

La comunidad y el *sumak kawsay* Construyendo conceptos

Blanca Inés Alta



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR

Ecuador

30 años

Serie Magíster

La comunidad y el *sumak kawsay* Construyendo conceptos

Blanca Inés Alta

Serie Magíster
Vol. 319

La comunidad y el sumak kawsay: Construyendo conceptos
Blanca Inés Alta

Primera edición
Coordinación editorial: Jefatura de Publicaciones
Corrección de estilo: Gabriela Cañas
Diseño de la serie: Andrea Gómez y Rafael Castro
Impresión: Impresiones Fausto Reinoso
Tiraje: 70 ejemplares

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar,
Sede Ecuador: 978-9942-604-02-6
© Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Toledo N22-80
Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426
• www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec

La versión original del texto que aparece en este libro fue sometida a un proceso de revisión por pares, conforme a las normas de publicación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Impreso en Ecuador, diciembre de 2021

Título original:
Prácticas y vivencias comunitarias que fortalecen la conceptualización
del *Sumak Kawsay*

Tesis para la obtención del título de magíster en Gerencia para el Desarrollo
con mención en Gestión Local
Autora: Blanca Inés Alta Perugachi
Tutor: Kléver Efraín Naranjo Borja
Código bibliográfico del Centro de Información: T-2235

*A mi familia, mi razón de ser,
por caminar junto a mí,
y ser el pilar fundamental en el transitar de la vida.*

CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN	9

Capítulo primero

DISCURSOS DEL *SUMAK KAWSAY* DESDE DIVERSAS

PERSPECTIVAS.....	15
CRÍTICA Y CRISIS DEL DESARROLLO	15
POSDESARROLLO	20
BUEN VIVIR O <i>SUMAK KAWSAY</i>	26
<i>Sumak kawsay</i> en la Constitución.....	27
Conceptualizando el buen vivir- <i>sumak kawsay</i>	28
<i>SUMAK KAWSAY</i> DESDE DIVERSOS ENFOQUES	31
Discursos «pachamamistas» del buen vivir	31
Socialismo del buen vivir	33
<i>Sumak kawsay</i> como alternativa al desarrollo.....	35
Dimensión ambiental, naturaleza-pachamama.....	36
Dimensión cultural, filosófica y comunitaria.....	37
Dimensión política: interculturalidad y plurinacionalidad.....	38
La plurinacionalidad.....	39
La interculturalidad.....	40

Capítulo segundo

EL *SUMAK KAWSAY* EN EL PLAN NACIONAL

DEL BUEN VIVIR 2009-2013, 2013-2017	41
BUEN VIVIR EN LA PLANIFICACIÓN NACIONAL	41

Capítulo tercero

EL *SUMAK KAWSAY* EN LA COMUNA SANTA BÁRBARA..... 53 |

DATOS GENERALES DEL CANTÓN COTACACHI	53
PUEBLO KICHWA COTACACHI.....	55
COMUNA SANTA BÁRBARA	59
Contexto político-organizativo	63
Contexto socioeconómico.....	63
Lucha por el agua y la tierra	64

INTERPRETACIÓN DEL <i>ALLI KAWSAY</i>	69
<i>MANA ALLI KAWSAY</i> -MAL VIVIR	75
RELACIÓN ENTRE EL <i>ALLI KAWSAY</i> Y <i>SUMAK KAWSAY</i>	82
PRÁCTICAS COMUNITARIAS QUE FORTALECEN EL <i>ALLI KAWSAY</i> EN LA COMUNA	85
<i>Ranti ranti</i>	87
Consenso comunitario	90
La complementariedad- <i>yananti</i>	91
La <i>minka</i>	94
CONCLUSIONES	101
REFERENCIAS.....	107

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, por acogerme en su espacio, porque en este lugar aprendí a cuestionar y analizar diversas voces, y por brindarme la oportunidad de conocer personas valiosas.

Un agradecimiento al Cabildo de la comuna Santa Bárbara y sus integrantes, en especial a las *warmis*, por su incansable lucha.

INTRODUCCIÓN

Las prácticas y teorías de los distintos modelos de desarrollo, como la industrialización y la modernización, planteados desde la mirada de los países del Norte en la década de los 80 y 90, empezaron a atravesar profundas crisis que se encaminaron hasta los años 2000; especialmente en este período, se suscitaban cuestionamientos a gran escala e intensidad debido a las situaciones que condujeron a las sociedades hacia graves problemas económicos, sociales, ambientales, culturales y de dimensiones significativas, que afectaron con énfasis a los habitantes de los países del Sur. Esta crisis demandó que los académicos, sectores y movimientos sociales, grupos organizados, colectivos, asociaciones y grupos excluidos, entre otros, analizaran y presentaran soluciones innovadoras para exigir a los gobiernos la búsqueda de alternativas al desarrollo.

Así surgió la propuesta del buen vivir-*sumak kawsay*, que ha experimentado un creciente debate como una noción de alternativa al desarrollo. En Ecuador, su interpretación, estudio y análisis se generalizó a partir de 2008, cuando, a través de un referéndum, en el país se ratificó la nueva Constitución elaborada por la Asamblea Constituyente. Este período fue un hecho histórico para el país por varias razones, en especial porque esta reforma presentó ante la sociedad ecuatoriana un nuevo horizonte de acción, ya que se recogieron en esta carta magna planteamientos como la plurinacionalidad e interculturalidad. Uno de los temas más interesantes que se incorporó fue el buen vivir-*sumak kawsay*, término traducido en kichwa que se interpretó como un modo

de vida interrelacionado con la naturaleza, en el que se planteó conceptualmente que la palabra *desarrollo* tome un camino equilibrado, y la construcción de la vida sea en armonía con la naturaleza. Así apareció este nuevo enfoque, reordenando el concepto tradicional de visión occidental.

Para Ecuador, el buen vivir-*sumak kawsay* se presentó como un planteamiento de convivencia ciudadana, con nociones de diversidad y armonía con la naturaleza, en dimensiones intergeneracionales (EC 2008). Este concepto, desde entonces, generó grandes debates y discursos en los distintos ámbitos: académico, político, social, cultural, económico, ambiental, organizativo e institucional; debates que se dieron con la idea de dar operatividad a la propuesta y que no quede simplemente mencionado en la Constitución, o con el objeto de aportar desde diferentes escenarios y comprensiones para su avance o puesta en práctica.

En este contexto, el *sumak kawsay* en la Constitución de la República del Ecuador (2008) se presentó de manera integral. Así, el art. 275, establece que el Régimen de Desarrollo es:

el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socioculturales y ambientales que garantizan la realización del *sumak kawsay* [...], la propuesta requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.

El tema del buen vivir-*sumak kawsay* trascendió ampliamente; ya no fueron solo sectores intelectuales y grupos sociales de Ecuador los que hablaban de esta noción, sino que existió la ocupación de un espacio geográfico internacional que inició con este debate, como manifiesta Unceta (2014, 20), «incluso dentro de la cultura occidental se oyen cada vez más voces que estarían de alguna manera en sintonía con la visión indígena».

De la mano de los movimientos sociales, especialmente de América del Sur, el buen vivir se consideró en las agendas nacionales como tema de debate, como se pudo observar en los planes de desarrollo de Ecuador, *Plan Nacional de Desarrollo para el Buen Vivir 2009-2013 (PNBV)*, y el *Plan Nacional 2013-2017*, documentos oficiales que presentaron

algunos principios para lograr el buen vivir. Bajo estos lineamientos, la planificación del desarrollo nacional se estructuró con la incorporación de esta nueva visión. De esta forma, el camino estuvo trazado para encaminar o materializar las propuestas en diversas dimensiones, como se estableció en el plan «un proyecto integrado de desarrollo nacional», en el cual se menciona que el *sumak kawsay* fortalece la cohesión social, los valores comunitarios y la participación de individuos y colectividades en decisiones relevantes (EC SENPLADES 2013, 21).

Sin embargo, a pesar de los debates, de los planteamientos, de la construcción de aportes académicos y del trabajo que realizaron y desarrollaron las instituciones estatales ecuatorianas, todavía la noción del *sumak kawsay* no es explícita ni comprensible en el pensamiento de la sociedad ecuatoriana debido a que se malinterpretó el término. Y en cuanto a los aportes de los pueblos indígenas y sus comunidades, lo interpretaron desde sus propias realidades. A pesar de estar inmersos en el sistema capitalista, las comunidades tratan de preservar sus saberes ancestrales en todo ámbito. En los últimos tiempos se generaron debates sobre este concepto y se evidenció la construcción e interpretación del término desde diversos enfoques, como manifiesta Escobar (2005, 225):

Dada la necesidad de deshacer y desaprender el desarrollo, se reconoce que los elementos cruciales para la búsqueda de alternativas no se encontrarán en los círculos académicos, críticos o convencionales, o en las oficinas de instituciones [...], sino en una nueva interpretación de las prácticas populares y en la reapropiación del espacio de la producción sociocultural por parte de actores populares.

En Ecuador, la incorporación del buen vivir a los diversos debates surgió como una opción estratégica ante los acontecimientos políticos y económicos que vivió el país y, en general, el entorno internacional. Su irrupción en la Constitución de 2008 como un aporte novedoso y significativo devino en grandes debates, manifestaciones, posiciones, definiciones e interpretaciones desde diversos ámbitos, cuestionando los fundamentos y acciones sobre los cuales se cimentó la sociedad capitalista, desarrollista.

En ese contexto, el buen vivir en Ecuador generó grandes debates y posiciones políticas, pues, al presentarse como una propuesta distinta al tradicional desarrollo, se sumaron alrededor de este término varias

resignificaciones, como es el caso de su traducción al idioma kichwa como *sumak kawsay*. En este sentido, se vio premura en encontrar traducciones o sus equivalentes desde cada realidad; se fue caracterizando y ubicando este planteamiento en los diversos enfoques de pensamiento y, por otro lado, el Gobierno de la revolución ciudadana lo incorporó como discurso político. Un claro ejemplo de esto fueron los documentos de planificación nacional.

Bajo esta mirada, el estudio reflexionó acerca de los fundamentos del buen vivir expresados en los PNBV 2009–2013 y 2013–2017; además, trató de conceptualizar la comprensión del término *sumak kawsay* desde la perspectiva de los integrantes de la comuna Santa Bárbara, localizada en la ciudad de Cotacachi, desde sus prácticas y vivencias comunitarias, que se presentaron como sustento para los distintos planteamientos teóricos, y también como fundamento de las acciones de toda la sociedad. La recopilación de las expresiones desde el territorio, desde la experiencia de los pueblos indígenas, contribuyó al conglomerado de literatura existente acerca del tema, y reforzó los distintos postulados. Desde esta óptica, se desarrolló el presente estudio y con la idea de seguir sumando para la generación de un nuevo convivir en este mundo cambiante y globalizado.

Para interpretar el concepto del buen vivir-*sumak kawsay*, esta investigación se sustentó en prácticas y vivencias de cierto grupo; para ello, recurrí al uso del método de la etnografía, complementando con el análisis de los principales postulados teóricos. Los principales aportes a esta investigación devienen de los distintos actores comunitarios de esta localidad, *taytas* y *mamas* (adultos mayores), hombres, mujeres, jóvenes, que con su pensamiento y sus saberes reconstruyen un sentido de vida colectiva comunitaria y, por ende, de esta nueva alternativa.

Para alcanzar el enunciado planteado y, por tanto, la consecución del *sumak kawsay*, el Estado, entre varios de sus deberes, debía dirigir el proceso de desarrollo. Por ello, bajo esta orientación, el presente trabajo investigativo se orientó a revisar, analizar y discutir si efectivamente se trazaron acciones desde el Estado para garantizar el alcance de estos planteamientos y entender cómo el grupo investigado acogió estas definiciones, cuál fue su interpretación, cómo se traduce o vive el *sumak kawsay*, y cómo aportó desde la individualidad y colectividad para la construcción y entendimiento de este concepto.

Para comprender el *sumak kawsay*, la investigación partió de un análisis crítico sobre la idea de desarrollo, un concepto dominante que ha estado siempre en cuestionamiento por los resultados económicos, sociales, culturales, políticos y ambientales (este más evidente en los últimos años), que ha traído consigo profundas crisis en todo el mundo, como, por ejemplo, el desarrollo medido en rendimientos económicos que ha generado entre los países desigualdad, injusticia, profundización en la diferencia de clases y pobreza, entre otras condiciones sociales preocupantes.

Entonces, fue necesario aceptar y reconocer la inclusión de alternativas que nos planteaban otras miradas y que fue importante investigar. En este sentido, luego de ver cómo esta construcción del *sumak kawsay* fue fundamental en el país, se vio la necesidad de plantear esta investigación para generar insumos o nuevos elementos para los debates en la sociedad. En este caso se construyeron aportes desde las prácticas y vivencias comunitarias de la localidad de la comuna Santa Bárbara, al analizar su proceso histórico y cómo este grupo comunitario a lo largo de estos años ha construido el *sumak kawsay* en sus diversas acciones.

También es importante comprender de qué manera la comunidad organiza su modo de vida desde una perspectiva integral, basada en procesos colectivos inclusivos, donde se construyen proyectos comunitarios para mejorar las condiciones de vida de los miembros (*ayllu*),¹ y conocer si estos valores y prácticas son válidos para aportar a la construcción de alternativas al desarrollo.

La investigación se estructura en tres capítulos: el primero contempla la discusión sobre la crisis del desarrollo de una forma breve, para aterrizar en el análisis de las principales corrientes teóricas alrededor de la propuesta del buen vivir. Es decir, se analizan los pensamientos de autores que ubican a la propuesta como: «discursos pachamamistas», el «socialismo del buen vivir» y el *sumak kawsay* como alternativa de desarrollo desde un punto de vista comunitario.

1 Principio de organización social. No solo involucra a los miembros de una familia, sino es el colectivo de una comunidad, que incluye todo lo existente en la Madre Tierra. Bajo esta lógica, todos los integrantes del *ayllu* son iguales, equivalentes, justos y se interrelacionan entre sí (De la Torre y Sandoval 2004, 22).

El capítulo segundo se compone del análisis de la interpretación acerca de la propuesta en los PNBV. Para ello se explica el marco normativo de la planificación nacional, para finalmente aterrizar en los fundamentos del buen vivir bajo estos documentos oficiales, al comparar los enunciados del buen vivir y presentar sus características.

En el capítulo tercero se presenta el estudio de caso que constituyó el principal aporte de esta investigación. Su contenido se integra por los principales datos estadísticos e información que describen la realidad geográfica, sociocultural, económica, educativa, política y organizativa de la comuna Santa Bárbara. El documento continúa con la búsqueda de la interpretación del *sumak kawsay* que deviene en *alli kawsay* y la comprensión de su contraste, mal vivir-*mana alli kawsay*, y termina la sección identificando las principales prácticas comunitarias que se mantienen en la comunidad, que reconstruyen el sentido de buen vivir-*sumak kawsay*. Finalmente, se presentan conclusiones como resultado de la interacción, participación en esta investigación y como comunera de este espacio.

CAPÍTULO PRIMERO

DISCURSOS DEL *SUMAK KAWSAY* DESDE DIVERSAS PERSPECTIVAS

CRÍTICA Y CRISIS DEL DESARROLLO

Este capítulo comprende el análisis de un conjunto de textos que fueron debatidos en el contexto nacional o internacional, a raíz de la incorporación del *sumak kawsay* en la Constitución ecuatoriana de 2008. Probablemente luego floreció un sinnúmero de producciones y discusiones teóricas acerca de este tema.

Como primer punto de análisis de este contexto teórico, consideré necesario incorporar de manera muy breve el contenido del desarrollo, pues su análisis y práctica a lo largo de la historia han configurado el accionar de la sociedad desde una diversidad de ámbitos, hasta llegar a un punto en el que su conceptualización teórica y práctica entró en crisis. En este sentido, aparecieron discursos de enfoques alternativos que planteaban superar los fundamentos del desarrollo tradicional, visto desde la mirada del crecimiento económico que los países debían alcanzar.

La teoría del desarrollo adquirió un legítimo reconocimiento a partir de 1945 al término de la Segunda Guerra Mundial. Con este acontecimiento, se suscitaban problemas políticos, sociales y económicos alrededor del mundo, en especial en los países con menos posibilidades de alcanzar el anhelado desarrollo. A partir de ese episodio histórico, como manifiestan Payne y Philips (2010, 76), «los estudios del desarrollo se convirtieron efectivamente en estudios del Tercer Mundo».

Muchas teorías dominaron el estudio del desarrollo a partir de este acontecimiento, y sus modelos, contenidos y acciones fueron analizados a lo largo de los últimos sesenta años. Entre las principales corrientes o estudios del desarrollo se anotan: la teoría de la modernización, teoría del subdesarrollo, teorías neoliberales y neoestatistas y las teorías alternativas. Cada uno de estos postulados contiene su caja de herramientas que ha definido la idea del desarrollo desde varios enfoques.

En los cuadros que a continuación se presentan, se resumen los principales contenidos y características de las teorías mencionadas; el propósito de su incorporación en el estudio, fue contextualizar las ideas sobre desarrollo, teorías y prácticas que han sido criticadas desde diversos ámbitos, y se buscó ubicar al buen vivir-*sumak kawsay* en este conglomerado de planteamientos.

Tabla 1. Teorías de la edad de oro

Teoría de la modernización	Características
1945-1970	<ul style="list-style-type: none"> • Presunción de que el desarrollo implicaba el tránsito del «tercer mundo» hacia el progreso • Proceso largo y gradual de cambio cultural y social • Cambios económicos como resultado de fuerzas políticas y sociales • Las sociedades tradicionales vs. sociedades modernas • Crecimiento desequilibrado • Legitimación del papel del Estado • Incremento de la producción

Fuente: Payne y Philips, 2010.

