos, R., De la Cruz, R., y Granizo, T. (2014). Construcción de una estrategia para el manejo holístico de territorios de Vida Plena en la cuenca amazónica. Alianza Coica-WWF/TNC.

Bustillos, I. (2015, 28 de junio). Fernando Huanacuni Mamani: saludo aymara en la Cancillería. La Razón. http://www.la-razon.com/index.php?_url=/suplementos/animal_politico/Fernando-Huanacuni-Mamani-Saludo-Cancilleria_0_2297170337.html

Caballeros, A. (2013). Agricultura familiar, soberanía alimentaria y buen vivir: alternativas y desafíos en Guatemala (Serie Cuadernos Populares 2). Instituto de Estudios Agrarios y Rurales (Idear) y Coordinación de ONG y Cooperativas (Congcoop).

Cabnal, L. (2012). Documento en construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del "Sumak Kawsay" – Buen Vivir. Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán Jalapa (Amismaxaj).

Cachiguango, L. E. (2008). Descolonizando la ciencia occidental desde los Andes (Colección Kuri-Muyu 3). Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina (IECTA).

Caicedo, L. J. (2010). Validez de Abya Yala como nombre del continente americano. http://albicentenario.com/index_archivos/celebracion_continental_49.html

Calderón, J. C., y Zurita, C. (2011). El Gran Hermano. Paradiso Editores.

Cámara de la Minería en Ecuador [CME]. (s. f.). Verdades de la minería sustentable. CME.

Cancino, H. (2007). La izquierda latinoamericana en tiempos de globalización (segunda parte). Sociedad y Discurso, (11).

Canqui, E. (2011). El Vivir Bien, una propuesta de los pueblos indígenas a la discusión sobre el desarrollo. Obets. Revista de Ciencias Sociales, 6(1), 19-33.

Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas [CAOI]. (s. f.). Buen vivir: Respuesta de los pueblos indígenas frente a la crisis sistémica [presentación de diapositivas]. CAOI.

Cardoso, F. H., y Faletto, E. (1996). Dependencia y desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica. Siglo XXI.

Central Asháninka del Valle del Río Ene [CARE]. (2012). Kametsa Asaike, el vivir bien de los Asháninka del río Ene. CARE.

Casaldáliga, P., Coplas, M., y Tierra, P. (2011). Misa de la tierra sin males. Editorial Nueva Utopía.

Casanova, P. G., y Saxe-Fernández, J. (1996). Globalidad, neoliberalismo y democracia. En El mundo actual: situación y alternativas (pp. 45-58). UNAM.

Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores.

Castoriadis, C., Domenach, J. M., y Massé, P. (1979). El mito del desarrollo. Editorial Kairós.

Caudillo, G. A. (2012). Suma qamaña, sumak kawsay, balu wala. Revista de Estudios Latinoamericanos. Temas de Nuestra América (Número Extraordinario), 187-198.

Centro de Estudios Latinoamericanos [CELA]. (2006). Creación y organización del Movimiento Alianza País. Observatorio Político, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Centro Carter. (2008). Informe sobre la Asamblea Nacional Constituyente de la República del Ecuador. Centro Carter.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio (Primera parte). Imprenta Nacional de Colombia.

Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador (2015). Simulación de afectación minera en Quimsacocha.

Comisión Especial de Investigación de la Deuda Externa [Ceidex]. (2008). Deuda ecuatoriana con los organismos multilaterales. Ceidex.

Consejo de Educación Popular de América Latina y el Caribe [CEAAL]. (2010). La educación popular en la lucha por el Buen Vivir [Informe de Asamblea]. CEAAL.

Comisión Económica para América Latina [Cepal]. (2014). Los pueblos indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Naciones Unidas.

Ciberandes. (2013). La chakana y su significado. http://www.ciberandes.com/inicio/news/article/la-chakana-y-su-significado.html

Consejo Indígena de Centro América [Cica]. (2008). Uso y manejo de los recursos naturales en Centroamérica desde la visión indígena. En Hacia el Buen Vivir: experiencias de Gestión Indígena en Centro América, Colombia, Costa Rica, Ecuador y Guatemala (pp. 17-43). Fondo Indígena.

Consejo Indígena de Centro América [Cica]. (2010, 4-5 de noviembre). En recuperación del Buen Vivir: la visión de los pueblos indígenas en Centroamérica [Ponencia]. X reunión BID - Sociedad Civil, Quito, Ecuador.

Centro de Investigación y Promoción del Campesinado [Cipca]. (2007). Historia: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. http://www.cipca.org.bo/index.php/quienes-somos/history-cipca

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador [Conaie]. (1994). Proyecto político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Consejo de Gobierno Conaie.

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador [Conaie]. (2002). “Amawtay Wasi”, Casa de la Sabiduría: Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (UIAW). Propuesta de camino sin camino. Conaie.

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador [Conaie]. (2007). Propuesta de la Conaie frente a la Asamblea Constituyente: Principios y lineamientos para la nueva Constitución del Ecuador. Conaie.

Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu [Conamaq]. (2010). La chakana, el vivir bien y el ejercicio de autoridad chacha-warmi. Fondo Indígena.

Constitución de la República del Ecuador. (2008). Registro Oficial 449 de 20 de octubre de 2008.

Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica [Coica]. (2013). Plan Vida Plena Amazónica de Coica, Amazonía Indígena: Palabra Dulce, Aire de Vida [Informe de Cumbre]. II Cumbre Regional Amazónica, Villavicencio, Colombia.

Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica [Coica]. (2014). Propuestas de los pueblos indígenas hacia la COP 20. Coica.

Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas de Panamá [Coonapip]. (2009). Elaboración de un marco de referencia sobre la participación de los pueblos indígenas de la República de Panamá dentro del contexto de la propuesta de UN-REDD. Coonapip.

Cortez, D. (2010, octubre). La construcción social del "Buen Vivir" (Sumak Kawsay) en Ecuador: Genealogía del diseño y gestión política de la vida [Ponencia]. VIII International Congress for Intercultural Philosophy, Ewha Womans University, Seúl, Corea del Sur.

Cruz, E. (2012). Redefiniendo la nación: luchas indígenas y Estado plurinacional en Ecuador (1990-2008). Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, (Número Extraordinario), 469-491.

Cueva, A. (1970). Interpretación sociológica del velasquismo. Revista Mexicana de Sociología, 32(3), 709-735.

Chancosa, B. (2010). El Sumak Kawsay desde la visión de mujer. En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. García (Eds.), Suma. Kawsay yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay (pp. 223-227). FIU.

Cholango, H. (2012). Movimiento indígena del Ecuador: su participación en la Asamblea Constituyente de Montecristi y la lucha por el Estado Plurinacional [Tesis de pregrado, Universidad Politécnica Salesiana]. Repositorio Institucional UPS.

Choque, L. (2012). Las mujeres en Bolivia y sus movilizaciones por el "Vivir Bien". En K. Arkonada (Coord.), Transiciones hacia el Vivir Bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia (pp. 79-103). Icaria Editorial.

Choque, M. E. (2006, junio). La historia del movimiento indígena en la búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien) [Ponencia]. Reunión internacional de expertos sobre los objetivos de desarrollo del milenio, la participación indígena y el buen gobierno, Nueva York, Estados Unidos.

Choque, M. E. (2010). Debate del Buen Vivir: elemento estructural de una nueva sociedad (Entrevista por K. Arkonada). CAOI.

Choque, R. (2004). El manifiesto de Tiwanaku (1973) y el inicio de la descolonización. Revistas Bolivianas, 4(11), 11-15.

Choquehuanca, D. (2006). Hemos decidido volver a nuestro camino, recuperar nuestros valores, recuperar nuestros códigos [Discurso]. Encuentro Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala, La Paz, Bolivia.

Choquehuanca, D. (2010a). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. América Latina en Movimiento, (452), 8-13.

Choquehuanca, D. (2010b, 8 de febrero). 25 postulados para entender el "Vivir Bien". La Razón.

Chuji, M. (2009). Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o buen vivir. En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. García (Eds.), Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay (pp. 153-158). FIU.