Elaboración propia.

Tabla 2. Teorías de la edad de oro

Teoría del subdesarrollo	Características
1945-1970	<ul style="list-style-type: none"> • Libre comercio • Industrialización • Diferencias económicas entre países • Poco desarrollo en economías latinoamericanas • Economías centrales y periféricas • Sustitución de las importaciones • Mayor grado de intervención estatal • Capitalismo • División internacional del trabajo • Crecimiento genera mayores problemas sociales • Límites a las perspectivas de transformación de los países del «tercer mundo»

Fuente: Payne y Philips, 2010.

Elaboración propia.

Tabla 3. Teorías neoliberales y neoestatistas

Teoría del neoliberalismo	Características
1970-1990	<ul style="list-style-type: none"> • Agenda del Consenso de Washington • Capitalismo avanzado • Derechos de propiedad privada • Mercado libre y comercio libre • Década perdida para América Latina • Desigualdad • Enorme privación socioeconómica • Liberalización y la desregulación drástica de la economía • Barreras a la participación para el desarrollo en el sistema de comercio mundial • Deficiencias en los sistemas bancarios

Fuente: Payne y Philips, 2010.
Elaboración propia.

Tabla 4. Teorías neoliberales y neoestatistas

Teoría del neoestatismo	Características
1970-1990	<ul style="list-style-type: none"> • Desarrollo económico principal prioridad del Estado • Intervención del Estado conforme al mercado • Regímenes comerciales volcados al exterior • Proceso de industrialización orientada a la exportación con énfasis en las manufacturas • Confianza en los mercados • Confianza en el sector privado • Niveles mínimos de intervención estatal • Situación social, política y económica en crisis

Fuente: Payne y Philips, 2010.
Elaboración propia.

Tabla 5. Teorías alternativas

Varias corrientes y enfoques	Características
1990 en adelante	<ul style="list-style-type: none"> • Desafío a la corriente neoliberal • Enfoques alternativos del desarrollo, desarrollo endógeno • Rechazo colectivo al énfasis en el crecimiento económico • Enfoque de desarrollo humano (necesidades básicas, análisis pobreza, desarrollo de oportunidades y capacidades de las personas, desarrollo como libertad, buena gobernanza, IDH) • Enfoque de género (mujeres y desarrollo; género y desarrollo; desigualdad, pobreza, representación política; acceso a la educación, salud y empleo; libertad de movimiento y movilidad; sexualidad, violencia, desigualdad en el hogar) • Enfoques medioambientales (crítica al neoliberalismo, preocupación por cuestiones ambientales, desarrollo sostenible)

Fuente: Payne y Philips, 2010.
Elaboración propia.

El concepto del desarrollo y sus diversas modalidades de acción entraron en crisis alrededor de los años 80 y 90, este período fue el punto de partida para el presente análisis. Seguramente, las críticas a este proceso se iniciaron con anterioridad.

La percepción y crítica a los fracasos que se habían acumulado a lo largo de los años, por el tipo de desarrollo que venía impulsándose y por los resultados sociales, trajo consigo diversas voces de manifestación. Así se inició un rechazo colectivo al énfasis que hacían los modelos para alcanzar el crecimiento económico. Como señala Seers ([1967] en Payne y Philips 2010, 93), las preguntas que había que formular sobre el desarrollo de un país fueron las siguientes:

¿Qué ha pasado con la pobreza? ¿Qué ha pasado con el empleo? ¿Qué ha pasado con la desigualdad? Si los tres indicadores no han empeorado, entonces, más allá de toda duda, se puede afirmar que ha habido un período de desarrollo en el país en cuestión. Si uno de estos problemas centrales se ha agravado, y especialmente, si los tres lo han hecho, sería extraño calificar el resultado de «desarrollo», aún en caso de que la renta per cápita hubiera aumentado.

Según Unceta (2014, 115), hay dos tipos de aproximaciones para comprender ese cuestionamiento: por una parte, las críticas se han dirigido a reorientar el análisis y replantear la noción de desarrollo al invertir la tradicional relación entre fines y medios que había condicionado el debate a lo largo de décadas. Desde esta lógica, el error —dice el autor— está en haber asumido una relación automática entre crecimiento y bienestar, hasta llegar al punto de hacer del primero la referencia de la estrategia central, dejando de lado las necesidades vitales de las personas.

Por otro lado, la creencia de que lo técnico-científico es la única forma de conocimiento ha desplazado cualquier forma de comprensión desde un espacio local, impidiendo un entendimiento más ajustado de los deseos y aspiraciones de la gente. Entonces, algunos enfoques han dado espacio para redefinir y reconducir el desarrollo durante esa crisis, ya que se lo representaba como una forma de entender la existencia humana basada en el productivismo, el dominio sobre la naturaleza y la defensa de la modernidad occidental con su irremediable secuela de víctimas y de fracasos (115).

Por otro lado, la crisis se dio por los imaginarios que se construyeron alrededor del concepto de desarrollo, pues «han sido representaciones ideadas para privilegiar ciertos sectores o grupos económicos» (116), hecho que genera inequidad social y limitación al acceso de recursos. Esto ha traído consigo pobreza, además de acciones en las que han prevalecido la injusticia, opresión y exclusión de los pueblos que mantienen otros ideales.

La crisis del siglo XXI, según Márquez (2010, 12), se ha dado a causa de los mecanismos que estaban orientados a concentrar capital, poder y riqueza en manos de una pequeña élite transnacional. Esto ha provocado que se evidencien las desigualdades sociales en el mundo, el incremento de manera desmedida de la explotación del trabajo, la devastación ambiental y el énfasis de la importancia del capital financiero.

Otra de las tesis que sustenta este autor es que «la crisis es percibida como civilizatoria: estructural, institucional, política, hegemónica y sistémica; en suma, una crisis de la humanidad. La emergencia de una multiplicidad de crisis, como la alimentaria, energética o laboral, que profundizan las desigualdades sociales y ponen en riesgo la vida de gran parte de los habitantes del planeta» (13). Es decir, todos los países se encontraban y se encuentran en una carrera para alcanzar o cumplir con el conjunto de políticas, instrumentos, indicadores y recetas planteadas, para salir del «subdesarrollo», proponían imitar patrones culturales que iban en contra de su propia realidad; cuando esos encuentros culturales impuestos no tienen cabida y, se generan las crisis de todo tipo.

A decir de Tortosa (2009, 2), lo que el mundo está viviendo es un

«maldesarrollo», este siendo una metáfora, pero a diferencia de desarrollo, «maldesarrollo» intenta referirse no a un buen vivir que debería buscarse sino a la constatación, primero, del fracaso del programa del desarrollo y, segundo, del «mal vivir» que puede observarse en el funcionamiento del sistema mundial y de sus componentes, desde los Estados nacionales a las comunidades locales. Si desarrollo implica un elemento normativo (lo deseable), «maldesarrollo» contiene un componente empírico (lo observable) o incluso crítico (lo indeseable).

Si se enumeran las razones y fracasos del desarrollo, se contará con una lista larga de cuestionamientos. Sin embargo, lo que sí hay que recalcar y que la mayoría de autores, entre ellos Gudynas y Acosta (2011),

critican son todas las promesas de desarrollo proyectadas en planes, programas y proyectos de desarrollo que no se han concretado. En suma, es un juicio a los problemas de pobreza y desigualdad en el continente que aún persisten, a los impactos sociales y ambientales que el desarrollo ha provocado y, en ese sentido, han surgido reclamos para reorientar la mirada hacia la naturaleza. En este contexto de crítica, los enfoques teóricos buscan una larga lista de opciones que representen alternativas a todo ese conglomerado de situaciones negativas que el mundo vive.

POSDESARROLLO

La suma de todos estos cuestionamientos hizo posible que se formalicen otros debates críticos. A esta etapa los autores la han definido como posdesarrollo. Como lo expresan Gudynas y Acosta (2011, 75), este concepto plantea una reconstrucción y crítica de base conceptual a las prácticas, instituciones y discursos del desarrollo. A esta expresión se la conoce también como «transdesarrollo», término que según Hidalgo y Cubillo (2016, 63) es análoga a posdesarrollo, y que autores como Gudynas y Acosta (2011), y Escobar (2012), han dejado de usar porque no se sienten cómodos con el «localismo identitario del posdesarrollo», y usan la expresión «más allá del desarrollo». En este contexto, transdesarrollo se define como un «paradigma transmoderno del bienestar que persigue la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de la gente por medio de un proceso de participación, bajo los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental» (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2016, 67).

El enfoque plantea que cada comunidad puede alcanzar su propio significado de bienestar, que no siempre coincide con el de otra, pero sí deben prevalecer los mismos principios. Bajo esta mirada, la naturaleza y la sociedad ocupan el centro de las preocupaciones de la gente, pues las personas se sienten parte de la naturaleza, y esta se considera una entidad viva, a la cual atribuyen incluso el carácter de conciencia colectiva o de divinidad, como madre tierra; se plantea la convivencia armónica entre seres humanos y naturaleza (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2016, 67).

Cabe señalar que Gudynas y Acosta (2011) argumentan que dentro del enfoque de posdesarrollo las críticas son más profundas. A esta

misma comprensión se suma Unceta (2014, 77), quien indica que «la reivindicación del posdesarrollo va más allá de la simple crítica de la economía del desarrollo»; es un «rechazo a cualquier idea de progreso que indique una dirección común» (Sachs [1992] en Unceta 2014, 77), en tanto que los problemas no radican en los medios o instrumentos de diferentes opciones de desarrollo, sino en bases conceptuales, incluso ideológicas y culturales, en las que se sustenta el desarrollo convencional (Gudynas y Acosta 2011, 76).

«La noción de posdesarrollo proviene directamente de la crítica posestructuralista»,² es así que el posdesarrollo viene de esta corriente, identificada también como «deconstrucción del desarrollo», concepto planteado por Escobar (2005, 33), en donde el desarrollo dejaría de tener su papel fundamental, y emerge otro espacio para propuestas profundas desde el accionar del territorio. Para entender esto, es necesario recurrir al planteamiento que realiza Escobar, uno de los pensadores latinoamericanos de gran valía que ha teorizado el posdesarrollo. Desde la mirada de Escobar (2007) existen ciertos temas que considerar dentro del planteamiento del posdesarrollo: primero, el interés en la cultura y los conocimientos locales; luego, una mirada crítica a los discursos científicos establecidos y, tercero, la defensa y promoción de movimientos de base locales y pluralistas. En otra de sus obras, Escobar (2005, 20) amplía este debate del posdesarrollo que discute y promueve lo siguiente:

a) la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones que no se encuentren tan mediados por la construcción del desarrollo (ideologías, metáforas, lenguaje, premisas, etc.); b) por lo tanto, la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer y la «economía política de la verdad» que

2 «El motivador principal de la crítica posestructuralista no fue tanto el proponer otra versión del desarrollo —como si a través del refinamiento progresivo del concepto los teóricos pudieran llegar finalmente a una conceptualización verdadera y efectiva— sino el cuestionar precisamente los modos en que Asia, África y Latinoamérica llegaron a ser definidas como ‘subdesarrolladas’ y, por consiguiente, necesitadas de desarrollo [...] en ese contexto los posestructuralistas reflexionan a las siguientes preguntas: ¿por qué, por medio de qué procesos históricos y con qué consecuencias Asia, África y Latinoamérica fueron ‘ideadas’ como el ‘Tercer Mundo’ a través de los discursos y las prácticas del desarrollo?» (Escobar 2005, 18).

define al régimen del desarrollo; c) por consiguiente, el requerimiento de multiplicar centros y agentes de producción de conocimientos, particularmente hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquellos quienes supuestamente son los «objetos» del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes. Para lograr esto se plantea dos caminos: primero, enfocarse en las adaptaciones, subversiones y resistencias que localmente la gente efectúa en relación con las intervenciones del desarrollo y, segundo, destacar las estrategias alternas producidas por movimientos sociales al encontrarse con proyectos de desarrollo.

La nueva propuesta, evidentemente crítica, cuestiona la modernización y crecimiento económico; quiere ir más allá del desarrollo, más allá del bienestar individual. Es una búsqueda de acciones colectivas que se fundamenten en valores, enfoques socioculturales, respeto ambiental, identidad y territorio, «propone las nociones de multiplicidad de modelos socioorganizativos y muestra un enfoque de alternativo» (García 2014, 63).

El segundo autor estudiado dentro de la corriente posdesarrollista fue Latouche. Su propuesta se sustenta en la búsqueda de una sociedad de «decrecimiento». El fundamento se basa, primero, en enfocar la crítica hacia la sociedad de crecimiento como una sociedad dominada por una economía de crecimiento, por tanto, esa sociedad no es sostenible ya que se encuentra con los límites de la biósfera. Esta sociedad no es deseable porque «genera un aumento en las desigualdades y las injusticias, crea un bienestar ampliamente ilusorio, y a los mismos ricos no les asegura una sociedad amigable sino una antisociedad enferma de su riqueza» (Latouche 2003, 2). Segundo, se sustenta en la crítica hacia los daños ambientales, a la degradación de la naturaleza por políticas medioambientales que no aportan ninguna satisfacción. Tercero, critica al desempleo y a los programas sociales, culturales y ecológicos que aseguran un mínimo de calidad de vida. Y cuarto, se enfoca en el cuestionamiento de la hegemonía de la economía sobre el resto de la vida en la teoría y en la práctica.

De esta forma el autor analizado plantea que existen seis objetivos interdependientes que ponen en marcha un efectivo proceso de decrecimiento sereno, amigable y sustentable: «reevaluar, reestructurar, redistribuir, reducir, reutilizar y reciclar» (Latouche 2003, 2) y además de otras propuestas como: «reeducar, reconvertir, redefinir, remodelar,

repensar, relocalizar». Entonces, el análisis se concentra en definir cuáles son los valores necesarios de priorizar y que deberían prevalecer sobre los valores dominantes actuales. Estos mecanismos de decrecimiento que plantea el autor están encaminados a la búsqueda de prácticas distintas al modelo tradicional.

Para Esteva (2010, 11), «el posdesarrollo adopta una actitud hospitalaria ante la pluralidad real del mundo [...] ponerse a construir un mundo en que quepan muchos mundos [...], se trata de abrirse a un pluriverso, en que las diferencias culturales no solo sean reconocidas y aceptadas sino celebradas». En un sentido más amplio, habla de la celebración de las resistencias, de curar un tejido social que está dañado y que es causado por la empresa desarrollista.

Tortosa defiende un análisis posdesarrollista, él ha utilizado el término «maldesarrollo» como una metáfora que no compagina con el buen vivir, pues todo el modelo de desarrollo tradicional implementado a lo largo de la historia ha llevado a una sociedad que ha sido afectada por esos modelos. La noción de «maldesarrollo» se utiliza para referir problemas que afectan al sistema en su conjunto y que representan una merma en la satisfacción de las necesidades humanas o en las oportunidades de la gente y, claro, sus síntomas serían el incremento de la desigualdad, agravamiento de las crisis medioambientales, o disminución efectiva de los derechos humanos (Unceta 2014, 56-7).

Entonces, como se puede evidenciar, una constante en los autores analizados es la crítica al desarrollo imperante, cuestionamiento que viene desde espacios o movimientos locales. Desde ese espacio se puede sumar con conocimientos y experiencias. No se puede pensar que el posdesarrollo menciona que los movimientos son espacios de producción de conocimientos puros. Es, más bien, la interrelación que los activistas, por ejemplo: indígenas, afrodescendientes, ambientalistas, feministas, producen con la academia, con las ONG, con el Estado, en el encuentro con todo lo existente en el mundo, lo que genera conocimientos a través de las prácticas y epistemologías. Es desde ese espacio, por ejemplo, que Escobar quiere pensar en lo alternativo (Mandujano 2013, 240).³

3 Entrevista realizada por Mandujano (2013) a Arturo Escobar, <http://revistas.ub.edu/index.php/oximora/article/view/6329/8084>.

Así, la experiencia de las bases sociales debe ser fortalecida, reconstruida y puesta en práctica como concluye Santos (2005, 152):

en primer lugar, la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante [...]. En segundo lugar, esta riqueza social está siendo desperdiciada [...]. En tercer lugar, para combatir el desperdicio de la experiencia, para hacer visibles las iniciativas y movimientos alternativos y darle credibilidad [...] hay que proponer un modelo diferente de racionalidad.

Desde el ámbito de la sociología, el autor reflexiona qué pensamientos o acciones son los que han invisibilizado las prácticas y conocimientos locales, y cómo plantear su emergencia para construir un rumbo distinto, una alternativa para «descolonizar el saber».

En estas líneas, lo que se quiere manifestar es que las nuevas propuestas se enrumban con mucha fuerza hacia un cuestionamiento de la noción predominante del desarrollo. En un primer momento, aparecen los enfoques de desarrollo alternativo y, en un segundo, los planteamientos de alternativas al desarrollo que, para autores como Escobar (2005) y Unceta (2014), son elementos del posdesarrollo. Por tanto, no es lo mismo desarrollo alternativo que alternativa al desarrollo. En la tabla 5 de este apartado se expuso de manera general las características que integran el desarrollo alternativo, que constituye un amplio rango de aproximaciones y escuelas de pensamiento.⁴

Sobre la base de esta idea de desarrollo alternativo surgieron varias propuestas, por ejemplo: Manfred Max-Neef, en 1989, reflexionó sobre la construcción de un modelo de desarrollo basado en la comunidad y una forma participativa. En 1985, Luis Razeto planteó la economía de la solidaridad como una respuesta defensiva a una situación extrema, en donde las necesidades básicas de subsistencia se atienden sobre los lazos de solidaridad comunal. Por otra parte, la CEPAL promulgó el mecanismo de participación en el proceso de desarrollo. A esto se suman

4 La suma de estos planteamientos teóricos de desarrollo alternativo pretendía adecuar un orden político y representativo a los diferentes proyectos, pues la práctica de los enfoques se encaminó hacia modelos de acumulación y generación de riquezas en determinados sectores con un añadido especial que era el enfoque humano.

estudios sobre «el desarrollo centrado en la gente», propuesta que realizó David Korten en 1987, que implicaba la integración de las personas hacia la especialización y producción en la economía, y, finalmente, para complementar los discursos de desarrollo alternativo, se propuso la necesidad de incorporar a la mujer en el proceso de desarrollo.