Chuji, M. (2010, 4-6 de noviembre). El Sumak Kawsay: una opción de vida (Sumak Kawsay versus desarrollo) [Ponencia]. VI Encuentro de la Coordinadora Asturiana de ONGD, Oviedo, España.

Chumpi, M. (2004). Y en el poder los sorprendió su espíritu… Boletín ICCI-ARY Rimay, 6(68).

Danecki, J. (Ed.). (1993). Insights into maldevelopment: Reconsidering the idea of progress. Warsaw University.

Dávalos, P. (2002). Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica. En Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Clacso / UCV.

Dávalos, P. (2003). Movimiento indígena ecuatoriano: bitácora de camino. Instituto de Estudios Ecuatorianos, (4).

Dávalos, P. (2005). Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. En Pueblos indígenas, Estado y democracia (pp. 17-33). Clacso.

Dávalos, P. (2007). Dayuma y la sonrisa de Cheshire. Boletín Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI-Rimai), (9).

Dávalos, P. (2008). Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo. Boletín ICCI-Rimai, (113).

Dávalos, P. (2011). Sumak Kawsay (La vida en plenitud). En S. Álvarez (Coord.), Convivir para perdurar: conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas (pp. 201-214). Icaria Editorial.

Dávalos, P. (2014). Alianza PAIS o la reinvención del poder: Siete ensayos sobre el posneoliberalismo en el Ecuador. Ediciones desde Abajo.

Daza, E. (2015). Estado y transformación productiva en el campo Ecuador 2013-2014. Revista Geonordeste, 26(1), 274-294.

De Sousa Santos, B. (2002). Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista (Vol. 2). Editora Record.

De Sousa Santos, B. (2007). La reinvención del Estado y el Estado plurinacional. Alianza Interinstitucional Cenda-Cejis-Cedib.

De Sousa Santos, B. (2009). Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad. En A. Acosta y E. Martínez (Comps.), Plurinacionalidad, democracia en la diversidad (pp. 21-62). Ediciones Abya-Yala.

De Sousa Santos, B. (2010a). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Ediciones Trilce.

De Sousa Santos, B. (2010b). Hablamos del socialismo del Buen Vivir. Camino Socialista, (9), 4-7.

De Sousa Santos, B. (2010c). La difícil construcción de la plurinacionalidad. En Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay (pp. 149-154). Senplades.

De Sousa Santos, B. (2010d). Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal. Clacso / Prometeo Libros.

Declaración de Iximche. (2007). Soñamos nuestro pasado y recordamos nuestro futuro [III Cumbre de Pueblos Originarios del Abya Yala]. Iximche, Guatemala.

Declaración de la María. (2013). ¡La vida es sagrada, la vida es armonía! El Buen Vivir es vida y armonía [V Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala]. Resguardo indígena La María, Piendamó, Cauca, Colombia.

Declaración de Mama Quta Titikaka. (2009). Declaración IV Cumbre Continental Puno. Puno, Perú.

Declaración de Temuko. (2009). Pre Cumbre Indígena de Temuko. Temuko, Chile.

Defensoría del Pueblo de Ecuador. (2011). Los escenarios de la criminalización a defensores de derechos humanos y de la naturaleza en Ecuador: desafíos para un Estado constitucional de derechos. Dirección Nacional de Promoción de Derechos Humanos y de la Naturaleza.

Del Campo, E. (2011). La influencia indígena en la transformación estatal: interculturalidad y etnodesarrollo en los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia (Serie Avances de Investigación 64). Fundación Carolina.

Del Carpio, V., y Miranda, J. (2008). El bien común (Vol. I). Azul Editores.

Delgado, G. C. (Coord.). (2014). Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad. UNAM.

Derecho, Ambiente y Recursos Naturales [DAR] (Ed.). (2014). Panorama del financiamiento para infraestructura en América Latina: ¿Cuál es el contexto regional en el que se inserta el nuevo Banco de los BRICS? DAR.

Descola, P. (1996). La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Ediciones Abya-Yala.

Devés, E. (1997). El pensamiento indigenista en América Latina (1915-1930). Revista Universum, (12), 37-56.

Dieterich, H. (2002). El socialismo del siglo XXI: la democracia participativa. Editores GARA Baigorri Argitaletxea.

Dieterich, H. (2005). Hugo Chávez y el socialismo del siglo XXI. Instituto Municipal de Publicaciones, Alcaldía de Caracas.

Donato, A. (2014). El futuro climático de la Amazonía: Informe de Evaluación Científica. ARA / CCST-INPE / INPA.

Dorronsoro, B. (2014). Maria Eugenia Choque Quispe: la posibilidad de ser en el lugar del no ser [Documento de trabajo]. Centro de Estudos Sociais (CES), Universidad de Coimbra, Portugal.

Dussel, E. (1993). 1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Editorial Nueva Utopía.

Dussel, E. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión (Vol. 2). Editorial Trotta.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales (pp. 41-53). Clacso.

Dussel, E. (2010). Poder político y transformación de las instituciones [Ponencia]. Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry, Chiapas, México.

Earls, J., y Silverblatt, I. (1978). La realidad física y social en la cosmología andina [Actas de Congreso]. Congreso Internacional de Americanistas, París, Francia.

Escuela Intercultural de Gobierno y Políticas Públicas [EIGPP]. (2008). Módulo de historia y cosmovisión indígena: Guía de aprendizaje colectivo para organizaciones y comunidades. Fondo Indígena.

El Universo. (2005, 5 de agosto). Rafael Correa renunció al Ministerio de Economía. Diario El Universo.

Elbers, J. (2013). Ciencia Holística para el Buen Vivir: una introducción. Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental (CEDA).

Endara, S. (2011). El cooperativismo: una vía práctica hacia el Buen Vivir. Rebelión / ALAI. http://www.rebelion.org/docs/140939.pdf

Endara, G. (Coord.). (2014). Post-crecimiento y Buen Vivir: Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables. FES-Ildis.

Escárzaga, F. (2004). La emergencia indígena contra el neoliberalismo. Revista Política y Cultura, (22), 101-121.

Escobar, A. (1993). El desarrollo sostenible: Diálogo de discursos. Revista Foro, (23), 98-112.

Escobar, A. (1996). La invención del desarrollo. Editorial Norma.

Escobar, A. (1998). La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo. Editorial Norma.

Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En E. Lander (Comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales (pp. 113-143). Clacso.

Escobar, A. (2005). El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social. En M. Mato (Coord.), Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización (pp. 17-31). Universidad Central de Venezuela.

Escobar, A. (2010). Una minga para el posdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos / PDGT.

Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. Revista de Antropología Social, (21), 23-62.

Escobar, A. (2013). La alternativa al modelo hegemónico de desarrollo capitalista es el concepto del buen vivir (entrevista por F. Arellano). Observatorio Sociopolítico Latinoamericano.

Estermann, J. (1998). Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Ediciones Abya-Yala.

Estermann, J. (2012). "Vivir bien" como utopía política: La concepción andina del "vivir bien" (suma qamaña/allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia. Anales de la Reunión Anual de Etnología, (24), 517-533.

Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. Revista de Filosofía Afro-Indo-Americana (FAIA), 2(9-10).

Esteva, G. (1994). Crónica del fin de una era. Editorial Posada.

Esteva, G. (2009). Más allá del desarrollo: la buena vida. Agencia Latinoamericana de Información (ALAI), 1-5.

Esteva, G., y Prakash, M. S. (1999). Grassroots Postmodernism. Zed Books.

Fals-Borda, O. (1985). El problema de cómo investigar la reality para transformarla: por la praxis. Tercer Mundo.

Farah, I., y Vasapollo, L. (Coords.). (2011). Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? Plural Editores.

Ferguson, J. (1990). The Anti-Politics Machine: "Development," Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho. Cambridge University Press.

Fieweger, M. E. (1998). Es un monstruo grande y pisa fuerte. Ediciones Abya-Yala.

Fischer, W. (2011). Reflexiones y perspectivas acerca de las condiciones necesarias para la emergencia de una Humanidad en paz y el Ser Espléndido: El "Sumak Kausay" de la Cultura Andina. http://emanzipationhumanum.de/espanol/humanizacion.html

Federación de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Azuay [FOA-Ecuarunari]. (2013). El Sendero, periódico virtual del sur. FOA.

Fondo Indígena. (2008). Hacia el Buen Vivir: experiencias de gestión indígena en Centroamérica, Colombia, Costa Rica, Ecuador y Guatemala. Fondo Indígena.

Fontaine, G. (Ed.). (2004). Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador: Las apuestas (Vol. 2). Flacso-Ecuador.

Fontaine, G. (2009). Los conflictos ambientales por petróleo y la crisis de gobernanza ambiental en el Ecuador. CIP-Ecosocial Boletín ECOS, (6).

Fundación Pachamama. (2011). Resumen de la audiencia del Caso Sarayaku ante la CIDH. Fundación Pachamama.

Fundación Zio A'i. (2004). Plan de Vida del Pueblo Cofán y cabildos indígenas del Valle del Guamuez y San Miguel, Putumayo, Colombia. Fundación Zio A'i.

Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. (2007). Plan Nacional de Desarrollo "Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien": Lineamientos Estratégicos 2006-2011. Gaceta Oficial.

Galeano, E. (1971). Las venas abiertas de América Latina. Ediciones Siglo XXI.

Galeano, E. (2012). Los hijos de los días. Ediciones Siglo XXI.

Garavito, C. A. R. (2005). La nueva izquierda en América Latina: sus orígenes y trayectoria futura. Editorial Norma.

Garcés, F. (2010). El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado: Sistematización de la experiencia. Preview Gráfica.

García Álvarez, S. (2014). *Sumak kawsay o buen vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador. Aplicación y resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2011)* (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid). Repositorio Institucional de la UCM.

García Linera, A. L. (2000). Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de "naturaleza" y "ser humano". En *Feminismo y filosofía* (pp. 165-192). Síntesis.

García Linera, A. L. (2007). El desencuentro de dos razones revolucionarias: Indianismo y marxismo. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, (3), 147-169. Clacso.

García Linera, A. L. (2010). *El socialismo comunitario: Un aporte de Bolivia al mundo*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional; Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

García Linera, A. L. (2011). Las tensiones creativas de la revolución: la quinta fase del proceso de cambio. *Série Cadernos*, (7), 7-29. Flacso.

García Linera, A. L. (2015). *Socialismo comunitario: Un horizonte de época*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

George, S. (2004). *Otro mundo es posible si...* Intermón Oxfam; Icaria Editorial.

Giraldo, O. F. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: Una interpretación del Buen Vivir*. Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo; Editorial Itaca.

Girón, A. (2006). Obstáculos al desarrollo y paradigma del financiamiento en América Latina. En *Reforma financiera en América Latina* (pp. 27-46). Clacso.

Gonçalves, C. W. (2006). *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Civilização Brasileira.

Gonçalves, C. W. (2009). De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana. *Revista Polis*, (22), 2-11. Universidad Bolivariana.

Griffin, K., y Knight, J. (1990). *Human development and the international development strategy for the 1990s*. MacMillan Press.

Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, (19), 31-58.

Guandinango, Y. (2013). *Sumak Kawsay-buen vivir: comprensión teórica y práctica vivencial comunitaria, aportes para el ranti ranti de conocimientos* (Tesis de maestría, Flacso Ecuador). Repositorio Flacso.

Guaranda, W. (s. f.). Apuntes sobre la explotación petrolera en el Ecuador. *Justicia Ambiental*, boletín de las comunidades que luchan por una reparación ambiental integral. Inredh.

Gudynas, E. (2009a). La dimensión ecológica del Buen Vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. *Revista Obets*, (4), 49-53.

Gudynas, E. (2009b). La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador. *Revista de Estudios Sociales*, (32), 33-47.

Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en movimiento*, (462), 1-20.

Gudynas, E. (2012). Estado compensador y nuevos extractivismos: Las ambivalencias del progresismo sudamericano. *Nueva Sociedad*, (237), 128-146.

Gudynas, E. (2013). Izquierda y progresismo: la gran divergencia. *América Latina en movimiento*.

Gudynas, E. (2014). Las disputas sobre el desarrollo y los sentidos de las alternativas. *Revista Kavilando*, *6*(2), 15-26.

Gudynas, E. (2015). La identidad del progresismo, su agotamiento y los relanzamientos de las izquierdas. *América Latina en movimiento*.

Guerra, S., y Rodas, G. (2011). *Forjadores del pensamiento crítico latinoamericano: Biografías de luchadores y pensadores revolucionarios de América Latina y el Caribe. Siglos XIX y XX y Cronología Histórica (1850-1939)*. Ediciones La Tierra.

Guillén, A. (2007). La teoría latinoamericana del desarrollo: Reflexiones para una estrategia alternativa frente al neoliberalismo. En *Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización. Homenaje a Celso Furtado* (pp. 489-518). Clacso.

Guillén, A., y Phélan, M. (2014). *Construyendo el buen vivir*. Pydlos.

Guillemot, Y. (2004). *Para leer el Qhapaq Kuna: ¿Un nuevo paradigma?* Ediciones Amaro Runa.

Guzmán, A., y Paredes, J. (2014). *La propuesta política del Feminismo Comunitario*. Taller de Feminismo Comunitario, Colectivo Asuntos Mujeriles.

Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*. Merlin Press; Clacso.

Hidalgo-Capitán, A. L. (2012). Economía política del desarrollo: La construcción retrospectiva de una especialidad académica. *Revista de Economía Mundial*, (28), 279-320.

Hidalgo-Capitán, A. L., Arias, A., y Ávila, J. (2014). El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. En A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén, y N. García (Eds.), *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 29-73). Centro de Investigación en Migraciones (CIM), Universidad de Huelva; Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (Pydlos), Universidad de Cuenca.

Hidalgo-Capitán, A. L., y Cubillo, A. P. (2014). Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, (48), 25-40. Flacso Ecuador.

Hidalgo-Capitán, A. L., Guillén, A., y Deleg Guazha, N. (Eds.). (2014). *Sumak Kawsay yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Centro de Investigación en Migraciones (CIM), Universidad de Huelva; Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (Pydlos), Universidad de Cuenca.

Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. El Viejo Topo.

Houtart, F. (2007, junio). *Un socialismo para el siglo XXI: Cuadro sintético de reflexión* [Ponencia]. Jornadas "El socialismo del siglo XXI", Caracas, Venezuela.

Houtart, F. (2011). El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *Ecuador Debate*, (84), 57-75.

Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. CAOI.

Huanacuni, F. (2013). Cosmovisión andina y Vivir Bien. En I. Farah y V. Tejerina (Coords.), *Vivir bien: infancia, género y economía* (pp. 35-54). Cides-UMSA.

ICCI. (s. f.). *¿Qué es el ICCI?* Editorial de la página web del Instituto Científico de Culturas Indígenas. http://icci.nativeweb.org/

Ildis-FES y Flacso. (2006). *Análisis de coyuntura económica 2005: Una lectura de los principales componentes de la economía ecuatoriana durante el año 2005*. FES-Ildis; Flacso.

Illich, I. (1985). *La sociedad desescolarizada* (M. Suárez, Trad.). Editorial Joaquín Moritz. (Obra original publicada en 1971).

Illich, I., Gossmann, M. P. D., y Bulnes, J. M. (1978). *La convivencialidad*. Barral Editores.

Inredh. (2015). *Desalojados de sus territorios: Cronología del proyecto minero Mirador en la Cordillera del Cóndor* (Boletín 2 de diciembre). Inredh.

JICA. (1996). *Informe final sobre la exploración mineral en las áreas de Junín y Cuellaje, República del Ecuador*. Japan International Cooperation Agency.

Katz, C. (2014). *¿Qué es el neo-desarrollismo? I - Una visión crítica*. Economía.

Kowii, A. (2009). El Sumak Kawsay. *Aportes Andinos*, (28). Programa Andino de Derechos Humanos, Universidad Andina Simón Bolívar.

Kowii, A. (2014, 28 de abril). *Sumak Kawsay, la palabra usurpada* (Entrevista de la redacción de Plan V). Plan V. https://planv.com.ec/historias/sumak-kawsay-la-palabra-usurpada/

Kowii, A. (2015). *Senderos para reconstruir el Sumak Kawsay* [Documento universitario]. Universidad Andina Simón Bolívar.