Para viabilizar estas propuestas de desarrollo alternativo era necesario incorporar la diversidad, fortalecer los espacios locales, la multiplicidad de saberes culturales dispersos en la sociedad, que «se consoliden prácticas y mecanismos que comuniquen, socialicen y rescaten las diversas identidades colectivas» (Max-Neef 1993, 32), y que estos movimientos, identidades, estrategias y demandas sociales, se incorporen a las demandas globales. Sin embargo, esto no llegó a concretarse en un contexto amplio. Producto de la incorporación de estos debates, las críticas no dejaban de parar y, en general, todas estas propuestas de desarrollo alternativo fueron consideradas «soluciones muy parciales a la problemática social, ecológica y cultural» (Unceta 2014, 2) en la que estaban sumergidos los países subdesarrollados.

Es así como el posdesarrollo comenzó a posicionarse en los debates nacionales e internacionales, el mismo que habla de deconstrucción del desarrollo y de cómo empezar a descentrarlo. Es decir que el desarrollo ya no debe ocupar la práctica social y política de los países de África, Asia y América Latina de manera central, sino liberar el espacio discursivo para que surjan otros pensamientos, otras posibilidades, otras formas de práctica social (Escobar 2005, 225). Por tanto, surgen las alternativas al desarrollo como elemento del posdesarrollo, como es el caso del surgimiento de las discusiones del buen vivir, de la protección y cuidado de la naturaleza, del fortalecimiento de procesos identitarios, etc. Es decir, «se trata de profundizar de nuevo en la crítica cultural ontológica al desarrollo como central de la modernidad» (Escobar 2013).

En el espacio ecuatoriano, la edificación de alternativas al desarrollo, como el buen vivir-*sumak kawsay*, desde la mirada de Acosta (2010, 6), es construida a lo largo de muchas décadas de resistencias y luchas sociales, que articularon diversas agendas, desde los trabajadores, los maestros, los indígenas, los campesinos, los pobladores urbanos, los estudiantes, los ecologistas, las mujeres, los ancianos, los jóvenes, los empresarios y otros tantos sectores progresistas. Para este autor no hay duda de que el buen vivir como propuesta de vanguardia tensiona el

concepto de desarrollo «en tanto opción posdesarrollista a ser construida» (6).

Este apartado y las diferentes propuestas de los autores aquí analizados (Escobar [2005, 2007], Esteva [2009], Max-Neef [1993], Santos [2005], Tortosa [2009], Unceta [2014], Gudynas [2011], Acosta [2011], y Latouche [2003]), se resumen en la siguiente tabla. Cada uno engloba un conjunto de características, pero este estudio se concentró más adelante en el enfoque que caracteriza al «buen vivir como alternativa al desarrollo».

Tabla 6. Posdesarrollo

Alternativas al desarrollo	Características
1990 en adelante	<ul style="list-style-type: none"> • Crítica fuerte al desarrollo • Deconstrucción del desarrollo • Interés en la cultura y los conocimientos locales • Interés en la preservación y cuidado de la naturaleza • Defensa, promoción y lucha de los movimientos sociales • Cambios en las prácticas de saber y hacer • Decrecimiento • Reconocimiento, aceptación y celebración de las diferencias culturales • Estudios socioambientales • Identidades y territorios • Economías alternas • Modelos socioorganizativos • Erradicación del mal vivir • Prevalece la visión de pluriverso • Manifestaciones del buen vivir

Fuente: Gudynas (2014), Escobar (2005), Acosta (2012), Latouche (2003), Simbaña (2011).
Elaboración propia.

BUEN VIVIR O *SUMAK KAWSAY*

Primero, como norma recogida en la Constitución del Ecuador, a partir de 2008 el uso del término *buen vivir-sumak kawsay* se hace muy común en los espacios de encuentro, en las diversas organizaciones público-privadas y en los discursos políticos. Constituyó el eje central del discurso de las acciones públicas del Estado. Regresando un poco más en el tiempo, Hidalgo, Guillén y Deleg (2014) indican que los primeros trabajos académicos que se publicaron sobre el tema fueron de Carlos Viteri Gualinga (2002).

En el documento «Visión indígena del desarrollo en la Amazonía», se define al buen vivir como una «vida armónica» o en kichwa expresado como *alli kausai* o *súmak káusay*. Se plantea como una categoría que se encuentra en construcción, que se fundamenta en el conocimiento como condición básica para la gestión de las bases sociales ecológicas y espirituales en determinado territorio (Viteri 2002, 1).

Retomando el planteamiento de Hidalgo, Guillén y Deleg (2014, 14), el *sumak kawsay* «no es ninguna invención de los intelectuales indígenas, pero no podía ser objeto de conocimiento científico (en el sentido occidental) al no haber sido percibido por ningún observador (observador científico occidental)».

Por tanto, *sumak kawsay* es un concepto que no ha sido ni inventado ni descubierto, sino construido y, posteriormente, reconstruido por los intelectuales indígenas ecuatorianos, y no solo por ellos, sino por muchos intelectuales, procedentes de diversos países y diversas corrientes de pensamiento (29).

Para Dussel (2012), el *sumak kawsay* no es una conceptualización moderna,

más bien está antes de la modernidad, está con la modernidad y tiene posibilidades alternativas cuando la modernidad haya desaparecido, tiene la capacidad de trascender la modernidad. Es de cumplitud armónica antropocósmica la cual es bioética, biopolítica y es universal.

Esta afirmación nos plantea que el buen vivir ha trascendido la historia y será una alternativa que se construirá en el largo plazo.

SUMAK KAWSAY EN LA CONSTITUCIÓN

Especialmente fueron los pueblos indígenas, campesinos, afrodescendientes que, organizados en la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN); la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), y la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriana (CODAE), presentaron sus propuestas a la sociedad ecuatoriana y a la Asamblea Constituyente en octubre de 2007, e incorporaron así al buen vivir-*sumak kawsay* como eje de sus propuestas políticas, económicas, culturales y ecológicas. Estas debían ser consideradas para el debate y elaboración de la nueva Constitución ecuatoriana (Cortez 2016, 11). De esta forma, el

tema del buen vivir-*sumak kawsay* se suma a la Constitución Política del Ecuador.

Es cierto que el buen vivir-*sumak kawsay*, desde la mirada de varios autores como Vercoutère y Le Quang (2013), y Acosta (2012), no solo tiene conexión con el proceso histórico del mundo indígena, sino que se sustenta en otros principios como el ecológico, el humano, e incluso el aristotélico. «No obstante y a pesar de que estos conceptos hayan sido expresados en lenguas indígenas, sería un error considerar que se trata de nociones esencialmente indígenas» (Vercoutère y Le Quang 2013, 10).

Hay que reconocer que se trata de propuestas políticas, económicas, sociales generadas en los países del Sur y basadas en la lucha histórica que han desarrollado los pueblos indígenas. También se han sumado otras fuerzas y movimientos sociales que buscan una alternativa holística al sistema del capitalismo vigente, específicamente en Ecuador, con la lucha de los «invisibilizados» (indígenas, afrodescendientes, campesinos, mujeres, etc.), que ha logrado la incorporación de nuevas alternativas de repensar el mundo, «se trata, ante todo, de admitirla como una cuestión abierta, no solamente en el debate, sino en la práctica social cotidiana de las poblaciones que decidan urdir y habitar históricamente en esa nueva existencia social posible» (Quijano 2010, 131).

Como se ha señalado en párrafos anteriores, esta propuesta llama la atención en el país por lo siguiente: «aparece en medio de una crítica del modelo capitalista y de sus implicaciones coloniales y, además se lo presenta como un conocimiento de raigambre ancestral que puede sugerir una forma de vida alternativa» (Cortez 2016, 11). Por tanto, fue necesario e importante identificar cuál fue la comprensión del *sumak kawsay*, desde la mirada de las personas de un determinado territorio.

CONCEPTUALIZANDO EL BUEN VIVIR-SUMAK KAWSAY

*Sumak kawsay*⁵ es una traducción literal del español «buen vivir»; en este caso, la palabra en idioma kichwa tiene su respectivo contenido.

5 Así, *sumak* se define como un adjetivo: bello, bonito, lindo, precioso, distinguido; *imapashmay alli kak*, cualquier cosa u acción que sea buena; en cuanto a *kawsay*, significa vida, un ciclo, cultura, vivir y habitar. Compilando estos dos conceptos, el *sumak kawsay* vendría a ser un lindo vivir, una vida distinguida, cualquier vida que sea buena; una vida digna, una vida plena; «la plenitud de la vida» (Kowii 2009), más que el *sumak*, es la concepción del *kawsay* que es una dimensión más integral.

Luego de la incorporación del término en la Constitución, desde distintos espacios —académicos, políticos, sociales, ambientales—, se ha volcado a la construcción de esta expresión buscando una interpretación más cercana a cada caso.

La mayoría de aportes investigados definieron al *sumak kawsay* como una relación armónica entre el ser humano y la naturaleza (Acosta 2012; Cortez 2016; García 2014; Vercoutère y Le Quang 2013). Por otra parte, Huanacuni (2010, 20) lo considera como «el paradigma de la cultura de la vida, que es naturalmente comunitario». Este concepto se sostiene, según el autor, bajo ciertas características: a) que la cultura de la vida emerge de la visión de que todo está unido e integrado, es decir, se discute la existencia de una interdependencia entre todo y todos; b) es considerada como una respuesta a la modernidad, de concepción individual; c) es un planteamiento de resolución de problemas sociales internos y problemas globales de vida, y d) invita a dejar la ideología dominante de mejorar la calidad de vida, pues la vida no se mide únicamente en función de la economía (20). De esta forma, el autor define al buen vivir-*sumak kawsay* como una vida de comunidad, de complementariedad; como una visión multidimensional. El concepto llama a la sociedad a desligarse de la idea de competencia, del consumo excesivo y de la explotación de la naturaleza.

En este contexto, Huanacuni (2010) plantea algunos caminos para reconstruir la vida de cada ser que está afectada por el sistema moderno. Esta reconstrucción se lograría al impulsar las acciones locales, nacionales e internacionales, seguir un camino de integración, y buscar una interacción permanente entre nosotros y con todas las formas de existencia. Sin embargo, Dussel (2012) va más allá en su apreciación, la define como una «ética normativa», que tiene un contenido que se expresa en la afirmación y el crecimiento de la vida de una comunidad.

Existe otra corriente que critica la conceptualización del *sumak kawsay* como buen vivir, como, por ejemplo, Macas (2010, 24) dice que la traducción en kichwa no coincide con el buen vivir definido en español, ya que no existe una relación entre ambos conceptos que son contradictorios. Es decir, la traducción en español de buen vivir sería *alli kawsay*, que hace relación a un vivir mejor, a lo deseable, a lo bueno. Por tanto, se evidencia una posición en la que no converge o no hay una relación con el *sumak kawsay*, más bien —dice el autor— hay una

discusión de que el vivir bien-*alli kawsay* deviene desde una visión occidental; tiene relación con el pensamiento vigente y se inscribe en este modelo. Sin embargo, este argumento se contrapone con lo definido por Huanacuni (2010, 22), quien defiende el término «vivir bien» antes que un «vivir mejor», pero es enfático al observar que vivir bien traducido al español, es una pobre traducción de lo que la lengua ancestral expresa. «Vivir bien se queda corto para expresar la esencia del *sumak qamaña*,⁶ desde la comprensión del idioma aymara».

Por otro parte, Huanacuni (2010, 22) presenta algunas conceptualizaciones de lo que significa vivir bien y su contraste con vivir mejor. Bajo su mirada, el vivir bien se relaciona con el tema de identidad, una vida basada en valores y principios filosóficos; la armonía y complementariedad en las familias y en las comunidades, con la naturaleza y el cosmos; una vida de convivencia por medio del consenso diario entre toda la sociedad. Totalmente contrario a lo que sería el vivir mejor, que se traduce como egoísmo, desinterés por los demás, individualismo, pues sobresale la competencia, la concentración de los recursos en pocas manos, lujo, opulencia, derroche, explotación laboral. Conceptos como la dignidad, justicia, libertad y democracia se relacionan con el vivir mejor.

En Ecuador, a partir de la inscripción del término *sumak kawsay* en la Constitución de 2008 ha existido una premura por encontrar los equivalentes entre el español y el kichwa; sin embargo, cada actor ha aportado desde su experiencia, desde su investigación para ir construyendo la propuesta.

Para efectos de esta investigación y considerando la propuesta de Kowii (2009, 167), quien definió *alli kawsay* como un sinónimo de armonía del individuo, la familia y la comunidad, se empleó el concepto en esta investigación, además de que en la comunidad investigada se habló del término *alli kawsay* como complemento en la construcción del *sumak kawsay*, que vendría a constituir una propuesta más amplia. En suma, vivir bien está relacionado con la armonía y el equilibrio de la vida, el consenso, la complementariedad, la reciprocidad, la identidad de un pueblo, y es su forma de expresión y vivencia que determina cómo la sociedad puede lograrlo.

6 *Sumak qamaña* es el equivalente a *sumak kawsay* en idioma kichwa.

De esta manera, se consideraron los dos términos en esta investigación, porque las ideas de *sumak kawsay* y *alli kawsay* «proviene del vocabulario de pueblos [...] marginados, excluidos y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del pensamiento abstracto, primitiva» (Tortosa 2009, 2); pese a esta marginación, se pretende demostrar que «existen otros tipos de racionalidades, y no una única forma de racionalidad» (Santos 2005, 153).

SUMAK KAWSAY DESDE DIVERSOS ENFOQUES

Dentro del conjunto de la literatura analizada se pudo evidenciar que existen diferentes posiciones sobre el *sumak kawsay*. La primera corriente corresponde a una visión política, social y cultural como alternativa al desarrollo tradicional, que se fundamenta en los discursos y propuestas planteadas desde la visión de los pueblos indígenas. Su marco se estructura alrededor de la construcción del Estado plurinacional y una sociedad intercultural. La segunda corriente se enmarcó en el discurso de que el buen vivir no constituye ninguna alternativa al desarrollo; es decir, a esta categoría se la ha nombrado simplemente como discursos «pachamamistas» que sigue el camino del desarrollo tradicional. La tercera corriente, como integrante del socialismo del siglo XXI, denominado en el PNBV 2013–2017 como «socialismo del buen vivir».

Con detalle se explicará la visión del *sumak kawsay* que gira alrededor del primer planteamiento en los apartados posteriores. En cuanto a la segunda y tercera corriente, se presenta de manera general sus postulados a continuación.

DISCURSOS «PACHAMAMISTAS» DEL BUEN VIVIR

Viola (2014) y Sánchez (2011) sostienen que el buen vivir son discursos *pachamamistas* «que no son más que un recurso ideológico e interrelativo de movilizaciones imaginarias» (Sánchez 2011, 31) que no tienen efecto en las conductas y prácticas sociales actuales (31). Su posición se fundamenta en que las prácticas del pasado no pueden cambiar las realidades actuales y, por tanto, caracteriza a esta idea como «evasión mental».

El primer argumento de defensa de este planteamiento se realizó al considerar que no existe una real redefinición del modelo económico

imperante. No se ha evidenciado ningún indicio significativo de ruptura epistemológica con la propuesta desarrollista dominante (Viola 2014, 60), como, por ejemplo, las propuestas progresistas que planteó el Gobierno de Rafael Correa, que, según la autora, son representativos del modelo de desarrollo dominante, nombrado por Gudynas como el «neoextractivismo progresista», que se está convirtiendo en un «motor fundamental del crecimiento económico y una contribución clave para combatir la pobreza» (Gudynas 2010, 7). Dentro de este precepto se caracteriza al buen vivir como un discurso imaginario, debido a que sostiene que los actuales gobiernos progresistas promueven un «neoextractivismo», que es un nuevo ingrediente de una versión contemporánea del desarrollismo. Ciertamente se diferencia de una propuesta neoliberal, ya que se plantean cambios sustanciales como la importante consideración a los programas de asistencia social (7). Según el autor, el enfoque neoextractivista ve la potencialidad del Estado de controlar los sectores productivos bajo fines nacionales, pero no podría encajar dentro de los enfoques de alternativa al desarrollo, porque además fortalece un «autoritarismo desarrollista».

En este modelo desarrollista prevalecen y se mantienen las estrategias de extracción primarias, y esto fortalece una inserción internacional en los mercados mundiales como proveedores de materia prima. Ello impulsa la economía global y, por ende, revitaliza el modelo desarrollista imperante que deja a un lado la idea del *sumak kawsay* y en donde se evidencia un *modus operandi* incompatible con los intereses y necesidades de los pueblos indígenas.

El segundo argumento es que el *sumak kawsay* no es un programa político económico viable porque carece de antecedentes o referencias en las comunidades andinas. Es decir, es imposible encontrar los aportes del concepto en la literatura etnográfica anterior al cambio del milenio. Por tanto, se califica como una «tradición inventada» en la medida en que se ha idealizado la cosmovisión y los valores de las culturas andinas, sobredimensionando su significado (Viola 2014, 62).

Posiblemente, esta sobredimensión del concepto se da porque se carece de un documento metodológico que viabilice el *sumak kawsay*, y además en esta comprensión no se rescata que en las prácticas comunitarias es en donde se identifica el real significado, y con frecuencia, esas prácticas fueron y son transmitidas de manera oral.

SOCIALISMO DEL BUEN VIVIR

En esta corriente socialista, el buen vivir se consideró como eje de la gestión política y económica del Estado ecuatoriano y se reflejó en el PNBV. Su contenido planteó varias directrices. Los programas y las políticas públicas en el Estado vincularon la expresión del buen vivir; por tanto, las acciones gubernamentales se encaminaban a la evaluación y diseño de políticas relacionadas a la implementación de este concepto.

El socialismo del siglo XXI adquirió visibilidad mundial a partir de 2005, cuando en ese entonces Hugo Chávez, presidente de la República Bolivariana de Venezuela, en el V Foro Social Mundial, instó en su discurso a contrarrestar el modelo imperante y continuar el camino con la idea de un nuevo proyecto «socialista revolucionario». Como complemento a este discurso, más tarde en Ecuador se empezó a promulgar el tema del «socialismo del buen vivir» con especial énfasis en el discurso y el aparato estatal.

Uno de los principales propulsores de esta corriente es el economista René Ramírez Gallegos, quien escribió sobre el «socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano»; además, su participación como secretario nacional de Planificación y Desarrollo en Ecuador, influyó para que sus ideas sean vinculadas a la planificación nacional del país.

El socialismo del buen vivir, según Ramírez, plantea una nueva mirada a la idea clásica del desarrollo. Se basa en la vida plena, «el pacto de convivencia propuesto es postsocialista, en tanto se trata de un biosocialismo» (Ramírez 2010, 60); pero es necesario evidenciar cuán alternativa puede ser esta propuesta. Desde esta corriente de pensamiento, la comprensión del buen vivir se entiende como «la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amado, el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas» (60). El concepto también presupone la disponibilidad de «tiempo libre para la contemplación y la emancipación», para que los individuos amplíen sus «capacidades y potencialidades, libertades y oportunidades» (60).

Lo que busca este postulado, de acuerdo con su promotor, es que no prime en la sociedad ningún tipo de dominación, pues «la sociedad, los territorios, la diversas identidades colectivas y cada individuo debe ser visto como un ser humano universal y particular a la vez» (139).

Continuando con la conceptualización del buen vivir, bajo esta categoría se habla de la reconstrucción de lo público, que posibilite la reciprocidad y mutuo reconocimiento que encaminen a un porvenir compartido. Además, el enfoque plantea «generar otros conceptos para la evaluación y el seguimiento a la política pública», pues, se pretende salir de la «evaluación de la política pública con una métrica convencional, a través de conceptos economicistas como optimización y eficiencia, anclados en una lógica monetaria» (139). Bajo esta mirada, la propuesta se complementa como revolucionaria que busca «reformas profundas, duraderas e irreversibles en la estructura de la sociedad actual» (Borón 2010, 111).

En cuanto a lo público, debe redefinirse su contenido a fin de que uno de los principios rectores sea la reciprocidad, se prime el acceso igualitario sin preferencias y se incorporen los aportes indígenas a su construcción. Asimismo, se evidenció poca sensibilidad hacia los temas ambientales, pues la corriente planteó grandes transformaciones económicas, energéticas y productivas.

Dentro de esta lógica del socialismo del buen vivir, los derechos y libertades se promovieron como base para la construcción del Estado y el poder popular. Así también, «la revolución educativa y cultural» fue considerada como una de las rupturas fundamentales para alcanzar este planteamiento.

Como se pudo analizar, el proyecto socialista se contrapone al modelo del *sumak kawsay* planteado por pueblos indígenas, porque se sigue considerando al ser humano como centro de la naturaleza. Se continuó trazando caminos alternativos para producir, comerciar y distribuir bienes o servicios, con un agregado adicional que es cuestión social colectiva. Es así que, para que el proyecto tenga un gran calado, no solo bastaba con deslegitimar el modelo capitalista, sino contrarrestar con acciones favorables como la creación de actores colectivos en sus diversos niveles; una democratización del acceso a espacios públicos y políticos, y que todas las acciones públicas deberían ser coherentes con los principios ideológicos con que nacen los proyectos. Por otra parte, la comprensión del *sumak kawsay* se quedó en el ámbito descriptivo; dejó a un lado las cuestiones identitarias, apenas existía una pretensión muy ligera de reconocimiento de la diversidad.

El fundamento del buen vivir promovido por esta corriente se analizó en los postulados planteados dentro de los planes de desarrollo nacional de 2009-2013 y 2013-2017, mismos que se recogieron en el capítulo segundo de este trabajo.

SUMAK KAWSAY COMO ALTERNATIVA AL DESARROLLO

De los conceptos alternativos que han sido propuestos, aquel que más opciones presentó dentro de sus marcos teóricos y epistemológicos para reemplazar las nociones de desarrollo tradicional y crecimiento económico fue el *sumak kawsay*. Es una concepción de la vida alejada de los parámetros de la modernidad y el crecimiento económico (Dávalos 2008, 149). El primer argumento sobre el que giró el discurso del *sumak kawsay* es la relación armónica de los seres humanos con su entorno social y, especialmente, natural; así, se considera que los seres humanos somos parte de este entorno.

Dentro de esta corriente se pensó que el *sumak kawsay* fue la única alternativa al discurso neoliberal del desarrollo y crecimiento económico, ya que la idea se centró en la posibilidad de vincular al ser humano con la naturaleza desde una visión de respeto, «de devolución de ética a la convivencia humana, porque es necesario un nuevo contrato social para promover la unidad en la diversidad [...], es una propuesta como nuevo deber-ser del Estado plurinacional y la sociedad intercultural» (Dávalos 2008, 142), lo comunitario es el elemento central de la propuesta de plurinacionalidad, por ende, del *sumak kawsay* (Simbaña 2011, 250).

El segundo rasgo característico de este concepto es que se trata de un término plural que debe articularse con otras culturas y saberes, que cuestionan distintos presupuestos de la modernidad dominante, pero, eso sí, «sustentados en la equidad, en la igualdad, en la libertad y en la vida armónica entre los seres humanos, entre sí y con la naturaleza y que exige más democracia» (Acosta 2014, 117). En suma, incorpora «imaginarios culturales» en relación con la vida.

El *sumak kawsay*, como alternativa al desarrollo, se aparta de las modalidades de acumulación, progreso, concentración, destrucción, devastación; de los términos modernidad, «colonialidad del poder»; «plantea la disolución de esos conceptos y la construcción de una propuesta distinta en términos civilizatorios» (Acosta 2014, 109). Es totalmente

opuesta al modelo capitalista vigente, de competencia, de consumo, de egoísmo, de individualismo. Por eso, es necesario ese conglomerado de luchas y protagonismos colectivos que busquen y reivindiquen la resistencia.

El tercer rasgo que caracteriza este enfoque, fue el reconocimiento del «otro», ya que con esta categorización se ha invisibilizado e ignorado a los «grupos minoritarios». De esta forma se planteó transformar esta condición para que sean sujetos activos, visibles y protagonistas. «El carácter emancipatorio de este nuevo paradigma social radica en el principio de reconocimiento del otro como igual, reconocimiento recíproco idéntico al moderno principio de solidaridad» (Santos 2005, 106), es decir, el inicio de un nuevo proceso de diálogo para dar cabida a otro referente de vida.

Para alcanzar la viabilidad de los cambios profundos que planteaba el *sumak kawsay* como propuesta alternativa al desarrollo, era necesario considerar la incorporación en las acciones públicas como práctica constante y poner en escena esa ausencia ocultada forzosamente.

Entonces, el *sumak kawsay* se inscribió en un proceso de organización social, se ha presentado como una práctica transversal, holística, integral, horizontal en la vida comunitaria y todo lo que gira en su entorno. En este sentido, se pudo distinguir diferentes variables que reúne la propuesta del *sumak kawsay* en este enfoque. Desde esta visión, los elementos comunes que se presentaron en los debates se articulaban a las siguientes dimensiones: la idea de armonía con la naturaleza-*pachamama*; la identidad que se vincula al fortalecimiento de los valores y principios ancestrales dentro del sistema comunitario; la interculturalidad y plurinacionalidad como ejes fundamentales de la construcción del *sumak kawsay*, y la crítica y cuestionamiento al paradigma de desarrollo tradicional capitalista, de connotación economicista.

DIMENSIÓN AMBIENTAL, NATURALEZA-PACHAMAMA

Como afirmó Gudynas (2011, 262) el concepto de naturaleza, es una creación social, un producto cultural que ha sido modelado desde el Renacimiento. Los conquistadores europeos impusieron diversas concepciones e ideas propias del entorno, y consideraron a la naturaleza como un espacio que podía ser dominado y manipulado para asegurar

el progreso de la sociedad. Esta visión antropocéntrica⁷ ha distorsionado la relación espiritual y armónica que se tenía y tiene con la *pachamama* (para efectos de este estudio se utiliza este término por la visión amplia y diversa que contempla el enunciado y, al ser la naturaleza un término más occidental, se le ha buscado un equivalente en kichwa como *pachamama*, y que evidentemente tiene otra connotación).

Especialmente en el caso de estudio se buscó aterrizar en la relación del sujeto y la comunidad con la madre tierra-*allpamama*, que es una dimensión más específica y también se profundizó en la importancia del agua-*yakumama*.

DIMENSIÓN CULTURAL, FILOSÓFICA Y COMUNITARIA

Los pueblos andinos tienen sus propios saberes que han sido transmitidos de manera oral y la responsabilidad de todos es reconocer, investigar, profundizar y construir nuevas formas de convivir con estos aportes filosóficos y prácticos. En la concepción andina o en la vida comunitaria existe un profundo sentido de comprensión del mundo. Se lo considera un pariverso o multiverso,⁸ espacio-tiempo en donde existe una conexión; todo está interrelacionado, nada está fuera, todo hace parte importante para una comunidad (Maldonado 2010; Huanacuni 2010).

El *ayllu* es el sistema de organización social de los pueblos indígenas; dentro de este sistema comunitario se articula el espacio-tiempo o el entorno, la comunidad, la familia y el individuo. En esta idea filosófica práctica, la vida en el sistema comunitario se rige bajo ciertos principios como ejes importantes para alcanzar el *sumak kawsay*, que, según Macas (2010), Maldonado (2010), De la Torre y Sandoval (2004), son expresiones, sentidos de la visión del mundo que han contribuido a mantener la filosofía que se predica.

7 «El antropocentrismo hace referencia a un modo de ser en el mundo, es un concepto que incorpora la relación que se da entre las personas y de estas con la naturaleza, el ser humano está en el centro y los demás objetos del entorno son medio para los fines del ser humano, es una dualidad que separa la naturaleza de la sociedad, bajo esta perspectiva la naturaleza no tiene valores propios, ni se acepta la naturaleza sujeta de derechos». (Gudynas 2011, 259)

8 El autor no conceptualiza los términos, sin embargo, se puede interpretar que en esta cosmovisión no existe la visión de un solo universo, sino hay una «gran diversidad integrados por pares. Es decir, dos elementos que son necesarios, que conviven, se relacionan». (259)

Se pudo identificar en los aportes realizados por los autores descriptos que dentro de sus trabajos académicos existe coincidencia en cuatro principios fundamentales; sin embargo, esto no quiere decir que el resto no sea parte del sistema comunitario. Incluso al conjunto de principios presentados, se pueden añadir otros valores prácticos que respondan a distintos espacios, territorios, comprensiones y prácticas comunitarias. Los principios que prevalecen en las discusiones y en las acciones prácticas de los pueblos indígenas son: reciprocidad-*ranti ranti*, complementariedad-*yananti*, relacionalidad-*tandanakuy* y la integralidad-*tukuy pura yanaparina*.

Todos estos principios rigen dentro del sistema comunitario, en el territorio. Es así como se construye un profundo sentido cósmico e identitario sobre la vida, sobre las acciones con la *pachamama*, sobre las vivencias y prácticas comunitarias al respetar esta interrelación; al observar, compartir y vivir la horizontalidad de las acciones, también a estos principios filosóficos se suman un conjunto de valores propios como el no mentir-*ama llulla*, no ser perezoso-*ama killa*, no robar-*ama shuwa*.

A estas categorías o valores, Dussel las identifica como «las exigencias éticas del buen vivir», en donde «no robar» significa «no infringir con un elemento que es armónico en la comunidad, [por lo tanto] tomar algo que yo no he producido para la comunidad es no ser solidario». «No mentir» se refiere al no ocultar una verdad, ya que entre los indígenas no se contempla la posibilidad de no decir la verdad, porque eso sería traicionar a la comunidad, y «no ser perezoso» no contempla una persona vaga, sino es no dejar de crear, como crea la *pachamama* o la comunidad (Dussel 2012).

Como complemento a este conjunto de principios dentro de esta categoría, se suman las prácticas comunitarias que perviven en el tiempo. La *minka*, el *ranti ranti*, el consenso comunitario, la complementariedad, entre otras prácticas, se han ido moldeando a largo de la historia de los pueblos indígenas, y su existencia y permanencia han comulgado con la visión de desarrollo que se inserta en la cotidianidad de los pueblos.

DIMENSIÓN POLÍTICA: INTERCULTURALIDAD Y PLURINACIONALIDAD

Dentro de esta dimensión que denominé política, se discuten los principales postulados sobre los términos «interculturalidad» y «plurinacionalidad». En este marco dos miradas; por un lado, se presenta

una discusión concordante de que ambos términos —cada uno con sus propias características— cuestionan la matriz hegemónica dominante, y ante esto hay una serie de pautas necesarias para lograr un Estado plurinacional e intercultural. La segunda discusión corresponde a la existencia de una coincidencia general de que ambos conceptos son complementarios y constituyen ejes fundamentales del *sumak kawsay*. Solo a manera de conceptualizar, recogí las implicaciones de plurinacionalidad e interculturalidad.

LA PLURINACIONALIDAD

De las organizaciones indígenas y campesinas, solo la CONAIE se organiza a partir de nacionalidades y promueve la plurinacionalidad. La FENOCIN y la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE) han expresado su posición a los dos términos y su propuesta de reemplazarlos por la interculturalidad (Ayala 2011, 47).

La construcción del Estado plurinacional implica tres grandes dimensiones de la organización del Estado moderno: primero, la construcción de la interculturalidad, que implica un proyecto de país que promueva el respeto y valoración de toda forma de expresión cultural, de conocimiento y espiritualidad que exige la unidad de los pueblos y nacionalidades; segundo, «una transformación sustancial del Estado y de los poderes económicos, políticos y socioculturales hegemónicos» (CONAIE 2010, 10), y, tercero, el reconocimiento del autogobierno, es decir, el derecho de los pueblos a sus propias formas de autoridad y a un control (10).

Para el CODENPE (2010),⁹ entre la plurinacionalidad y la interculturalidad existe una relación dialéctica. La una se encuentra dentro de la otra, o simplemente la plurinacionalidad es intercultural porque el relacionamiento se hace con los otros que la plurinacionalidad defiende, y la interculturalidad es plurinacional porque nadie se atrevería a entrar en diálogo con las matrices hegemónicas. En consecuencia, la plurinacionalidad es también unidad, y la interculturalidad es diversidad.

9 En la actualidad, el Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), se ha constituido en el Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades (CNIPN). Esta transición se realizó observando los mandatos constitucionales establecidos en los arts. 156 y 157 de la Carta Magna y la Ley Orgánica de los Consejos Nacionales para la Igualdad.

Asimismo, para esta organización la plurinacionalidad e interculturalidad son conceptos incompletos.

LA INTERCULTURALIDAD

Por otra parte, autores como Ayala Mora y Walsh (2005) sostienen que la construcción de la interculturalidad debe trascender la concepción básica del respeto mutuo y el reconocimiento y relacionamiento entre diferentes culturas; adicionalmente, debe buscar la «interrelación de saberes justos, simétricos, equitativos y armónicos entre pueblos, personas, y prácticas culturalmente diferentes» (Walsh 2010, 46). El proceso y el proyecto de interculturalidad «representan y marcan una lógica y política de pensamiento de cuestionamiento y oposición contruidos desde la diferencia», un proyecto político que construye «modos otros del poder, saber y ser» (47).

Para Kowii (2011, 46-7), la interculturalidad es importante por tres razones: a) para superar los esquemas de la ideología racista que ha prevalecido en la sociedad y en las políticas del Estado desde los tiempos de la Colonia y la República; b) para reconfigurar la memoria y la historia, con el fin de recuperar la seguridad identitaria y el orgullo de su lengua, y c) para afianzar el compromiso de aprendizaje y respeto de la diversidad cultural y lingüística.

Finalmente, la plurinacionalidad y la interculturalidad son propuestas que orientan el accionar de un pueblo. Desde el espacio comunitario se ha promocionado la defensa de estos postulados, pues, al no existir ese territorio comunitario con todo el conglomerado que implica vivir en comunidad, no entrarían en debate estos planteamientos, al igual que el *sumak kawsay*, ya que la existencia de los pueblos indígenas y su conjunto de saberes, prácticas y conocimientos son los que dan sentido a la vigencia de estos postulados.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL *SUMAK KAWSAY* EN EL PLAN NACIONAL DEL BUEN VIVIR 2009-2013, 2013-2017

BUEN VIVIR EN LA PLANIFICACIÓN NACIONAL

Como punto de partida para este análisis es necesario revisar qué nos dice la Constitución de la República del Ecuador acerca del tema. En su art. 280 se define el Plan Nacional de Desarrollo, que es considerado como «el instrumento al que se sujetarán las políticas, programas y proyectos públicos; la programación y ejecución del presupuesto del Estado; y la inversión y la asignación de los recursos públicos [...]. Su observancia será de carácter obligatorio para el sector público e indicativo para los demás sectores». Es decir, todas las acciones y decisiones públicas deben estar orientadas en los planteamientos del plan, ningún ente público podrá inobservar este mandato.