Lachakana. (2012). *La chakana y su significado*. Blog Lachakana2012.

Lajo, J. (2002). *Qhapaq Kuna... más allá de la civilización*. Editorial Grano de Arena.

Lajo, J. (2005). *Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría*. Editorial Centro de Estudios Nueva Economía y Sociedad.

Lajo, J. (2010). *Sumaq Kawsay-ninchik o nuestro vivir bien*. Rebelión.org

Lajo, J. (2011). *Un modelo sumaq kawsay de gobierno*. Red Voltaire. https://www.voltairenet.org/article171245.html

Lamberti, M. J. (2010). *Neodesarrollismo, extractivismo, pachamamismo y buen vivir*.

Lander, E. (2001). Pensamiento crítico latinoamericano: una impugnación del eurocentrismo. *Revista de Sociología*, (15), 13-25.

Lander, E. (Comp.). (2009). *La colonialidad del saber*. Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Lander, E. (2010). Crisis civilizatoria: el tiempo se agota. En I. León (Coord.), *Sumak Kawsay / Buen vivir y cambios civilizatorios* (pp. 27-40). Fedaeps.

Lang, M., y Mokrani, D. (Eds.). (2013). *Más allá del desarrollo*. Fundación Rosa Luxemburg; Ediciones Abya-Yala.

Larrea, A. M. (2008). Ecuador en busca del "Sumak Kawsay". *Revista América XXI*.

Larrea, A. M. (2010). La disputa de sentidos por el Buen Vivir como proceso contrahegemónico. En *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay*. Senplades.

Latouche, S. (1991). *La planète des naufragés: essai sur l'après-développement*. La Découverte.

Latouche, S. (1993). *In the wake of the affluent society: An exploration of post-development*. Zed Books.

Latouche, S. (2003). *Decrecimiento y postdesarrollo: El pensamiento creativo contra la economía del absurdo*. El Viejo Topo.

Latouche, S. (2006). *Le pari de la décroissance*. Fayard.

Laviana, M. L. (1996). La América colonial. En L. Sanguino Arias (Dir.), *Historia de España, desde Atapuerca hasta la transición democrática* (Vol. 7, pp. 807-1032). Ediciones Dolmen.

León, I. (2010). Ecuador: la tierra, el Sumak Kawsay y las mujeres. En *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios* (pp. 143-153). Fedaeps.

León, M. (2008). Después del "desarrollo": "el buen vivir" y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina. *Revista Umbrales: Género y desafíos postneoliberales*, (18), 35-44. Cides-UMSA.

León, M. (2010). El 'Buen Vivir': objetivo y camino para otro modelo. En I. León (Coord.), *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios* (pp. 105-124). Fedaeps.

Leyva, X. (2005). Indigenismo, indianismo y 'ciudadanía étnica' de cara a las redes neo-zapatistas. En *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (pp. 27-310). Clacso.

Llanque, D. (2008). Los valores aymaras. En J. Medina (Ed.), *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la buena vida* (pp. 61-64). Padep/GTZ.

Llasag, R. (2009). El Sumak Kawsay y sus restricciones constitucionales. *FORO: Revista de Derecho*, (12), 113-125.

Londoño, B. (2002). La Constitución de 1991 y los indígenas. *Revista Credencial Historia*, (146).

Lozada, B. (2007). *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. CIMA Editores.

Macas, L. (1999). Los desafíos del movimiento indígena frente a la crisis. *Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas*, *1*(1), 1-5.

Macas, L. (2000). Instituciones indígenas: La comuna como eje. *Boletín ICCI-ARY Rimay*, (17).

Macas, L. (2002). La lucha del movimiento indígena en el Ecuador. *Boletín ICCI-ARY Rimay*, *4* (37).

Macas, L. (2010). Sumak Kawsay: La vida en plenitud. *América Latina en movimiento*, (452), 14-16.

Macas, L. (2011). El Sumak Kawsay. En G. Weber (Coord.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo: Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador* (pp. 47-60). Centro de Investigaciones Ciudad; Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador.

Maldonado, A. (2013). *Un indicador para el Sumak Kawsay*. Clínica Ambiental.

Maldonado, L. (2010). El Sumak Kawsay / Buen vivir / Vivir bien: La experiencia de la República del Ecuador. En A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén, y N. Deleg Guazha (Eds.), *Sumak Kawsay yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 193-210). Centro de Investigación en Migraciones (CIM), Universidad de Huelva; Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (Pydlos), Universidad de Cuenca.

Manga, E. (2010). *Dos concepciones espacio-temporales para dos mundos: Ñawpa y ñawpan: encaminadores de kay pacha*. Ciberayllu.

Marañón, B. (2014). *Buen vivir y descolonialidad: Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Marini, R. M., y Martins, C. E. (2008). *América Latina, dependencia y globalización*. Siglo del Hombre Editores.

Martínez Cobo, J. R. (1987). *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas: Vol. V. Conclusiones, propuestas y recomendaciones*. Naciones Unidas.

Mastay. (2012). *Javier Lajo*. Mastay.info. www.mastay.info/sobre-los-autores/javier-lajo

Mattei, U. (2010). La nozione del comune. En P. Cacciari (Ed.), *La società dei beni comuni: Una rassegna* (pp. 59-63). Ediesse.

Max-Neef, M., Elizalde, A., y Hopenhayn, M. (1986). Desarrollo a escala humana. *Development Dialogue*, número especial, 9-93.

MCSE. (2015). *Catálogo de inversiones de los sectores estratégicos 2015-2017*. Ministerio Coordinador de Sectores Estratégicos, República de Ecuador.

Medina, J. (2006). *Suma Qamaña: por una convivialidad postindustrial*. Garza Azul Editores.

Medina, J. (Ed.). (2008a). *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Vida Buena*. Padep/GTZ.

Medina, J. (2008b). La buena vida occidental y la vida dulce amerindia. En J. Medina (Ed.), *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la vida buena* (pp. 31-36). Padep/GTZ.

Medina, J. (2008c). Pensar también el lado cualitativo. En J. Medina (Ed.), *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la buena vida* (pp. 23-30). Padep/GTZ.

Medina, J. (2011). *Suma qamaña, vivir bien y de vita beata: Una cartografía boliviana*. Blog La Reciprocidad.

Mejía, M. (2005). *Hacia una filosofía andina: Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Editorial Central.

Mejía, M. R. (2012, 6-7 de diciembre). *Las búsquedas del pensamiento propio desde el Buen Vivir-Vivir Bien y la educación popular: Urgencias de la educación latinoamericana* [Ponencia]. Mesa de Educación boliviana sobre el tema Educación y Buen Vivir, La Paz, Bolivia.

Melià, B. (2008). La Tierra sin mal: Ñande reko. En J. Medina (Ed.), *La comprensión guaraní de la Vida Buena* (Serie: Gestión Pública Intercultural, 7, pp. 99-130). Padep/GTZ.

Melo, M. (2013). La nueva ronda petrolera y el derrumbe del paradigma constitucional. En L. Benavides y M. G. Chávez (Eds.), *Horizonte de los derechos humanos Ecuador 2012* (pp. 103-117). Universidad Andina Simón Bolívar.

Mignolo, W. (1995). Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista Iberoamericana*, *61*(170), 27-40.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa Editorial.

Milla, C. (2007). *Ayni: Semiótica andina de los espacios sagrados* (5.ª ed. ampliada). Ediciones Amaru Wayra.

Milla, C. (2011). *Génesis de la cultura andina* (6.ª ed.). Ediciones Amaru Wayra.

Ministerio de Cultura de Perú. (s. f.). *Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe*. Ministerio de Cultura.

Ministerio de Recursos Naturales no Renovables. (2012). *Desarrollo minero en el Ecuador: Gestión del Estado en el sector*. Ministerio Coordinador de Sectores Estratégicos.

Ministerio de Relaciones Exteriores del Estado Plurinacional de Bolivia. (2009). *El Vivir Bien como respuesta a la Crisis Global: Manual de construcción del Vivir Bien para nuestras comunidades y organizaciones ante las tendencias globales de crisis y probable colapso de los modelos de desarrollo occidentales*. Estado Plurinacional de Bolivia.

Ministerio de Relaciones Exteriores del Estado Plurinacional de Bolivia. (2010). *Mensajes y documentos sobre el Vivir Bien 1995–2010*. Estado Plurinacional de Bolivia.

Ministerio del Interior. (2014, 12 de mayo). *214 policías mantienen el orden en Íntag, durante incidentes provocados por 25 de los 5 mil habitantes de "Llurimagua"*. Ministerio del Interior de Ecuador. Moncayo, V. M. (Comp.). (2009). Una sociología sentipensante para América Latina. En *Presentación Fals Borda: Hombre Hicotea y Sentipensante*. Siglo del Hombre Editores.

Montes, F. (1999). *La Máscara de Piedra: simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. Editorial Armonía.

Morin, E., y Bergadà, D. (1992). *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología*. Editorial Kairós.

Movimiento Ciudadano frente al Cambio Climático. (2012). *Practicando el Buen Vivir en la ciudad* (Serie Sobre Buen Vivir, 1). Mocicc.

Muñoz, F. (Coord.). (2014). *Balance crítico del Gobierno de Rafael Correa 2014*. Arcoiris Producción Gráfica.

Murillo, R. (2000). *Zaruma, historia minera: identidad en Portovelo*. Ediciones Abya-Yala.

Naess, A. (1973). Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. *Ambiente y Desarrollo*, número especial, 98-105.

Naïr, S. (1997). *Informe de balance y orientación sobre la política de codesarrollo vinculada a los flujos migratorios* (K. de Muynck, Trad.).

Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia. (2009). Asamblea Constituyente de Bolivia.

Nussbaum, M. (2006). *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*. Paidós.

Nussbaum, M., y Sen, A. (1993). *The quality of life*. Oxford University Press.

Ocmal. (2015). *Conflictos mineros en América Latina: extracción, saqueo y agresión. Estado de situación en 2014*. Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina.

Ocampo, J. A. (2008). Cincuenta años de la Cepal. *Revista de la Cepal*, (No. Extraordinario), 11-16.

OIMA. (2008). *Plan de Vida del pueblo muruy: El manejo del mundo hoy Ka+ I yik+no*. Organización Indígena Muruy del Amazonas; Fundación Zio A'i.

OIT. (1957). *Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales* (Convenio 107). Organización Internacional del Trabajo.

Oliveros, R. (1991). Historia breve de la Teología de la Liberación (1962-1990). En *Mysterium Liberationis* (pp. 17-50). Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

ONU. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* (107.ª Asamblea Plenaria). Naciones Unidas.

Organización Indígena Gonawindúa Tayrona. (2006). *Visión ancestral indígena para el ordenamiento territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta.

Orozco, A. P. (2006). Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico. *Revista de Economía Crítica*, (5), 7-37.

Ortiz, C. (2010). El bien vivir y el buen convivir en la Nueva Crónica y Buen Gobierno: Un pensamiento otro: Su legado a la teoría crítica y de descolonización. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, *2*(3), 1-13. Universidad de Guadalajara.

Ortiz-T., P. (2014). El laberinto de la autonomía indígena en el Ecuador: Las circunscripciones territoriales indígenas en la Amazonía Central, 2010-2012. En L. Zamosc (Coord.), *Dossier Especial "La autonomía indígena en América Latina"* (pp. 1-45).

Ospina, P. (2008). Ecuador: entresijos de una encrucijada. *Nueva Sociedad*, (213), 4-16.

Ospina, P. (2011). Socialismo o buen capitalismo en Ecuador. *La línea de fuego*.

Ospina, P. (2015). Protesta social, crisis económica y escenario político: Ecuador, junio y julio de 2015. *Análisis de Coyuntura del Comité Ecuménico de Proyectos (CEP)*. La línea de fuego.

Oviedo, A. (2011). *Qué es el Sumakawsay: Más allá del socialismo y del capitalismo. Camino alternativo al desarrollo. Una propuesta para los "indignados" y demás desencantados de todo el mundo*. Ediciones Sumak.

Pacari, N. (2008). Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén, y N. Deleg Guazha (Eds.), *Sumak Kawsay yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 127-132). Centro de Investigación en Migraciones (CIM), Universidad de Huelva; Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (Pydlos), Universidad de Cuenca.

Pacari, N. (2013). Sumak Kawsay para que tengamos vida. En A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén, y N. García (Eds.), *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre*

Sumak Kawsay (pp. 345-355). Centro de Investigación en Migraciones (CIM), Universidad de Huelva; Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (Pydlos), Universidad de Cuenca.

Pacari, N. (2015). *Nuevas reflexiones para entender los derechos de la naturaleza: Análisis de la Audiencia en la Corte Provincial de Chimborazo, sobre la demanda legal por los derechos de la naturaleza del páramo de Tangabana, Riobamba*. Acción Ecológica.

Pacari, S. (2002). Una reflexión sobre el pensamiento andino desde Heidegger. *Boletín ICCI-ARY Rimay*, *4*(38). Instituto Científico de Culturas Indígenas.

Páez, P. (2010). Crisis, nueva arquitectura financiera y Buen Vivir. En *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay* (pp. 189-198). Senplades.

Paredes, J. (2010). *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*. Cooperativa El Rebozo.

Patiño, R. (2010). Diferencias entre el socialismo del siglo XX y el socialismo del siglo XXI: La democracia participativa y el nuevo sujeto revolucionario. En *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay* (pp. 133-140). Senplades.

Pérez Guartambel, C. (2012). *Agua u oro: Kimsakocha la resistencia por el agua*. Grafisun Cuenca de Guapondélig.

Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños.

Periódico Íntag. (2007). Paramilitares provocan violencia en Junín. *Periódico Íntag*, (45), 4-5.

Phélan, M., Levy, S., y Guillén, A. (2012). Sistematización de índices e indicadores alternativos de desarrollo para América Latina. *Temas de Coyuntura*, (66), 175-196.

Plan V. (2014, 20 de septiembre). *Sarayaku: la historia de una disculpa a medias*. Plan V. https://planv.com.ec/investigacion/sarayaku-la-historia-una-disculpa-medias/

Plan V. (2015, 5 de abril). *Crónica de la deuda externa en la revolución ciudadana*. Plan V.

Plan V. (2016, 20 de enero). *Pero tenemos carreteras...* Plan V Investigación periodística.

PNUD. (1990). *Informe sobre desarrollo humano 1990*. Tercer Mundo.

Polanyi, K. (1944). *The great transformation: the political and social origins of our time*. Rinehart & Company Inc.

Prada, R. (2008). *Subversiones indígenas*. Muela del Diablo Editores; Clacso.

Prada, R. (2011). El vivir bien como alternativa civilizatoria: modelo de Estado y modelo económico. En M. Lang y D. Mokrani (Eds.), *Más allá del desarrollo* (pp. 227-256). Ediciones Abya-Yala; Fundación Rosa Luxemburg.

Prada, R. (2012). *Horizontes del vivir bien* [Resumen de ponencia para LASA]. Horizontes en Retorno. https://pradaraul.wordpress.com/2012/04/07/horizontes-del-vivir-bien/

Prebisch, R. (1976). Crítica al capitalismo periférico. *Revista de la Cepal*, (1).

Primera Declaración de Barbados. (1971, 30 de enero). *Simposio sobre la fricción interétnica en América del Sur*. Barbados.

Puente, R. (2011). "Vivir Bien" y descolonización. En I. Farah (Ed.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 345-363). Fedaeps.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Clacso.

Quijano, A. (2005). El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina. *Revista Tareas*, (119), 31-62. Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA).

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

Quizhpe, A., y Calle, K. (Eds.). (2014). *Sumak Kawsay y salud: vida en plenitud y armonía entre la humanidad y la Madre Tierra* [Memorias del Encuentro Internacional y Pluricultural]. Cuenca, Ecuador.

Rahnema, M., y Bawtree, V. (1997). *The Post-Development Reader*. Zed Books.

Ramírez, F. (2008). Las antinomias de la revolución ciudadana. *Le Monde Diplomatique* (Edición Cono Sur).