Además, en el art. 299 del Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (COOTAD), se establece la obligación de coordinar la planificación entre el Gobierno central y los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD),¹⁰ quienes deberán

10 La organización territorial del Estado ecuatoriano está conformada por regiones (esta organización todavía no ha sido creada), provincias, cantones y parroquias rurales. Adicionalmente, por razones de conservación ambiental, étnico

«coordinar la elaboración, los contenidos y la ejecución del Plan Nacional de Desarrollo y los planes de los distintos niveles territoriales» (EC COOTAD 2010). A este conjunto de participantes deberán sumarse las otras funciones del Estado (Legislativo, Judicial, Electoral y de Participación Ciudadana y Control Social).

La planificación del desarrollo según el art. 9 del Código Orgánico de Finanzas Públicas (COPFP) «se orienta hacia el cumplimiento de los derechos constitucionales, el régimen de desarrollo y el régimen del buen vivir,¹¹ y garantiza el ordenamiento territorial [...], incorporará los enfoques de equidad, plurinacionalidad e interculturalidad» (EC COPFP 2010).

Como se pudo evidenciar, tanto el mandato constitucional, el COOTAD y el COPFP, hablan de ese proceso coordinado, dirigido y controlado que debe tener la planificación del desarrollo nacional, todas las aspiraciones, fundamentos, planteamientos, deseos de los habitantes del territorio ecuatoriano deben estar expresados y recogidos en estos documentos y, sobre todo, la comprensión a los enfoques planteados debe contener una mirada integral.

Los planes nacionales de desarrollo se fundamentaron en los avances constitucionales de 2008. En este sentido, la propuesta se orientó hacia la búsqueda del buen vivir en la sociedad ecuatoriana. Desde el momento en que Rafael Correa asumió su mandato, se presentaron planificaciones para tres períodos: a) Plan para la Revolución Ciudadana 2007-2010; b) Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013, y c) Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017.

Además, cabe señalar que los planes de desarrollo nacionales que fueron analizados se sustentaron en el Plan de Gobierno presentado por el Movimiento Alianza País. En la presentación de los planes A y B se realizó esta denominación: «la propuesta de cambio, definida en el Plan de Gobierno que el Movimiento País presentó a la ciudadanía, en el marco de su participación electoral de los años 2006, 2007, 2008,

culturales o de población, se plantea la posibilidad de la creación de regímenes especiales de gobierno (EC COOTAD 2010).

11 Art. 340. «Título VII, Régimen del Buen Vivir. La Constitución plantea el régimen del Buen Vivir, necesario para viabilizar el régimen de desarrollo establecido. Este régimen del Buen Vivir que es un conjunto articulado y coordinado de sistemas, instituciones, políticas, normas, programas y servicios [...]».

trazó ya los grandes lineamientos de una agenda alternativa para el Ecuador» (EC SENPLADES 2009, 9). Y en esa misma alineación, se formuló el siguiente plan: «el 17 de febrero de 2013, el pueblo ecuatoriano eligió un programa de gobierno para que sea aplicado, en el marco de su participación electoral de los años 2006, 2007, 2008 [...]» (EC SENPLADES 2013, 14). Por tanto, fueron guías para accionar en el camino político.

Si observamos los títulos de los planes A y B, denotaban que el término «buen vivir», reemplaza la palabra «desarrollo», y al ser estos documentos oficiales, el vocablo buen vivir es usado estratégicamente para su posicionamiento político. Estos planes se construyeron bajo la nueva Constitución de 2008, la cual condicionó la formulación e incorporación del buen vivir a estos documentos oficiales.

En cuanto a la participación de los pueblos indígenas en la formulación del plan A, se indica que se ha vinculado al proceso de diálogo a las instituciones en transición.¹² En este caso, el CODENPE debió ser un actor fundamental a la hora de plantear las demandas de los pueblos indígenas. Este mismo hecho lo afirmó un funcionario público en una entrevista y quien fue partícipe en la edificación del plan A. Asevera que la vinculación de la participación de los pueblos indígenas no solo fue en relación a la construcción de la conceptualización del *sumak kawsay* para el plan, sino para identificar e incorporar otras temáticas, como la reflexión sobre las políticas nacionales relacionados con: la política energética, la política petrolera, el tema del cambio de la matriz productiva, el comercio justo, el sistema de educación intercultural bilingüe, la salud y los saberes ancestrales, y la justicia indígena dentro del tema de justicia nacional (Orbe 2014, entrevista personal).

Por otro lado, Orbe (2014, entrevista personal) afirmó que los pueblos indígenas, al momento de la construcción del plan A, «se mostraron cautelosos o no quisieron opinar» en cuanto a los temas arriba mencionados, sino más bien su aporte y demanda —dice el entrevistado— se enfocaba en «pronunciarse sobre el tema de la minería, el agua, territorios y otros temas sensibles».

12 En el caso de los pueblos y nacionalidades indígenas estaría representado por CODENPE, actual CNIPN.

En cuanto al plan B, en lo que tiene que ver con el tema de participación, se incluyeron niveles de participación más amplios que el anterior documento; se presentaron mecanismos extensos y distintas metodologías de participación utilizadas, y, en conformidad con lo que consta en el plan, los pueblos indígenas fueron partícipes en talleres, mesas temáticas y grupos focales, discutieron temas de «igualdad, capacidades y potencialidades, derechos de la naturaleza, trabajo y sistema económico» (EC SENPLADES 2013, 37).

En el documento oficial elaborado en 2009, el buen vivir se presentó como una «propuesta desde el Sur que se integra para repensar las relaciones sociales, culturales, económicas y ambientales» (EC SENPLADES 2009, 18), cuyo horizonte epistemológico planteó «agendas programáticas de cambio social» (Larrea 2010, 15). Se hablaba de la recuperación de la diversidad de pensamientos que permitan la construcción de una sociedad en que las «lógicas de acumulación de capital queden subsumidas a la lógica de reproducción ampliada de la vida» (16). Entonces, desde esta mirada se planteó para el ser humano un desafío, pues debió orientar sus acciones de producción y consumo a una organización de la vida más consciente y equilibrada, en donde se respete el medioambiente.

Por otro lado, dentro de la conceptualización del buen vivir, el plan A sostenía la idea de resignificar la palabra bienestar «bien-estar». A esta idea se sumó el aporte de Ramírez (2010), quien señaló que buen vivir no solo implicaba «tener» sino sobre todo «ser», «estar», «hacer» y «sentir» en el vivir bien, en el vivir a plenitud. Desde esta perspectiva, Larrea (2010, 19) expresó que el buen vivir parte de las potencialidades de la gente, de su forma de pensar, sus valores culturales y su organización. Cabe precisar que el plan reconocía que el nuevo camino elegido no sería fácil, ya que el «Buen Vivir implica estar conscientes que es un concepto complejo, vivo, no lineal, pero históricamente construido, y que por lo tanto está en constante resignificación» (Ramírez 2010, 61).

El buen vivir apareció como una alternativa de vida, impulsada por actores sociales de América Latina (EC SENPLADES 2009, 11). Surgió como un discurso que cuestiona el modelo neoliberal, y se presentó como «una ruptura conceptual con el concepto de desarrollo y el modo de Estado» (EC SENPLADES 2009, 11). En suma, en todo el texto introductorio del plan, hacía énfasis en ese cambio de modelo de

desarrollo neoliberal a un modo alternativo; es decir, se hablaba de un «cambio de paradigma del Desarrollo al Buen Vivir» (11).

Se plantearon «nuevos modos de producir», se rechazaba la idea de crecimiento económico y el medidor de desarrollo como el PIB, por la medida del nivel de vida de las personas a través de indicadores relativos a la satisfacción de las necesidades humanas. De esta forma, el plan también recogió los conceptos de Amartya Sen (1992, 22) sobre «la calidad de vida», «capacidades humanas», «libertad», entre otros.

El buen vivir bajo la mirada del plan A se proyectó como un enfoque colectivo, «nosotros», se dejó de lado la mirada del individuo y se propuso un pacto comunal. En ese sentido, se entendió por buen vivir un concepto integrador que buscaba «amplias relaciones, entre los seres humanos, la naturaleza, la vida comunitaria, los ancestros, el pasado y el futuro», que se basó en la construcción de la sociedad del buen vivir.

La sociedad del buen vivir, conforme al plan A y los aportes que planteó Larrea (2010, 21), se trató del reconocimiento de la diversidad como parte esencial de la sociedad y como elemento que coadyuva al buen vivir, mediante la interculturalidad, el diálogo de saberes y el ejercicio de prácticas culturales. El reconocimiento del Estado plurinacional e intercultural se presentó como eje importante para la construcción de esa sociedad. Sin embargo, en sociedades en donde prima la desigualdad, procesos de dominación, racismo, segregación y exclusión social, no se puede pensar en un diálogo intercultural entre iguales; por tanto, se transgrede el sentido de «unidad en la diversidad».

El plan proponía un régimen de desarrollo que promueva la economía social y solidaria, la igualdad a través de la redistribución social y territorial de los beneficios del desarrollo; impulse la participación efectiva de la ciudadanía en todos los ámbitos de interés público; establezca una convivencia armónica con la naturaleza; garantice la soberanía nacional y promueva la integración latinoamericana; y proteja y promueva la diversidad cultural.¹³

Para la economía social, el ser humano es el centro de la actividad económica y, por lo tanto, la economía debe estar al servicio de la vida y no la vida en función de la economía. La economía social, por el contrario, plantea la generación de una economía plural en donde las

13 Constitución de la República del Ecuador de 2008, art. 276.

lógicas de acumulación del capital y del poder estén subordinadas a la lógica de la reproducción ampliada de la vida (Larrea 2010, 22).

Uno de los elementos constitutivos del buen vivir dentro del plan fue el énfasis que se realizaba en los derechos de la naturaleza, pues la Constitución de la República del Ecuador considera a la naturaleza sujeta de derechos cuya visión se pasa de una «ética antropocéntrica a una ética bio-céntrica» (Ramírez 2010, 60). De este modo, el ser humano tiene un papel fundamental, pues se considera integrante de la comunidad de la vida.

Para Ramírez, el biocentrismo era fundamental para entender la diferencia entre la mirada clásica de desarrollo y la mirada del *sumak kausay*-buen vivir (60). En este contexto, lo que el plan proponía fue un «pacto de convivencia que es postsocialista en tanto se trata de un biosocialismo» (60).

El plan A reafirmó la necesidad de poner en marcha el nuevo modelo. Para esto planteó doce estrategias de cambio.¹⁴ De este conjunto de enunciados, las estrategias «democratización de los medios de producción, (re)distribución de la riqueza y diversificación de las formas de propiedad y organización» y «poder ciudadano y protagonismo social», se presentan como visiones socialistas.

Hourtart (2019, 92-6) expuso algunas ideas o estrategias para lograr el buen vivir en el largo plazo. Para el autor, la lucha social para transformar la sociedad debía fundamentarse en: a) la utilización duradera de

14 1. Democratización de los medios de producción, redistribución de la riqueza y diversificación de las formas de propiedad y organización; 2. Transformación del patrón de especialización de la economía, a través de la sustitución selectiva de importaciones; 3. Aumento de la productividad real y diversificación de las exportaciones, exportadores y destinos mundiales; 4. Inserción estratégica y soberana en el mundo e integración latinoamericana; 5. Transformación de la educación superior y transferencia de conocimiento a través de ciencia, tecnología e innovación; 6. Conectividad y telecomunicaciones para la sociedad de la información y el conocimiento; 7. Cambio de la matriz energética; 8. Inversión para el Buen Vivir en el marco de una macroeconomía sostenible; 9. Inclusión, protección social solidaria y garantía de derechos en el marco del Estado Constitucional de Derechos y Justicia; 10. Sostenibilidad, conservación, conocimiento del patrimonio natural y fomento del turismo comunitario; 11. Desarrollo y ordenamiento territorial, desconcentración y descentralización; 12. Poder ciudadano y protagonismo social. (EC SENPLADES 2009, 59-72)

los recursos naturales; b) la priorización del valor de uso por el valor de cambio; c) la generalización de la democracia, y c) la multiculturalidad, es decir, la participación de todas las culturas en la construcción de un nuevo mundo.

Para alcanzar el buen vivir en Ecuador, el plan A presentó 12 objetivos nacionales, que constituían una guía de las acciones y esfuerzos públicos para lograr el nuevo planteamiento.

Tabla 7. Objetivos nacionales para el buen vivir, 2009-2013

Objetivos
1. Auspiciar la igualdad, cohesión e integración social territorial en la diversidad.
2. Mejorar las capacidades y potencialidades de la ciudadanía.
3. Mejorar la calidad de vida de la población.
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.
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.

Fuente: PNBV 2009-2013.

Elaboración propia.

En cuanto al plan B, primero se evidenció la incorporación de una nueva palabra al buen vivir; pasa a convertirse en «el socialismo del buen vivir». Segundo, al igual que en el plan A, se entiende como buen vivir la forma de vida que permite la felicidad, la existencia de la diversidad cultural y ambiental, una vida de armonía, igualdad, equidad y solidaridad, aparece como una «construcción social».

El crecimiento económico fue una constante crítica por la crisis que ha ocasionado en el territorio. Según el referido plan, «El Socialismo del Buen Vivir cuestiona el patrón de acumulación hegemónica, es decir, la forma neoliberal de producir, crecer y distribuir» (EC SENPLADES 2013, 23-4). En cuanto a la construcción del buen vivir desde la mirada política, decía el plan que «implica una democracia profunda con participación popular permanente en la vida pública del país» (23-4) aparece como una «construcción política» (24).

Tercero, el buen vivir se presentó como «idea social movilizadora», una «alternativa social, liberadora» (16), que proponía otras prioridades de organización social diferentes al modelo tradicional; se destacó la importancia de distribución y redistribución en la economía.

Cuarto, para lograr el buen vivir se planteaba defender el derecho de la población a vivir en un ambiente sano, respetando los derechos de la naturaleza.¹⁵ El reconocimiento de los derechos de la naturaleza implicaba que esta posee valores y vida propias. Esa valoración depende independientemente de la estimación que le otorgue una persona o un colectivo. En el momento en que cada uno de nosotros nos ubiquemos como parte de este entorno, también estamos reconociendo que la naturaleza deja de ser un objeto y, por tanto, debe dejar de ser explotada, invadida y usada con fines comerciales; «es sujeto de dignidad y portador de derechos, porque todo lo que vive tiene un valor intrínseco, tenga o no uso humano» (Acosta 2011, 345).

Quinto, la construcción del Estado plurinacional e intercultural siguió planteándose como reto, y se hablaba de la «materialización y radicalización del proyecto de cambio de la revolución ciudadana» (EC SENPLADES 2013, 24), pues su horizonte político era el socialismo del buen vivir. Esta idea se centró en promover la mejora de la calidad de vida, la construcción de un diálogo de saberes respetando la diversidad cultural, la planificación del buen vivir, una búsqueda de felicidad colectiva. En este discurso teórico, se proponía el respeto a la capacidad de soporte de los ecosistemas y los derechos de las generaciones futuras. Además, el documento expresaba cambios en las relaciones de poder.

Sexto, el fin del socialismo del buen vivir era «defender y fortalecer la sociedad, el trabajo y la vida en todas sus formas».¹⁶ Para esto se

15 En ningún país del mundo se promueven los derechos de la naturaleza, a excepción de Ecuador que al menos como propuesta teórica se consagra en la Constitución de 2008, y estos derechos de la *pachamama*, «tiene una relación estructural y complementaria con los derechos humanos» (Acosta 2011, 343). En la carta magna en el título II, capítulo VII, «se incorporan los derechos de la naturaleza; su inclusión es relevante, y un avance importante para determinados sectores sociales [...]», *ibíd.*

16 Para lograr el fin del socialismo del buen vivir, el PNBV 2013–2017 presentó algunas consideraciones: a) resolver el acceso a bienes, oportunidades y condiciones

presentaron ciertas directrices; en estos criterios llamó la atención la eliminación del término «Estado intercultural» por «Estado popular». ¹⁷

El buen vivir planteando en el plan A y el plan B se siguió expresando como utopía a alcanzar, a pesar de que apareció más definida y caracterizada en el segundo plan. Por ejemplo, en el caso de la construcción del Estado intercultural ya desaparece dentro del contenido del socialismo del buen vivir y se integra un nuevo concepto denominado «Estado popular».

En cuanto a los principios y orientaciones, el plan B recogió la mayoría de los principios expuestos en el plan A. A esta categoría se sumaron ciertas guías y orientaciones que se definieron en: «sociedad radicalmente justa», «sociedad corresponsable y propositiva», «sociedad de excelencia» y «soberanía e integración de los pueblos» (25-7).

En suma, ambos planes planteaban una visión sociocultural, económica, ambiental y política sobre la construcción del buen vivir en Ecuador. Como primera corriente, la visión del buen vivir-*sumak kawsay* apuntó al discurso de la conservación y cuidado del medioambiente; segundo, se propuso al buen vivir como una mirada distinta al crecimiento económico. Los objetivos del plan B apuntaban a la transformación económica productiva a partir del «cambio de la matriz productiva»,¹⁸ y específicamente los objetivos 10 y 11 se incorporaron para la construcción del socialismo del buen vivir (83). Estos cambios

al individuo y la colectividad; b) universalizar los derechos y las oportunidades para una vida en plenitud; c) la construcción de un Estado plurinacional y popular; d) se propone la transición hacia una sociedad en la que la vida sea el bien supremo; e) democracia profunda con participación popular permanente; f) la consecución del bien común y la felicidad individual, alejados de la acumulación y el consumo excesivos.