Ramírez, R. (2010). La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir. En *Sumak Kawsay / Buen vivir y cambios civilizatorios* (pp. 125-141). Senplades.

Ramírez, R. (2012). *Socialismo del Sumak Kawsay o bio-socialismo republicano*. Senplades.

Regalado, L. (1996). Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el periodo incaico. *Revista Complutense de Historia de América*, (22), 85-96.

Rengifo, G. (2002). El bienestar en la concepción andino-amazónica. En Pratec, *Allín kawsay* (pp. 1-14). Pratec.

Rengifo, G., y Grillo, E. (2008). Criar la vida y dejarse criar. En J. Medina (Ed.), *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la buena vida* (pp. 83-98). Padep/GTZ.

Ribeiro, G. (2007). Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo. *Tabula Rasa*, (6), 173-193.

Ribera, M. O. (2012). *Vivir Bien-Buen Vivir y su relación con el avance de las industrias extractivas* [Documento borrador]. Liga de Defensa del Medio Ambiente (Lidema).

Rist, G. (1996). *Le développement: Histoire d'une croyance occidentale*. Presses de Sciences Po.

Rist, G. (1997). *The history of development*. Zed Books.

Rivera Cusicanqui, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. Editorial La Mirada Salvaje.

Rivera Cusicanqui, S., y De Sousa Santos, B. (2014). *Conversa del Mundo en Bolivia*. Proyecto Alice-CES. https://alice.ces.uc.pt/news-old/?p=2753

Rivero, O. D. (2001). *El mito del desarrollo: los países inviables en el siglo XXI*. Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez, A. (2006). *La cooperación internacional: un aporte al reconocimiento y ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas* (Trabajo final de máster inédito). Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación (IUDC), Universidad Complutense de Madrid (UCM).

Rodríguez, A. (2008). *La nueva izquierda latinoamericana y sus propuestas de desarrollo: el caso de la Revolución Ciudadana en Ecuador* (Investigación de suficiencia investigadora inédita). Universidad del País Vasco (UPV-EHU) / Instituto Hegoa.

Rodríguez, A. (2012). 'Cuidadoras in-visibles': Mujeres latinoamericanas trabajadoras del cuidado en Vitoria-Gasteiz, otra expresión de la crisis del Estado del Bienestar. En *25 años del*

Forum de Política Feminista y de Feminismo 1987-2012 (pp. 135-144). Fórum Feminista María de Maeztu.

Roitman, M. (2007). *Democracia sin demócratas y otras invenciones*. Editorial Sequitur.

Roitman, M. (2008). La estructura social en el orden oligárquico. En *Pensar América Latina: El desarrollo de la sociología latinoamericana* (Capítulo IV). Clacso.

Rojas, D. (2009). *El Buen Vivir: la visión de desarrollo de los pueblos indígenas en Centroamérica*. Consejo Indígena de Centro América (CICA).

Rojas, N. (2014, 14 de mayo). *Ecuador: Ley de Ordenamiento Territorial, centralista e inconstitucional*. El Ecuatoriano Diario Digital.

Romero, H. (1995). Tarapacá: Espacio analítico (región) o espacio tiempo cuántico (suyo). *Revista de Ciencias Sociales*, (6), 57-71. Universidad Arturo Prat.

Ruiseco, G. (2009). Del desarrollismo al "Buen Vivir": la necesidad de un giro conceptual. *Athenea Digital*, (16), 125-135.

Sachs, I. (1981). Ecodesarrollo: concepto, aplicación, beneficios y riesgos. *Agricultura y Sociedad*, (18), 9-32.

Sachs, W. (Ed.). (1992). *The Development Dictionary: A guide to knowledge as power*. Zed Books.

Saladino, A. (2012). *Pensamiento crítico: Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Santos, F. (2011). Nuestra América y Sumak Kawsay: utopías de modernidad alternativa en el capitalismo dependiente. *Ecuador Debate*, (84), 135-150. Centro Andino de Acción Popular (CAAP).

Sarango, L. F. (2009). Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amawtay Wasi". En D. Mato (Coord.), *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina: Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos* (pp. 191-214). Unesco-Iesalc.

Sarayaku. (2003, 15 de octubre). *Sarayaku Sumak Kawsayta ñawpakma katina killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro* (Boletín de prensa). Territorio autónomo de la nación originaria del pueblo kichwa de Sarayaku.

Sarayaku. (2013). *Kawsak sacha - Selva viviente: Jatun kawsay sisa ñampi, camino viviente de las flores, frontera de vida*. Propuesta del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku.

Sariri. (2005). *La sabiduría ancestral: llatunka. El sueño es el inicio de la realidad*. Centro de Estudios de Cosmovisión Andina.

Sariri. (s. f.). *Warmi Pacha – Tiempo de la mujer*. Comunidad Sariri, caminantes de los Andes.

Seers, D. (1969). *The meaning of development*. Institute of Development Studies at the University of Sussex.

Sen, A. (1981). *Poverty and famines: an essay on entitlement and deprivation*. Oxford University Press.

Sen, A. (1992). *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza Editorial.

Sen, A. (2000). El desarrollo como libertad. *Gaceta Ecológica*, (55), 14-20.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Ecuador. (2007). *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010*. Senplades.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Ecuador. (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. Senplades.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Ecuador. (2010). *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Senplades.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Ecuador. (2012). *Reforma democrática del Estado y rediseño de la función ejecutiva: De las carteras de Estado y su modelo de gestión, y de la organización territorial*. Senplades.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Ecuador. (2013). *Plan Nacional para el Buen Vivir: Todo el mundo mejor 2013-2017*. Senplades.

Sicsú, J., De Paula, L. F. y Michel, R. (2007). ¿Por que novo-desenvolvimentismo? *Revista de Economía Política*, *27*(4), 507-524.

Silva, C. (2008). ¿Qué es el buen vivir en la Constitución? En R. Ávila (Ed.), *La Constitución del 2008 en el contexto andino: Análisis desde la doctrina y el derecho comparado* (pp. 111-154). Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Shiva, V. (1988). *Staying alive: Women, ecology and development*. Zed Books.

Shiva, V. (1993). *Monocultures of the mind*. Zed Books.

Silverblatt, I. (1987). *Moon, Sun and witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*. Princeton University Press.

Simbaña, F. (2005). Plurinacionalidad y derechos colectivos: El caso ecuatoriano. En P. Dávalos (Comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (pp. 197-215). Clacso.

Simbaña, F. (2008). La plurinacionalidad en la nueva Constitución. *Análisis Nueva Constitución*, 102-117. Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (Ildis).

Simbaña, F. (2011). El *Sumak Kawsay* como proyecto político. *Revista R para un Debate Político Socialista*, *3*(7). https://lalineadefuego.info/el-sumak-kawsay-como-proyecto-politico

Slim, H. (1998). ¿Qué es el desarrollo? En M. En Anderson (Ed.), *Desarrollo y diversidad social* (pp. 65-70). Icaria.

Spedding, A. (2010). '*Suma qamaña' ¿kamsañ muni?* (¿Qué quiere decir «vivir bien»?). *Revista Fe y Pueblo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (Iseat).

Stavenhagen, R. (1988). *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos; El Colegio de México.

Streeten, P., Burki, S. J., Haq, U., Hicks, N. y Stewart, F. (1986). *Lo primero es lo primero: Satisfacer las necesidades humanas básicas en los países en desarrollo*. Banco Mundial; Editorial Tecnos.

Stiglitz, J. (2010). *El malestar en la globalización* (C. Rodríguez Brown, trad.). Santillana; Punto de Lectura. (Obra original publicada en 2002).

Strong, M. (1983). El décimo aniversario de la Conferencia de Estocolmo. En H. Echechuri *et al*. (Eds.), *Diez años después de Estocolmo: Desarrollo, medio ambiente y supervivencia* (pp. 243-253). Centro Internacional de Formación en Ciencias Ambientales (Cifca).

Subcomandante Marcos. (2007, 13 de diciembre). *Ni el centro ni la periferia* [Conferencia]. Coloquio Aubry, Chiapas, México.

Sunkel, O., Paz, P. y Maia, J. (1975). *Um ensaio de interpretação do desenvolvimento latino-americano*. Difel/Forum.

Svampa, M. (2007). Movimientos sociales y escenario político: Las nuevas inflexiones del paradigma neoliberal en América Latina. *OSAL-Clacso*.

Svampa, M. (2012, junio). *Pensar el desarrollo desde América Latina* [Ponencia]. Seminario Latinoamericano Derechos de la Naturaleza y Alternativas al Extractivismo, Buenos Aires, Argentina. Colectivo Voces de Alerta; Centro Latino Americano de Ecología Social (Claes); Jóvenes por la Igualdad; Ceppas.

Svampa, M. y Stefanoni, P. (Comps.). (2007). *Bolivia: Memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Editorial El Colectivo; Observatorio Social de América Latina (OSAL)-Clacso.

Tamayo, E. (1996). *Movimientos sociales: La riqueza de la diversidad*. Agencia Latinoamericana de Información (ALAI).

Tatzo, A. y Rodríguez, G. (1998). *Visión cósmica de los Andes*. Ediciones Abya-Yala.

Tibán, L. (2000). El concepto del desarrollo sustentable y los pueblos indígenas. En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N., García (Eds.), *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 103-114). FIUCUHU Centro de Investigaciones.

Ticona, E. (2003). Pueblos indígenas y Estado boliviano: La larga historia de conflictos. *Gazeta de Antropología*, *19*, Artículo 10. Universidad de Granada.

Ticona, E. (2014, 13 de julio). 41 años del Manifiesto de Tiwanaku de 1973. *La Razón*.

Torrez, M. (2008). El concepto de Qamaña. En J. Medina (Ed.), *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la buena vida* (pp. 55-72). Padep/GTZ.

Torrez, M. (2012). *Suma Qamaña y Desarrollo: El t'hinkhu necesario*. Programa Nacional Biocultura; Cosude.

Tortosa, J. M. (2001). *El juego global: Maldesarrollo y pobreza en el sistema mundial*. Icaria.

Tortosa, J. M. (2009a, 28-30 de mayo). *Maldesarrollo: Entre el "American way of life" y el "Sumak Kawsay"* [Ponencia]. Seminario Internacional Sumak Kawsay: Aprendiendo del Sur, Alicante, España. Universidad de Alicante.

Tortosa, J. M. (2009b). *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Fundación Carolina.

Tortosa, J. M. (2010). *Alternativas andinas al desarrollo*. Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante.

Tortosa, J. M. (2011). *Maldesarrollo y mal vivir: Pobreza y violencia a escala mundial*. Ediciones Abya-Yala.

Tribunal Ético ante la Criminalización a defensores y defensoras de los derechos humanos y de la naturaleza. (2011, 22-23 de junio). *Veredicto*. Cuenca, Ecuador.

Tutillo, S. (2002). La perspectiva de desarrollo sustentable desde las agencias de desarrollo y la forma de entender el desarrollo de los pueblos indígenas. En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. García (Eds.), *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 115-126). FIUCUHU Centro de Investigaciones.

Todorov, T. (1992). *La Conquista de América: El problema del otro*. Siglo XXI Editores.

Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador [UIAW]. (2004). *Antecedentes, objetivos, principios, estructura y componentes epistemológicos*. Recuperado de la web institucional (sitio descontinuado).

Unasur. (2015). *Reunión del Grupo Técnico Ejecutivo del Eje Andino para la actualización de la cartera del Cosiplan y de la API: Informe final*. Unasur; Cosiplan; Iirsa.

Unceta, K. (2009). Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo: Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. *Carta Latinoamericana*, (7). Claes.

Unceta, K. (2010, 12-15 de julio). *Desarrollo y diversidad cultural: Conceptos y medidas del Sumak Kawsay* [Curso de Verano]. Universidad de Alicante, España.

Unceta, K. (2011). Desarrollo alternativo o alternativas al desarrollo. *Revista Pueblos*, (49), Especial diciembre.

Unceta, K. (2014). *Desarrollo, postcrecimiento y buen vivir: Debates e interrogantes*. Ediciones Abya-Yala.

Unceta, K. (2015). Más allá del crecimiento: Debates sobre desarrollo y postdesarrollo. En *Más allá del crecimiento: Debates sobre desarrollo y postdesarrollo* (pp. 189-221). Mar Dulce Editores.

Unda, M. (2012, 4 de diciembre). Criminalización y Buen Vivir (1) y (2): La cronología. *La línea de fuego*.

Unicef. (2009). *Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas en América Latina* (Tomos I y II). Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad (Funproeib); Andes.

Valdés, J. y Parimbelli, M. (s. f.). *Caracterización socioeconómica y ambiental del Eje Amazonas* [Consultoría para el Foro Técnico Iirsa]. Unasur-Cosiplan.

Valdivia, M. P. (2006). Cosmovisión aymara y su aplicación práctica en un contexto sanitario del Norte de Chile. *Revista de Bioética y Derecho*, (7). Universitat de Barcelona.

Vallée, L. (1982). El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. *Allpanchis*, *17*(20), 103-126.

Vandana, S., Flores, J. y Martínez, E. (2013). *Ecofeminismo desde los derechos de la naturaleza*. Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.

Vanhulst, J. (2015). El laberinto de los discursos del Buen vivir: Entre Sumak Kawsay y socialismo del siglo XXI. *Polis*, (40). http://polis.revues.org/10727

Vanhulst, J. y Beling, A. E. (2013). Buen Vivir: La irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible. *Revibec: Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, *21*, 1-14.

Vilas, C. M. (2005). La izquierda latinoamericana y el surgimiento de regímenes nacional-populares. *Nueva Sociedad*, (197), 84-99.

Villavicencio, F. (2013). La Refinería del Pacífico: ¿un cuento chino? *Plan V*. http://www.planv.com.ec/investigacion/investigacion/la-refineria-del-pacifico-un-cuento-chino

Villavicencio, F. (2015). Se hunde bajo alto, proyecto estratégico correísta del gas. *Focus Ecuador*.

Viola, A. (2014). Discursos "pachamamistas" versus políticas desarrollistas: El debate sobre el sumak kawsay en los Andes. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (48), 55-72.

Vitale, L. (1999). *Historia social comparada de los pueblos de América Latina* (Tomos I, II y III). Editorial Atelí.

Viteri, C. (2002). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis: Revista Latinoamericana*, *3*.

Viteri, C. (2006). Ecuador: Concepto de desarrollo según la cosmovisión indígena. *Servindi Actualidad Étnica*. http://www.servindi.org/actualidad/1015

Viteri, C. (2013). *Biografía* [Blog]. https://carlosviterigualinga.wordpress.com/biografia

Wallerstein, I. (1979). El moderno sistema mundial: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVII. *Revista de Estudios Políticos*, (12), 223-225.

Wallerstein, I. (2000). ¿La globalización o la era de la transición?: Una visión a largo plazo de la trayectoria del sistema-mundo. *Casa de las Américas*, *41*(219), 14-25.

Wallerstein, I. (2003). *Cancún: El colapso de la ofensiva neoliberal*. Fundación Andreu Nin. Comentario, 122.

Wallerstein, I. (2005). *La crisis estructural del capitalismo*. Centro de Estudios, Información y Documentación Immanuel Wallerstein (Cideci).

Walsh, C. (2009a). Interculturalidad, decolonialidad y el buen vivir. En *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época* (pp. 213-235). Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala.

Walsh, C. (2009b). Estado plurinacional e intercultural: Complementariedad y complicidad hacia el "Buen Vivir". En *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad* (pp. 161-184). Ediciones Abya-Yala.

Yampara, H. S. (1985). ¿Adoptar la vía capitalista o la vía comunitaria andina? *Temas en la crisis*, (24), 13-16.

Yampara, H. S. (1992). Economía comunitaria aymara. En *La cosmovisión aymara* (pp. 143-186). Hisbol.

Yampara, H. S. (2001). *El ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chambi Grande*. Ediciones Qamán Pacha CADA.

Yampara, H. S. (2005). Territorio, cosmovisión el/la qamaña de los pueblos andinos. *Revista Inti Pacha*, *1*(7). Ediciones Qamánpacha; Instituto Tecnológico de Investigación Andino.