17 El Estado popular, según el plan, es aquel que protege los intereses de las mayorías, capaz de gobernar y modificar la dominación capitalista, y construir una organización popular que impida la presencia de ciertos intereses particulares (EC SENPLADES 2013, 24).

18 El cambio de la matriz implica un giro hacia una producción basada en la economía del conocimiento para la transformación de las estructuras de producción [...] supone una interacción con la frontera científico-técnica, es el cambio de formas tradicionales de producción hacia generación de productos diversificados, en nuevos sectores, con mayor intensidad en conocimientos [...]. El desafío es orientar la conformación de nuevas industrias y la promoción de nuevos sectores con alta productividad, competitividad, sostenibilidad y sustentabilidad (293).

significativos se evidenciaron por el rumbo que asumió la revolución ciudadana. Además, desde este documento se estuvo pensando en las estrategias de acumulación, distribución y redistribución en el largo plazo. En cuanto a la dimensión política, se pretendía que el fortalecimiento de la sociedad se dé a través de las acciones cooperativas, individuales y colectivas, y se radicalice la consolidación de la revolución ciudadana.

En esta etapa se pudo notar que el discurso del gobierno sobre el buen vivir se redefinió como una propuesta más progresista debido a que se incorporó con mayor intensidad al discurso el tema de la integración regional y la inserción estratégica de Ecuador en el mundo, el cambio de la matriz productiva y los sectores estratégicos; a esto se sumó la definición expresa de la Estrategia Nacional Territorial.

El socialismo del buen vivir surgió como una alternativa que, además de promover la mejora de la calidad de vida, respetaba la diversidad cultural y los derechos de las generaciones futuras. Se presentaba al ser humano y a la vida como el centro de la acción pública; por tanto, el buen vivir se convirtió en el objetivo de la política pública en Ecuador. Propuso principios que se centraban en la sociedad, planteando la construcción de una sociedad justa, igualitaria, equitativa, autónoma, solidaria, corresponsable y propositiva, una vida armónica con la naturaleza, responsable, pluralista, participativa y soberana.

Finalmente, al igual que el plan A proponía doce objetivos nacionales para alcanzar el socialismo del buen vivir, este constituyó el corazón de toda la planificación nacional. Por tanto, a diferencia del anterior, se estructuró bajo ciertos ejes programáticos a los que se sujetaban los objetivos para el buen vivir ecuatoriano. Es decir, el plan hablaba del «cambio en las relaciones de poder para la construcción del poder popular», la consideración de «los derechos, libertades y capacidades» de las personas, y un camino hacia la «transformación del sistema económico» para construir el buen vivir.

Tabla 8. Objetivos nacionales para el buen vivir

Eje programático	Objetivos
1. Cambio en las relaciones de poder para la construcción del poder popular	<ol style="list-style-type: none"> 1. Consolidar el Estado democrático y la construcción del poder popular. 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.
2. Derechos, libertades y capacidades para la construcción del buen vivir	<ol style="list-style-type: none"> 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 del sistema económico	<ol style="list-style-type: none"> 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, y profundizar la inserción estratégica en el mundo y la integración latinoamericana.

Fuente: PNBV 2013-2017.
Elaboración propia.

CAPÍTULO TERCERO

EL *SUMAK KAWSAY* EN LA COMUNA SANTA BÁRBARA

DATOS GENERALES DEL CANTÓN COTACACHI

Cotacachi es el nombre del majestuoso volcán, conocido también como la Mama Cotacachi. En sus faldas se asienta el cantón, creado jurídicamente el 6 de julio de 1861, fecha en la que inició su vida política y administrativa, y tomó el nombre de Santa Ana de Cotacachi. Posee una extensión de 1687,33 km² (INEC 2010), que representa alrededor del 40 % de la superficie total de la provincia; es el cantón más extenso de la provincia Imbabura.¹⁹ La geografía de Cotacachi es muy variada; se puede encontrar en esta ciudad alturas que van desde los 1600 hasta los 4939 m s. n. m.

La población de Cotacachi alberga un total de 40 036 habitantes según el Censo de Población y Vivienda de 2010, de los cuales, el 22 % (8848 hab.) se encuentra en el área urbana, y el 78 % (31 188 hab.) se

19 El 3 de abril de 2016 se efectuó una Consulta Popular para definir y resolver la disputa limítrofe que existía entre las provincias de Imbabura y Esmeraldas por el sector de Las Golondrinas, cuya superficie es de 129,79 km² (INEC 2010). En este proceso de consulta hubo 1788 votantes. De ellos, el 56,9 % —frente al 40,7 %— decidió pertenecer a la provincia de Imbabura (EC CNE 2016).

ubica en el área rural. En cuanto a la relación de género, el 49,82 % de la población está conformada por mujeres, y el 50,18 % por hombres.

Las características topográficas y climáticas del cantón acompañan para que pueda ser organizado en parroquias, comunas y zonas. Las zonas establecidas y reconocidas son Urbana, Andina e Íntag; la zona Urbana está integrada por dos parroquias: El Sagrario y San Francisco. En la zona Andina, las parroquias se subdividen en áreas urbanas y rurales; dentro de estas áreas se encuentran comunidades indígenas y campesinas, así como en la zona Andina de las parroquias rurales Imantag y Quiroga. Y la zona de Íntag está conformada por seis parroquias rurales.

Tabla 9. Parroquias y zonas del cantón Cotacachi

Zonas	Parroquias
Andinas urbanas	El Sagrario
	San Francisco
Rurales	Imantag
	Quiroga
Íntag rurales Subtropical	Apuela
	Peñaherrera
	Plaza Gutiérrez
	García Moreno
	Vacas Galindo
	Cuellaje

Fuente: INEC, 2010.
Elaboración propia.

El 54 % de la población se autoidentifica como mestiza en concordancia con su cultura y costumbres, seguido por el 41 % de la población del cantón, que se define como grupo indígena; los blancos constituyen el 2 % de la población, mientras que el grupo de los afroecuatorianos, negros y mulatos representan el 1 % (INEC 2010).

La principal actividad económica del cantón se concentra en la producción agrícola,²⁰ seguida por otras ramas de actividad como la

20 El cantón Cotacachi produce ocho de quince productos de la sección de alimentos y bebidas de la canasta básica en Ecuador; por lo tanto, tiene un abastecimiento local y el excedente es comercializado en los mercados de las ciudades de Otavalo e Ibarra (GAD Cotacachi 2011, 65).

producción manufacturera y de artesanía. Este es uno de los cantones reconocidos por la producción y manufactura del cuero.

En cuanto al tema de organización social, el cantón es reconocido por los procesos de concertación y participación ciudadana,²¹ que devienen en los últimos veinte años. Líderes, organizaciones sociales, empresariales, culturales, ambientales, deportivas, comunitarias; grupos de mujeres, jóvenes, niños, niñas y adolescentes; personas con capacidades diferentes, adultos mayores, artistas, entre otros actores, han sido vinculados a las dinámicas de procesos participativos con el fin de aportar a la construcción del desarrollo y organización territorial de Cotacachi. Este proceso, a su vez, ha permitido el fortalecimiento de la democracia en el cantón y, por tanto, la incidencia política que genera a nivel nacional.

PUEBLO KICHWA COTACACHI

Conforme con los registros históricos, según Moreno (1966), el pueblo de cotacachi nació y se valió de los quitus, los que avanzaron al sur, hasta llegar a convertirse en una gran nación, el Reino de Quito. Segundo Luis Moreno sustentó esta teoría debido a que en el cantón «existen evidencias marcadas desde la identificación de ciertas localidades como: la población de Tumba-viro [...] y a muy corta distancia de nuestra ciudad las haciendas de Quitumba [...] y Quitumbita, por el norte, y por el sur, casi en el perímetro de la ciudad, Quitugu y Quituguillo»²² (71). Por tanto, todos sus indicios concurren a ratificar esta idea de que la gran nación quiteña se desarrolló y dejó sus huellas por estas tierras.²³

21 La I Asamblea Cantonal fue efectuada el 13 de septiembre de 1996. Desde entonces, se ha constituido en un espacio democrático de planificación participativa de las acciones y decisiones públicas y ha traído cambios significativos para el cantón. La máxima instancia de participación reunida en la XXI Asamblea Cantonal (AUCC), efectuada el 25 de octubre de 2015, trabajó varias temáticas de interés de la población cotacacheña.

22 Actualmente, Quitumba es una comunidad de la parroquia de Imantag, y Quitugu es una comunidad perteneciente a la parroquia de Quiroga. Tumbabiro es parroquia del cantón Urcuquí, que es el límite norte del cantón Cotacachi.

23 «El indio amaba a sus régulos y curacas con amor reverencial. Nunca los desobedecían en lo mínimo, porque en sus hechos y palabras veían traducida la divina

Acercándonos un poco más a la época de la conquista, los primeros españoles, según el argumento que expuso Moreno, fueron recibidos de manera pacífica en Cotacachi. Su afirmación se basó en el relato inédito de la expedición española a este lugar.²⁴ La historia —según el relato— cuenta que los curacas les esperaban a los españoles con muchas expectativas y complacencia. Estos les asignaron un espacio de acogimiento en el que hoy es el centro de la ciudad (Moreno 1966, 72). Por tanto, según el autor es así como iniciarían la conquista y ocupación del territorio de Cotacachi.

Sin embargo, esta es la versión de ocupación de los primeros conquistadores, pero no hay que olvidarse de que luego del arribo de los españoles a estas tierras, la población de Ecuador, y no solo de esta, sino la población indígena de América Latina, se sometió a un conjunto de procesos de despojo de la tierra, dominio, colonización e imposición de creencias y costumbres desde la visión de los conquistadores. Los conquistadores rápidamente ocuparon territorios, controlaron los centros de ceremonias, despojaron de sus territorios tradicionales y de su

voluntad; de modo que magistrados y súbditos formaban un bloque solidario. Es fácil suponer que cohesión tan íntima y esa disciplina tan severa como espontánea hayan dado como resultado la organización de un pueblo fuerte y valeroso, capaz de verificar los ideales más nobles de expansión y grandeza» (Moreno 1966, 71).

- 24 «Cuando Benalcázar volvió por segunda vez a Quito, en Latacunga se acercó un indígena del norte y refirió a un soldado de apellido Daza, que El Dorado, buscado con tanto ahínco por los blancos, existía en una laguna del norte de Quito y le dijo que tendría mucho gusto de guiar a él y a los compañeros que escogiera para la empresa [...]. Cuando creyeron oportuno, previos los preparativos convenientes, requiérense veinticuatro españoles, cuya nómina transcrita del texto autógrafa de puño y letra del conquistador español Capitán Diego de Vacas, es la siguiente y que dice: “Lista de los 24 que fuimos en busca del El Dorado y descubrimos la Comarca de los indios cotaczchis: Diego de Vacas, Hernando Morán, Francisco Cobo, Gregorio Ponce, Francisco Gómez, Roque Díaz, Antonio Ruiz, Luis Daza, Baltazar González, Francisco Pachecho, Francisco Sánchez, Pedro Cobo, Juan Gómez, Gil Reniifo, Sebastián Morno, Rodrigo Moriel, Pedro López, Juan Bedón, Joaquín Acosta, Santos Largo” y continúa: “El 20 de diciembre de 1542 nosotras 24 conmiltones, y compañeros de Benalcázar en la primera y segunda toma de Quito, salimos de aquí, hacia el norte faldeando la cordillera del Occidente en busca de El Dorado. Llegamos a Cochasquí, el pueblo de origen primitivo del Reino de Quito. Los indios de Cochasquí nos recibieron de paz y amistad. Pasamos una semana aquí; y guiados por algunos de ellos nos encaminamos a la misteriosa laguna del país de El Dorado” (73).

identidad a mujeres y hombres. Iniciaron un proceso de colonización, y quedó al margen la gentileza de paz con la que habían llegado.

Luego de largos períodos de resistencia indígena y lucha contra este proceso hegemónico de dominación, persiste en estos territorios ecuatorianos, y en especial en Cotacachi, grandes muestras de reafirmación cultural, de reivindicación y recuperación de la identidad, de la memoria, de los territorios como centros de poder. Es así como la población indígena de Cotacachi tiene sus particularidades, según Kowii (2014, 165), «comparten ciertos elementos culturales y sociales con el pueblo kichwa otavalo y su diferencia devendría en que, en los últimos años como parte del proceso de reafirmación cultural, la dirigencia y los profesionales kichwa de esta población reivindican su identidad como pueblo».

La población kichwa de Cotacachi se ubica en las faldas del volcán con el mismo nombre. Las comunidades indígenas se encuentran ubicadas de la siguiente forma:

Tabla 10. Comunidades indígenas del cantón Cotacachi

Parroquia	Comunidades
El Sagrario	Alambuela, El Cercado, San Pedro, Tunibamba, Piava Chupa, Piava San Pedro, Pilchibuela, Ashambuela, Yambaburo, El Batán, Azaya, Topo Grande, Santa Bárbara, Itaquí.
San Francisco	Quitugo, Calera, San Ignacio, Turucu, Anrabí, San Miguel, Chilcapamba, Morales Chupa, Morochos.
Quiroga	San Martín, Domingo Sabio, Guitarra Ucu, Cuicocha Centro, Cuicocha Pana, San Antonio del Punje, San José del Punje, Cumbas Conde, San Nicolás, Arrayanes, Ugshapungo.
Imantag	Piñan, Guanani, Pucalpa, Peribuela, Quitumba, Morlán, Ambi Grande, Colimbuela, Perafán.

Fuente: UNORCAC 2008.

Elaboración propia.

Del total de la población indígena que se encuentra localizada en Cotacachi, el 89,87 % vive en el área rural, y apenas el 10,13 % reside en la zona urbana. Estos datos afirman lo que en un inicio se manifestaba: el pueblo indígena fue relegado a espacios rurales. A partir de este contexto, se recrea una de sus principales actividades que es la agricultura. Sin embargo, la producción de las comunidades de la zona andina se orienta para el consumo familiar, debido a que existen problemas en el

deterioro del suelo; problemas de riego, y de acceso a recursos económicos, por lo que tienen que abandonar sus tierras para buscar otra ocupación. De acuerdo con las estadísticas, se evidenció un considerable grupo de población indígena que se desempeña en el sector de la construcción, en las florícolas y en los negocios de agroturismo y, en cuanto a la población residente en la zona urbana, su actividad se vincula al comercio, producción de artesanías y muchos de ellos son *mindaláes*.²⁵

Mientras en varias comunidades los jóvenes van perdiendo interés por el idioma kichwa, hay preocupación en ciertas comunidades por recuperar, fortalecer y familiarizarse con él. A 2010, según el Censo de Población y Vivienda, existían 10 935 habitantes indígenas que conservaban su idioma. Se puede constatar en la población que los habitantes son monolingües (hablan kichwa o español) o bilingües (hablan kichwa y español).

En cuanto al analfabetismo, este ha sido un problema histórico y trascendental en todo el país, que afecta a la población rural y, en especial, a la población indígena. En el cantón, 70,72 % del total de la población indígena sabe leer y escribir, y el 28,29 % desconoce la escritura y la lectura (INEC 2010).

Sin embargo, en el Censo de Condiciones de Vida, realizado por la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC) en 2005, se evidenció un total de 40 % de la población mayor de doce años de las comunidades andinas que indica que desconoce la lectura y escritura, correspondiendo el 24,2 % a la población femenina y el 15,8 % a la masculina (Fernández 2013, 31).

Esto afecta principalmente a las mujeres²⁶ debido a que sus espacios de acción y decisión son reducidos. Persiste una fuerte invisibilización en los diversos ámbitos. Con relación al máximo nivel de instrucción

25 Son personas comerciantes y viajeros que recorren el mundo vendiendo y comprando. Es una forma de vida. En la actualidad, el término se ha hecho muy común y en especial entre los indígenas del pueblo otavalo, pues su vida se vincula a las actividades del comercio.

26 Cabe señalar que en el cantón en 2003, se inició una campaña de alfabetización denominada «Yo Sí Puedo», y en abril de 2005 se declaró al cantón «Primer territorio libre de analfabetismo en el Ecuador». Según consta en el informe del proyecto 2004-2005, los beneficiarios fueron personas entre 15 y 49 años de edad. La tasa de analfabetismo descendió del 11,9 % al 3,8 %, la mayoría de los beneficiarios fueron mujeres.

alcanzado, según datos del INEC de 2010, el 2 % (293 hab.) de indígenas ha accedido a la educación superior, y 10 habitantes poseen un posgrado, constituye, así, el acceso a la educación uno de los retos más importantes para esta población. La carencia de empleo y el acceso limitado a la tierra y agua son otros de los retos significativos al que se enfrenta la población, sumándose grandes problemas sociales.

La población indígena de Cotacachi es significativa por la presencia social y política que ha desarrollado a nivel local, nacional e internacional. Existe una organización comunitaria amplia y fuerte que permite que la identidad cultural y social se mantenga. Es fácil observar en las celebraciones andinas esa reafirmación y sentido de pertenencia hacia cada una de las comunidades o grupos. Los indígenas hemos luchado y resistido a las manifestaciones de explotación, discriminación e intolerancia existentes en el cantón, actuando de manera recíproca, solidaria y justa.

COMUNA SANTA BÁRBARA

La idea de comunidad como concepto y realidad ha tenido un papel fundamental en el proceso histórico de la sociedad. Cuando se habla de comunidad connota un sentido de identidad, colectividad, pertenencia, representatividad, proceso de lucha y ejercicio de acciones conjuntas. Desde Naciones Unidas, el relator especial José Martínez Cobo (1986) presentó un concepto amplio de lo que implicaba ser comunidad y dice:

son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.