Yampara, H. S. (2008). El viaje del jaqi a la qamaña: El hombre en el Vivir Bien. En J. Medina (Ed.), *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la vida buena* (pp. 73-82). Padep/GTZ.

Yampara, H. S. (2011). Cosmovivencia andina: Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña. *Revista de Estudios Bolivianos*, *18*.

Yánez del Pozo, J. (2008, 30 de septiembre). La lógica de la relacionalidad en el mundo andino. *América Latina en Movimiento*.

Zabala, I. (1999). Un viaje a través del tiempo: 30 años de pensamiento económico feminista en torno al desarrollo. En C. Carrasco (Ed.), *Mujeres y economía: Nuevas perspectivas para nuevos y viejos problemas* (pp. 337-363). Icaria.

Zambrano, O. (Ed.). (2012). *Educación y buen vivir: Reflexiones sobre su construcción*. Movimiento Contrato Social por la Educación.

Zenteno, H. (2009). Acercamiento a la visión cósmica del mundo andino. *Punto Cero*, *14*(18), 83-89.

Zibechi, R. (2008). *Territorios en resistencia: Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Lavaca.

Zorrilla, C. (2014, noviembre). *Breve historia de la resistencia en Intag* [Blog]. http://codelcofueradeintag.blogspot.com.es/2014/11/breve-historia-de-la-resistencia-en.html

Zuidema, T. (1980). El sistema de parentesco incaico: Una nueva visión teórica. En E. Mayer y R. Bolton (Eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Zúñiga, V. (2006). *Aproximación a un vocabulario básico visual andino* [Tesis de maestría inédita]. Universidad de Palermo. http://www.diseno.uma.es/i_diseno/i_diseno_9/pdf/zuniga_09.pdf

Recursos Digitales Consultados

Bitácoras y Portales de Autor

Chuji, M.: https://monicachuji.wordpress.com/acerca-de/

Dos Santos, T.: http://theotoniodossantos.blogspot.com.co

Dussel, E.: http://enriquedussel.com/Home_cas.html

Gudynas, G.: http://www.gudynas.com

Katz, C.: http://katz.lahaine.org

Portales Institucionales y Gubernamentales

Asamblea Nacional del Ecuador: http://www.asambleanacional.gob.ec

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL): http://www.cepal.org

Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA): http://www.iirsa.org

Organizaciones indígenas

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE): http://conaie.org

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC): http://www.cric-colombia.org/

Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA): https://www.coica.org/

Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku: http://sarayaku.org

Centros de Investigación, Movimientos y Medios de Comunicación

Acción Ecológica: http://www.accionecologica.org

Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA): http://www.cipca.org.bo

Geografía Crítica Ecuador: https://geografiacriticaecuador.org/

La Línea de Fuego: http://lalineadefuego.info

YASunidos: http://sitio.yasunidos.org/es

Fuentes vivenciales y prácticas de campo

Territorios del Abya Yala y Espacios de Intercambio Comunitario

2010 (Marzo): Inmersión comunitaria y diálogo de saberes con el pueblo Wiwa. Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.

2013: Relatoría de la Mesa de Buen Vivir en la *II Cumbre Amazónica*. Villavicencio, Colombia.

2013: Asistencia a la *IV Cumbre Continental de Pueblos del Abya Yala*. Resguardo Indígena La María, Piendamó, Cauca, Colombia.

2014: Investigación participativa con las comunidades indígenas de la Amazonía peruana junto a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep). Perú.

2014: Proceso de aprendizaje y memoria ancestral con la abuela Teresa. Qosqo (Cusco), Perú.

2014: Participación en el *9.º Precírculo Sagrado de Abuelos y Abuelas Sabias del Planeta*. Bajo Talag, Napo, Ecuador.

Procesos Urbanos y de Transición en Europa

2010 (Julio): Curso de verano "Desarrollo y diversidad cultural: conceptos y medidas del Sumak Kawsay". Universidad de Alicante, España.

2010–2012: Diseño, acompañamiento y sistematización comunitaria del colectivo *Cuidadoras In Visibles* (Sostenimiento de la vida y economía del cuidado). Vitoria-Gasteiz, País Vasco.

2011 (Mayo)–2012 (Mayo): Activismo y asambleísmo del movimiento ciudadano 15M (Acampada Gasteiz). Vitoria-Gasteiz, País Vasco.

2012–2014: Participación activa y construcción de redes locales en *Vitoria-Gasteiz en Transición (VTG)* y en la red *Desazkundea* (Movimiento por el Decrecimiento en Gasteiz). País Vasco.

2012–2015: Creación y dinamización del *Grupo Buen Vivir en Gasteiz*. País Vasco.

2012–Presente: Creadora, editora y tejedora de contenidos en el ecosistema digital de divulgación científica y comunitaria: *www.filosofiadelbuenvivir.com*.

Semblanza de la autora

Adriana Rodríguez Salazar es socióloga e investigadora. Tejedora de puentes entre la transformación personal y el cambio colectivo, entre el Abya Yala y Europa. Ha dedicado su recorrido académico y vital a la investigación-acción-participativa, la pedagogía popular y la defensa de los derechos de la vida.

Nacida en Bogotá, desde muy joven sintió el llamado a comprender las lógicas contradictorias del mundo que la rodeaba. Su caminar la llevó a aprender de comunidades indíge*nas,* afrodescendientes y campesinas, *comprendiendo que la sabiduría no solo habita en los libros, sino también en la memoria de los pueblos*, en la riqueza de sus experiencias y en la cotidianidad de sus prácticas.

El movimiento entre los Andes y la Amazonia transformó profundamente su existencia. En la selva descubrió la interconexión con todo lo viviente, lo cósmico y lo telúrico; y comprendió la vida más allá de la razón y la materia con una espiritualidad que abre la visión y alimenta el diálogo con lo invisible, donde los abuelos y abuelas son guías y custodios de saberes que sanan la vida, orientan la relación con el territorio y expanden la conciencia. La exploración de realidades y saberes ancestrales en Colombia, Ecuador y Perú, le enseñó a escuchar a la naturaleza como maestra de equilibrio, reciprocidad y armonía; mientras caminaba entre la sanación interior y la resistencia colectiva que guía hacia la transformación.

Amplió su formación académica en España, donde cursó un máster en Cooperación Internacional y un doctorado en Estudios sobre el Desarrollo. Paralelamente, en las ciencias cuánticas y la neurociencia halló los mismos lenguajes que los chamanes, que los abuelos, sobre sanación y creación de realidades: el mundo invisible existe. En este recorrido, el Buen Vivir se consolidó como un eje fundamental de su pensamiento y de su práctica.

Su tesis doctoral sobre el Buen Vivir nace de encuentros profundos con pueblos originarios, quienes le mostraron que existen otras formas de habitar el mundo: integradas con la naturaleza, coherentes con nuestra esencia y comprometidas con el cuidado de la vida. Trabaja desde la certeza de que el conocimiento se construye en comunidad y de que cada persona alberga un potencial transformador, convencida de que somos protagonistas activos de los mundos que podemos cocrear. Editora y creadora de la plataforma filosofiadelbuenvivir.com, continúa explorando y difundiendo las alternativas emancipatorias que el Buen Vivir propone en tiempos de crisis sistémica.

Hoy, como mujer del Abya Yala que habita Europa, se reconoce como un puente vivo entre territorios y saberes. Teje los lenguajes ancestrales, científicos y espirituales al servicio de un cambio de paradigma. Acompaña procesos de transformación personal y colectiva, asesora a organizaciones sociales, se vincula con ecoaldeas e iniciativas locales donde experimenta y cocrea alternativas de vida en armonía con la Tierra, y diseña metodologías orientadas a ampliar la conciencia en medio de la emergencia sistémica y las transformaciones que demanda nuestro tiempo. Convencida de que el tiempo del Pachakuti ha llegado, continúa tejiendo conocimientos y poniéndose al servicio del cambio de paradigmas, de la construcción colectiva del Buen Vivir y la cocreación de la Vida Plena.

Para saber más, visita:
www. adrianarodriguezsalazar.com



Ediciones Filosofía del Buen Vivir ✦ 2026