Sin embargo, en nuestra sociedad cada día más capitalista, urbanizada y moderna parece que el sentido de comunidad, de interrelación entre las personas, pierde relevancia, debido a que se privilegian acciones individuales. Esto genera nuevas relaciones y presenta en la sociedad

una nueva forma de ser, estar, tener, sentir y vivir. La comunidad es un espacio de creación y recreación; es un espacio comunitario donde, por un lado, están los problemas sociales como la pobreza, el acceso a educación, salud, agua, tierra, entre otras realidades que afectan a las personas, pero se puede observar el deterioro en el equilibrio de la vida y su entorno.

La idea de comunidad se ha ido reconfigurado a lo largo de los años. Por ejemplo, a raíz de la conquista española en América, se impuso a las poblaciones indígenas nuevas formas de ocupación de los espacios en función de los requerimientos de los conquistadores (Barsky 1988, 31). Es decir, se buscaba una forma de canalizar la provisión de fuerza de trabajo, alimentos y otros bienes que disponía la población, para fortalecer los procesos de conquista y, de esta forma, fortalecer un proceso de dominación y control sobre los territorios. «Las reducciones fueron el sistema inicial de relocalización de los indígenas» (Barsky 1988, 31).

Luego, se desarrolló el régimen de hacienda. Esta es una de las formas de ocupación del territorio que se dio a lo largo de los Andes en el Abya-Yala por aproximadamente tres siglos y medio. Es una etapa en donde el territorio fue controlado, administrado y ocupado por conquistadores europeos y los primeros personajes de los 150 años de vida republicana en Ecuador. Esta modalidad quebrantó el sistema comunitario, y se convirtió en un sistema de dominio y explotación de los campesinos e indígenas.

La forma de producción se fundamentaba en la explotación de los trabajadores y las trabajadoras en beneficio del patrón. Se estableció un sistema de relaciones precarias en la que los únicos beneficiarios fueron los terratenientes y, a través de ellos, el Estado.

El desarrollo de un sistema de haciendas articuló diversas formas de relación con la población indígena. Hasta antes del 6 de agosto de 1937, en la República del Ecuador las poblaciones organizadas en caseríos, anejos, barrios, comunidades o parcialidades no estaban contempladas en ninguna ley. En 1937 se dictó la Ley de Organización y Régimen de las Comunas —normativa que habilita la organización jurídica, administrativa y social especialmente de las comunas—,²⁷ cuyo objetivo fue

27 Art. 1.- Ley de Organización y Régimen de las Comunas: «Todo centro poblado que no tenga la categoría de parroquia, que existe en la actualidad o que

la integración de los poblados del agro a la estructura nacional, sujeta a través de la jurisdicción de la parroquia urbana o rural. Sin embargo, la organización de las comunas legalmente constituidas se consolidó principalmente en los aspectos social y económico luego de la reforma a esta ley.

Con la organización de las comunidades, empezaron a expresarse el descontento hacia todas las formas de explotación, como la servidumbre de los indígenas a los hacendados, el cobro de diezmos y ofrendas, la falta de atención por parte del Estado, y el reclamo por derechos civiles de los indígenas. Y a lo largo de las décadas posteriores a la reforma, sigue persistiendo el altísimo grado de concentración de las tierras en pocas manos, lo que constituye un dramático problema para quienes tienen escasos lotes de terreno. Esto deriva en empobrecimiento, límites al acceso de servicios básicos, problemas en la producción y otro conjunto de problemas que afecta a la condición de vida de las poblaciones indígenas.

En un marco positivo, Breton manifiesta que con la ley de 1937 se dio inicio al fortalecimiento del sistema comunitario, pues la legalización de organizaciones (sobre todo comunas y cooperativas) permitió que estas se acerquen y demanden atenciones al Estado. Por otro lado, con esto también se debilitó el poder social que ejercían las élites rurales blanco-mestizas (Breton 2012, 99).

Bajo estas circunstancias, es claro que los primeros habitantes de Santa Bárbara, atados a este sistema, iniciaron sus primeras luchas por el acceso a la tierra. Esta comuna fue legalizada en 1938, lo que quiere decir que ya comenzó su organización antes de la reforma agraria.

Actualmente, la Constitución Política de la República del Ecuador (2008), en el num. 13 del art. 66, reconoce y garantiza a las personas: «el derecho de asociarse, reunirse y manifestarse de forma libre y voluntaria». Además, el 6 de enero de 2016, la Asamblea Nacional aprobó la Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales. En fin, estas normativas macro expedidas son las que facultan el accionar de una comuna.

se estableciere en el futuro, y que es conocido con el nombre de caserío, anejo, barrio, partido, comunidad, parcialidad, o cualquiera otra designación, llevará el nombre de comuna». Art. 2.- «La Comuna estará sujeta a la jurisdicción de la parroquia urbana o rural».

La comuna Santa Bárbara,²⁸ domiciliada en la parroquia El Sagrario, cantón Cotacachi, provincia de Imbabura, acoge su personería jurídica otorgada por el Ministerio de Agricultura, Ganadería Acuacultura y Pesca (MAGAP),²⁹ el 23 de agosto de 1938 mediante Acuerdo Ministerial n.º 053. El 16 de diciembre de 2013, el MAGAP legalizó el estatuto de la comuna,³⁰ según Acuerdo Ministerial n.º 184, documento legal que orienta las acciones políticas, administrativas, económicas, culturales y sociales de los comuneros. Dentro de la comunidad no existe reglamentación interna que oriente concretamente la operatividad de este estatuto; por tanto, el Cabildo estableció la urgencia de crear esta normativa como un mecanismo más para viabilizar el logro del *alli kawsay* en la comunidad.

Cabe mencionar que, como un resultado del trabajo y esfuerzo colectivo, comunitario, los miembros de Santa Bárbara han elaborado para la eficiente distribución y administración del líquido vital (agua), un reglamento interno de la Junta Administradora de Agua de Consumo,³¹ aprobado el 8 de marzo de 2008 en Asamblea General. De esta forma, tanto la Constitución, el convenio 169 de la OIT, los instrumentos jurídicos internacionales y nacionales, el estatuto comunitario, las disposiciones, reglamentos y decisiones de la Asamblea General de comuneros, así como el derecho propio consuetudinario, viabilizan la existencia jurídica y organizativa de esta comuna de raíces ancestrales.

28 El 19 de abril de 1977, la comuna Santa Bárbara participó como miembro fundador de la Federación de Comunidades, y su posterior afiliación a la Federación de Organizaciones Campesinas (FENOC) (actual FENOCIN —Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras)—. Más tarde, el 21 de abril de 1980, se reconoce a la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC) como Organización de Segundo Grado (OSG) y se suman las comunidades fundadoras de la Federación (UNORCAC 2008).

29 El inciso primero del art. 4 de la Ley de Organización y Régimen de las Comunidades, determina que: «Administrativamente las comunas dependen del Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca».

30 En asamblea extraordinaria de comuneros, llevada a cabo los días 9 de marzo y 25 de mayo de 2013, se aprobó el estatuto de esta organización comunitaria.

31 Con la aprobación de la Ley de Recursos Hídricos, Usos y Aprovechamientos del Agua, esta normativa interna debe ser revisada por los miembros.

CONTEXTO POLÍTICO-ORGANIZATIVO

La Asamblea General es la máxima autoridad de la comuna, integrada por todos los miembros activos, cuyas atribuciones se enmarcan en la definición de lineamientos, políticas y mandatos para el fortalecimiento y unidad comunitaria. En las asambleas se nombra, selecciona y remueve al Cabildo. Además, constituye una instancia en donde se planifica los trabajos comunitarios; mediante *minkas* se realiza la limpieza de caminos, canales de agua de regadío, limpieza y mantenimiento del estadio y casa comunal, de los tanques de reserva de agua de consumo, apertura de caminos comunales, etc. Otra de las competencias de esta Asamblea es conocer y resolver reclamos o conflictos internos entre los comuneros u otras de carácter social y administrativo.

El Cabildo es la instancia administrativa y ejecutora de todas las acciones y decisiones tomadas en Asamblea General ordinaria o extraordinaria. El Cabildo es elegido por dos años y está conformado por: presidente/a, vicepresidente/a, tesorero/a, síndico/a, y secretario/a. A esta directiva se suman representantes de comisiones especiales: Comisión de la Mujer, Comisión de Cultura, Junta de Agua de regadío, Junta de Agua de consumo, Comisión de Jóvenes y Comisión de Deportes.

CONTEXTO SOCIOECONÓMICO

En el último registro comunitario de febrero de 2015, la comuna albergaba a 72 familias. De este grupo, el 56,52 % (148 hab.) eran mujeres, y el 46,38 % (128 hab.), hombres. Un grupo importante de comuneros prestaba sus servicios en la construcción, pues la mayoría migraban hacia la ciudad de Quito y retornaban a la comuna los fines de semana. Además, existía un número reducido de agricultores, en su mayoría los adultos mayores; especialmente los hombres se dedicaban como albañiles, jornaleros, y permanecían fuera de la comuna, y destinaban los fines de semana a realizar tareas agrícolas. Otro grupo importante se desempeñaba en el servicio turístico; son seis familias que se habían vinculado al proyecto de turismo comunitario. Finalmente, en cuanto a la categorización por ocupación, se puede indicar que existía un grupo de personas muy reducido que se dedicaba a prestar sus servicios ya sea en el sector público o privado.

En cuanto a la educación, se pudo identificar que la mayoría de jóvenes que cursaban estudios universitarios o iniciaban una carrera

universitaria, lo hacían en la ciudad de Quito, pues la cercanía de los familiares, la distancia del viaje o el deseo de ingresar a universidades de excelencia académica, podía repercutir para que se diera esta situación. La mayoría de comuneros accedieron a una educación básica; en menor medida bachillerato, y contados son los casos que obtuvieron un título universitario. Según el registro comunitario, tres personas tenían un posgrado y un comunero había culminado estudios de doctorado. En cuanto a la formación por género, es más constante en las mujeres, a diferencia de los hombres, que no concluyeron o no continúan sus estudios en los diferentes niveles, mucho menos en estudios superiores. En este caso, luego de terminar el bachillerato solían vincularse rápidamente al campo laboral.

Dentro de la comuna se reconoce un patrimonio que está constituido por las tierras comunitarias, los recursos existentes dentro del territorio, los conocimientos y la sabiduría ancestrales, como: medicina, lengua, vestimenta, costumbres, sistema jurídico, ciencia, tecnología, las artes y artesanías; *minkas*, cuotas, multas y otras contribuciones ordinarias y extraordinarias, subvenciones, legados, herencias y donaciones que hicieran a la comuna. En general, todos los bienes muebles e inmuebles que por cualquier otro concepto legalmente adquiriera la comuna (Comuna Santa Bárbara 2013).

LUCHA POR EL AGUA Y LA TIERRA

A partir de 2000, en Santa Bárbara irrumpió una determinada forma de gestión comunal de los recursos, a través de la recuperación de la tierra por parte de los comuneros. Se fortaleció el sistema de cohesión comunal; pero también se observaron fuertes procesos de minifundización, acompañada de la erosión de los suelos. Cada vez se va disminuyendo la disponibilidad de tierra y agua y, más adelante, el sistema tradicional de repartición de herencias reducirá la tenencia de la tierra en las familias de esta localidad.

No ha existido ningún tipo de conflicto severo³² en torno al acceso a la tierra al interior de la comuna. Las familias de la comunidad Santa Bárbara iniciaron procesos de negociación de compra-venta a partir de

32 «El único conflicto que se evidenció fue con una de las propiedades denominada Hacienda Ocampos, pues la dueña (extranjera) había negociado la tierra con una

2000,³³ es decir, medianos propietarios han aceptado ofertas de compra. Se evidencia que la comuna inició la adquisición de los terrenos en varias etapas; a través de un trabajo colectivo y de organización comunitaria, han logrado la posesión de las tierras que ahora se encuentran en manos de las familias.

En este proceso de compra-venta de tierras se pudo identificar algunas características: a) la asamblea comunitaria establece que los propietarios de las tierras en la comuna no pueden proceder con la venta sin previa autorización de los comuneros. Es decir, extraños a la comunidad no pueden adquirir propiedades en este espacio comunitario; b) al interior de la comuna se conforman grupos de compradores³⁴ debido a que en las familias es limitado el acceso a recursos económicos; por tanto, quienes tenían posibilidades de conformar este grupo de compra podían hacerlo; c) para efectivizar la financiación, los grupos conformados acceden a créditos; en este caso, la Cooperativa Santa Anita Ltda. participó como su aliado, de esa forma, se costó la adquisición. En el futuro, la propiedad adquirida se convierte en garantía de la siguiente compra. Esta particularidad muestra el compromiso de las familias ante el pago de las deudas adquiridas, pues estaba en juego su tierra que ya había logrado comprar; d) se estableció un acuerdo entre las familias vinculadas a la adquisición de las tierras que, antes del proceso de partición se trabajara de forma colectiva, mediante *minka* en estas tierras; e) la producción de esta zona se destinaba para el autoconsumo de las familias involucradas y, en algunas ocasiones, se vendían

empresa inmobiliaria, pero el cabildo de la comuna intervino y se logró detener el proceso» (Alta 2016, entrevista personal).

- 33 De acuerdo con los registros notariales, los propietarios de la mayoría de las tierras ubicadas en Santa Bárbara fueron: a) primera etapa de compra, propiedad de las Madres Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena; b) segunda etapa, cuatro hectáreas de terreno que forman parte de la Hacienda Ocampo; c) tercera etapa, propiedad de Manuel Ruíz y familia; d) cuarta etapa, propietarios Manuel Elías Cobos Proaño y Ana Luisa Rueda; e) quinta etapa, los propietarios Jorge Horacio Gonzalo Gómez Andrade y María Teresa Paredes Tobar. Sin embargo, cabe precisar que aún existen tierras dentro de esta localidad que no pertenecen a los miembros de la comuna.
- 34 Grupo Las Madres, Pre-Asociación Rumichupa, Grupo Aurelio I y II, Grupo La Torre, Grupo Guasarapa, corresponden a la identificación de las propiedades adquiridas.

productos a mercados locales; f) en cuanto a la organización para el trabajo comunitario, conjunto y consensado, se evidenció que luego de la distribución y repartición de las propiedades, las familias iniciaron la siembra, cosecha y cuidado de su tierra de manera individual. Por tanto, las *minkas* de los espacios comunes, como acequias, caminos, y el cuidado colectivo³⁵ de la tierra, se trasladó hacia la responsabilidad de toda la comunidad.

En 2009, 2013 y 2015 los comuneros realizaron nuevas compras de propiedades. La particularidad de estas compras fue que la comunidad vinculó a parejas jóvenes quienes no habían participado en compras anteriores. Sin embargo, otro de los retos al que se enfrentaron fue al notable incremento en el precio de la tierra que se daba en el cantón. Este hecho vinculó mecanismos de resistencia, organización y presión de la comuna para negociar el precio. Por tanto, el proceso de negociación se desarrolló con el acompañamiento del Cabildo y los miembros de los grupos previos, quienes ya habían desarrollado ciertas habilidades de negociación.

Con esto, se evidenció que en esta comunidad indígena se experimentaron cambios y sucesos que, desde el punto de vista cultural, estaban íntimamente enlazados con la tierra; sus estrategias de subsistencia y de resistencia fueron en torno a la tierra. Los comuneros no deseaban perder sus prácticas tradicionales, a pesar de que se volvía más difícil, pues las condiciones, por ejemplo, del clima, el calentamiento global y la contaminación, degrada tradiciones y saberes.

La mayor parte de las tierras existentes en la comuna son propias de las familias, en la mayoría de los casos están en proceso de registro de los títulos de propiedad. La asamblea comunitaria consideró que las resoluciones tomadas al interior de las comunidades no fueron acogidas por las autoridades locales, en cuanto a las consideraciones para evitar que personas ajenas a la comuna adquieran los pocos terrenos que existen, pues no existieron acciones desde el GAD de Cotacachi y la UNORCAC en los casos de la extranjerización de los territorios indígenas.

35 Si alguna persona de la comuna observa que alguien extraño ha invadido una de las parcelas o que está siendo afectado por alguna razón, la persona comunica inmediatamente al propietario sobre determinada situación y se activa inmediatamente la figura del grupo conformado.

Otro de los temas en el que los miembros de la comunidad se vincularon activamente, es en relación con la búsqueda y dotación de agua de consumo para las familias, pues el agua es una necesidad básica y «un derecho humano [...] fundamental e irrenunciable» (Constitución 2008). La carta magna de 2008 establece que la gestión del servicio del agua será exclusivamente pública y comunitaria. Además, establece que las entidades que prestan servicios públicos serán responsables civil y penalmente por la deficiente prestación del servicio. En este sentido, la Junta de Agua de consumo de esta comunidad tiene un gran reto al ser responsables de dotar de este servicio a las familias de la comuna. Por ende, la gestión comunitaria del agua debe propender a que se garantice el cumplimiento de otros derechos como salud, y alimentación.

Para los comuneros, el agua además de tratarse como un recurso limitado, es considerado como un ser que tiene vida. Como lo expresa Perugachi: «yakuka, allpaka, ñukanchipaka mamashnama, yakumama ninchik, allpamama ninchik chaywan kawsanchik, yaku y allpa illashpaka imatak tukunrinka»³⁶ (Perugachi 2014, entrevista personal). El agua también es usada en las ceremonias de purificación.

Actualmente, el agua de consumo para la comuna se provee de aguas abajo del río Yanayacu, obtenida en el proceso n.º I-06-824, mediante sentencia del 30 de marzo de 2007, a través del cual se concede el derecho de aprovechamiento de las aguas de las vertientes sin nombre, en la cota 2578 m s.n.m. y 2540 m s.n.m., en el caudal de 2,00 l/s permanentes, destinado al consumo humano, uso doméstico y saneamiento de los habitantes (EC Secretaría Nacional del Agua 2007). Revisando los antecedentes previos a esta sentencia, se pudo evidenciar que antes de 2007 los comuneros de esta localidad, se abastecían y compartían la misma fuente de este líquido vital conjuntamente con la Comunidad de Turuco desde los 90. Sin embargo, las relaciones empezaron a conflictuarse debido a cierta toma de decisiones por parte de la comuna Turuco y que consecuentemente afectaban a los comuneros de Santa Bárbara. Por esta razón, esta comuna inició la búsqueda de su propio proyecto de dotación de agua.

36 El agua y la tierra son como nuestra madre, por eso decimos madre agua, madre tierra, pues de ellas vivimos. Sino existieran el agua y la tierra, no sé qué pasaría con nosotros.

A la fecha de la investigación existía un proceso legal entre ambas comunidades; la comunidad de Turuco inició acciones legales en contra de la comunidad de Santa Bárbara, aduciendo que la fuente de agua en donde se construyó el proyecto de Santa Bárbara ya había sido concesionada a su favor. En este proceso se solicitó «la extinción total y absoluta de la resolución I.06.824 (N), CONCESIÓN MARZO 2007, emitida el 30 de marzo de 2007, a las 13h30», y una vez realizada dicha extinción solicitó que se «disponga de oficio el archivo de dicho expediente que es nulo de nulidad absoluta en su fondo y en su forma» (EC Secretaría Nacional del Agua 2009). La comuna Santa Bárbara, en 2009, representada por la presidenta de ese entonces, Digna María Guandinago Vinueza, en relación al trámite n.º I-224-2009 de Extinción de Resolución, interpuso un recurso de nulidad y apelación ante el Consejo Consultivo de Aguas. Este proceso legal sigue en firme; no existe ningún pronunciamiento por parte de la autoridad competente hasta la fecha de este estudio.

Identifiqué esto debido al conflicto prolongado que han vivido ambas comunas. Con el tiempo se ha ido apaciguando, en especial entre familiares; sin embargo, en el ámbito comunitario es mínima la participación de ambas comunas en temas culturales, o alguna cuestión que afecte a estos poblados.³⁷ Por otra parte, el tema de la participación comunitaria ha sido un pilar fundamental, pues la comuna cree que, si no se organizaban los comuneros, no hubieran logrado resistir a este proceso y no tuvieran acceso al agua.

Existen aspectos históricos, culturales, económicos y sociales que se relacionan con la tierra y el agua al interior de la comuna. Con relación al agua, uno de los aspectos fundamentales que debe prevalecer en las decisiones judiciales que llevan ambas comunas es el estricto

37 Por ejemplo, a raíz de este conflicto, la comunidad Santa Bárbara dejó de participar en las actividades concernientes al ámbito religioso que se realizaban en ocasión a la Semana Santa, pues al no tener una capilla en la comuna, todos los comuneros participaban en la celebración de una misa, en las *minkas* de conservación y mantenimiento del templo. Además, realizaban aportes económicos para el sustento de estas actividades religiosas. Ahora, la comuna Santa Bárbara como donación recibida por el GAD local, tiene una imagen de un santo, pues al ser una comuna en donde prevalece ese sincretismo religioso, era necesario que las autoridades gestionen ese tema.

respeto al orden de prelación establecida en la Ley,³⁸ y que garantiza la Constitución de Ecuador de 2008. Es así que el consumo humano debe prevalecer para cualquier tipo de decisión, esto con el fin mantener el equilibrio comunitario entre ambas comunas y garantizar el derecho establecido.

INTERPRETACIÓN DEL *ALLI KAWSAY*³⁹

Los comuneros participantes en esta investigación aportaron para la construcción del significado asociado al *sumak kawsay*. Como primer elemento identificado en esta investigación se pudo evidenciar que, en la comuna, al realizar la pregunta ¿qué es el *sumak kawsay*?, rápidamente los entrevistados lo asociaron al término *alli kawsay*, «*sumak kawsayka alli kawsay kan, alli kawsayta paktachinara kanchik*»⁴⁰ (Alta 2014, entrevista personal).

En este caso, el *alli kawsay* es una parte del *sumak kawsay*. Este concepto constituye algo más amplio e integral, por tanto, es un término que estaría en construcción, y el accionar de las comunidades está orientado al alcance del *alli kawsay*. Los aportes para esta afirmación fueron colectivos; por ejemplo, el presidente de la UNORCAC indicaba: «El *sumak kawsay* ya es lo máximo, porque yo les decía recién estamos empezando en el tema del *alli kawsay*, porque el *sumak kawsay* es lo máximo. El *alli kawsay* es una parte que va creciendo para llegar al *sumak kawsay*. Entonces, eso es lo que nosotros hemos dicho en las organizaciones y en las comunidades, porque es desde ellos que se construye esta afirmación» (Morales 2014, entrevista personal). Y por su parte, el Cabildo comunitario consideraba necesario partir del *alli kawsay* para lograr el *sumak kawsay*, como lo menciona Arotingo (2014, entrevista personal), expresidenta de la comuna, «nosotros queremos llegar al *sumak kawsay*, pero eso tiene que venir del *alli kawsay*».

38 Art. 86.- Ley de recursos hídricos, usos y aprovechamiento del agua. [...] el orden de prelación entre los diferentes destinos o funciones del agua es: a) consumo humano; b) riego que garantice la soberanía alimentaria; c) caudal ecológico, y d) actividades productivas.

39 Vivir bien.

40 El *sumak kawsay* es *alli kawsay*-vivir bien, primero hay que alcanzar el *alli kawsay* (todo el contenido kichwa de esta investigación es traducción de la autora).

Otra de las preguntas que se realizó en esta investigación es si había escuchado del planteamiento o discusiones acerca del *sumak kawsay*. Ante esta pregunta, el Cabildo de la comuna reflexionaba: «tandanakuykunapik uyanchi sumak kawsayta paktachinkapa gobierno yanapakun nin, pero ñukanchik yachanchik ima kan sumak kawsay, gobiernoka kutishukta yuyan»⁴¹ (Guandinago 2014, entrevista personal); en ese contexto, la afirmación denota que los representantes del Cabildo han escuchado del *sumak kawsay* en espacios de encuentro. También se sustentaba que existe una confusión errónea por parte del gobierno en su interpretación, ya que el *sumak kawsay* que se promueve está enlazado a la forma de obtención de recursos económicos para la adquisición de bienes, y acumulación de capital. Consideraban que la construcción de infraestructura nacional no es parte del *sumak kawsay*, debido a que no se ha resuelto el problema de pobreza en las comunidades,

el *sumak kawsay*, *alli kawsay* como decimos nosotros, es una traducción que se lo ha tomado el gobierno un poco para hacernos sentir parte, no sé [...] no es pues una cuestión de tener casa, carro, dinero, donde digamos, sí simplemente si vamos a un *sumak kawsay* con unas carreteras de lujo, cuando sabemos que en las comunas también existe la extrema pobreza. (Arotingo 2014, entrevista personal)

Los informantes, al momento de ser entrevistados sobre su comprensión del término *alli kawsay*, lo asociaron a los siguientes contenidos:

Para los *taytas* y *mamas* de la comuna, el *alli kawsay* se asociaba a mantener una vida en armonía con el entorno, y con los miembros de la comuna; a crear una relación de convivencia pacífica al interior del *ayllu*, a la búsqueda y construcción de respeto hacia las mujeres. Según sus interpretaciones, el *alli kawsay* constituía un acto de reciprocidad y trabajo colectivo, comunitario:

mana makanakushpak, mana warmita kichushpak, wawakunatak kuyashpak, limpiashpak, nipiwan vicinukunawan na makanakushpak, vicinukunatak alli apashpak, vicinokunatak maki purashpak, trabajashpak,

41 Hemos escuchado en las reuniones sobre el *sumak kawsay* y sabemos que el gobierno está trabajando en este sentido. Sin embargo, conocemos qué es el *sumak kawsay*; el gobierno lo entiende de otra manera.

yanapashpak, imakuta rurakpipash yanapashpak.⁴² (Alta M. 2014, entrevista personal)

El *alli kawsay* se enlaza al fortalecimiento de las actividades comunitarias, al sistema comunitario. En fin, el entendimiento del vocablo por parte de los comuneros, radica en la concepción y práctica de la reciprocidad, la redistribución de los recursos entre las familias y una visión colectiva del trabajo de la tierra, como sostuvo una entrevistada:

shinallatak ñukapak alli kawsay kan yanaparishpak, shinallatak alli kawsay kan ñukanchikpak comunidadpak tukuytik shina tantanakushpak imagutapash maki purarishpak, shina ñukanchik charinchik granukunatak, ima minishtishkatapash ñukanchika makipurarinkapash charinchik chaykuna alli kawsay yarin.⁴³ (Alta L. M. 2014, entrevista personal)

De acuerdo con la interpretación del Cabildo comunitario, el *alli kawsay* giraba en torno al acceso a recursos hídricos por parte de la comunidad, así como la implementación de proyectos integrales que involucraban a toda la familia; que la comunidad y sus comuneros posean tierras para la producción de alimentos y su supervivencia. Este grupo informante también vincula el cuidado de la naturaleza a su comprensión sobre el *alli kawsay*:

No solo tiene que ver con ingresos económicos y trabajo. Para nosotros, el *alli kawsay* es que mi huerto tiene que tener frutales, hortalizas, legumbres, para consumir en el diario vivir, y si sobra el excedente, puedo vender y eso estaría bien. Pero no [...] monopolizar todo un terreno inmenso para simplemente hacer un monocultivo; eso, por ejemplo, es la concepción del *sumak kawsay* en el sentido occidental, es diferente; para nosotros también es diferente [...] si tú estás bien en armonía contigo mismo, con tu familia, con la naturaleza, tú puedes [...] tener un *alli kawsay*, que tengas tranquilidad. (Arotingo 2014, entrevista personal)

42 *Alli kawsay* es vivir sin enfrentamientos entre los vecinos, sin abandonar a la esposa, amando a los hijos, limpiando, siendo solidario con los vecinos, apoyando en cualquier actividad que los vecinos realicen, trabajando.

43 Para mí el *alli kawsay* es ayudarnos mutuamente; asimismo, en la comunidad el *alli kawsay* es organizarnos y apoyarnos, así hemos tenido nuestros productos y con esto podemos apoyar al resto.

El cumplimiento de las normas, costumbres y decisiones que se tomaban al interior de la Asamblea General, fue otro de los puntos importantes que resaltaban los entrevistados como camino para la construcción del *alli kawsay*, además de la observación y práctica de los principios y valores comunitarios establecidos. El estatuto de la comuna en el art. 5, inc. i) determina que uno de los objetivos de la comuna es «fortalecer y defender prácticas, principios y valores de los pueblos indígenas *ama killa, ama llulla y ama shuwa*» (Comunidad Santa Bárbara 2013), estos deben ser respetados por todos los miembros para lograr el *alli kawsay*.

La visión del acceso a la tierra como un medio necesario para la construcción del *alli kawsay* era compartida con los *taytas* y *mamas* de la comuna, quienes manifestaban su preocupación por la tenencia de la tierra. Y en su sentir era evidente, debido a que estaban pensando en cómo vivirán las generaciones que vienen, cuando las tierras en la comuna son muy reducidas:

Kunanpika ña minishtinchikmi, allpagukunata wawakunaman karankapak, minishtinchikmi imagutapash charichinkapak [...] kunanpika allpakunapash pishiyän ña.⁴⁴ (Vinueza 2014, entrevista personal)

La lucha por el acceso y derechos territoriales fue y es histórica en Cotacachi, y lo es también para esta comuna. Las familias en su mayoría dependen de la tierra, de los bosques, del agua para la producción de los alimentos; es imprescindible para una vida digna, y es vital para la realización de muchos otros derechos.

En ese contexto, el *alli kawsay* desde la mirada de las integrantes del grupo de danza Inti Sisa⁴⁵ de la comuna, deviene en un ámbito más integral. Como resultado del trabajo efectuado mediante grupo focal, las informantes definieron al término bajo las siguientes particularidades: a) el acceso a la tierra y el agua, b) la disponibilidad de recursos para la alimentación, c) el reconocimiento de la medicina ancestral, d) el ejercicio de los derechos, e) el acceso a vivienda digna y d) armonía de la familia, de la comunidad y de la sociedad. Interpelan la búsqueda y el encuentro de un equilibrio en la comunidad.

44 En la actualidad, necesitamos tierras para entregar a nuestros hijos, necesitamos entregar algo.

45 Flor del Sol.

Alli kawsaymi ñukanchik kan charinak usharishkakuta pero kawsanchik alli, mana yapatak na charinchik ni ashakuta na charinchik, ni misharishkatapash mana charinchik, todos igual.⁴⁶ (Morán 2014, entrevista personal)
Tadanakuykunapik mayka kambi nikpipash yachaytaka yachanchik pero ashtawan yachashpak alli kana kanmami ñunchik alli kawsaypa.⁴⁷ (Morochó, 2014, entrevista personal)

Para los jóvenes, el *alli kawsay* contemplaba el ejercicio de la participación en las actividades comunitarias y su vinculación con los proyectos comunitarios. Este grupo compartía con la visión de los otros grupos entrevistados, que el término se conceptualiza como una vida de armonía en la comunidad, en la familia, además del respeto hacia las normativas de convivencia establecidas por el Cabildo. Para el grupo, el acceso a la educación, secundaria o universitaria, era primordial, así como la conservación de la identidad (vestimenta, idioma, juegos ancestrales, etc.).

Es importante participar en las *minkas* que hace la comunidad y otras actividades. Solo así vamos a apoyar a la comuna siendo participativos [...] cuidando y respetando a nuestra familia; estudiando para ayudar en el futuro a la familia y nuestra comunidad para el desarrollo [...]. También tenemos que aprender el kichwa, para entender a nuestros abuelitos, para conocer y explicar [...] El *alli kawsay* es mantener nuestra ropa, ahora muchas jóvenes hacemos nuestras camisas, los niños ahora saben mucho de internet, pero se olvidan de los juegos antiguos. (Ipiales 2014, entrevista personal)

Para el equipo deportivo Los Ayllus que reúne a los practicantes y deportistas niños, jóvenes y adultos de la comuna, el *alli kawsay* se relacionaba con el acceso y disponibilidad de infraestructura comunitaria, es decir, su esfuerzo, su trabajo y representación en distintos espacios estaban orientados a posicionar el nombre de la comuna. Sin embargo, creían que, al no disponer de un estadio comunitario, afectaba el alcance de esos objetivos, por tanto, se rompía ese equilibrio en el encuentro del *alli kawsay*. Los participantes creían que las autoridades locales no atendían esta demanda como a otras comunidades; a pesar de esto,

46 El *alli kawsay* para nosotros es poseer lo necesario, no tenemos ni más ni menos, todos por igual.

47 En las reuniones cuando nos hablan de nuestra medicina, sabemos de qué se discute, pero necesitamos conocer más este tema para lograr vivir bien-*alli kawsay*.

trabajaban conjuntamente con el resto de comuneros mediante *minkas* para contar con espacios de recreación y encuentro.

Nosotros participamos en muchos campeonatos comunitarios; hemos ido y hemos logrado grandes triunfos para la comuna; los *wambras*⁴⁸ siempre están activos y participan, como equipo también participamos en las *minkas* que hace la comunidad, y así aportamos [...] pero el alcalde no hace mucho por nosotros. En algunas comunidades dan estadios, canchas, y les ayudan en los campeonatos; a nosotros apenas dejan planando con un tractor y ya. (Quilumbaquí 2014, entrevista personal)

En resumen, para la comuna y sus miembros, el *alli kawsay* se define como un proceso de construcción histórica y ancestral, que deviene en años de lucha que han forjado los abuelos y abuelas, en un proceso de resistencia a las múltiples formas de discriminación a las que han estado sometidos hombres y mujeres. En esta interpretación y resignificación del *alli kawsay* como cuidado, protección y preservación del medioambiente (tierra y agua), se vinculaba el deseo de mantener un equilibrio comunitario, en donde los miembros construyeran una vida de paz y armonía, respeten los principios, valores y tradiciones comunitarias; y sean responsables y recíprocos con la comuna y sus integrantes.

Es así que en esta primera parte se pudo evidenciar que el *alli kawsay* se comprende como la construcción de la vida en armonía que viene desde la familia, los comuneros e incluso con el Cabildo. Por otro lado, la interpretación recaía en la comprensión de que es necesaria una participación activa de los comuneros, quienes además debían observar y poner en práctica los principios y decisiones instauradas para una convivencia comunitaria. Otro de los elementos encontrados fue la reivindicación por el acceso a la tierra y al agua como un derecho fundamental para lograr el *alli kawsay*. Dentro de este tema se habló del respeto hacia la naturaleza y su relación con ella y, además, de la construcción de la identidad desde este espacio. Era importante para la comuna la preservación y conservación de las costumbres, tradiciones, medicina ancestral e idioma.

Otro elemento que caracterizó a esta definición, es el acceso a educación, e infraestructura comunitaria; los jóvenes demandaban la ejecución de proyectos comunitarios. Por otro lado, existía la demanda

48 Jóvenes mujeres y hombres.

del respeto a los derechos; las *warmis* de la comuna han emprendido un proceso de lucha constante para que a través de sus acciones sean visibilizadas y es necesario reconocer sus derechos, aunque falta mucho camino por recorrer.

MANA ALLI KAWSAY-MAL VIVIR

La comprensión del *alli kawsay* también conlleva un contraste: los comuneros consideraban que existían varias dificultades en la comuna que no permitían la construcción anhelada de vivir bien, del *alli kawsay*. Se pudo identificar al momento de las entrevistas algunos términos que expresaban esas diferencias, ese sentido y carga negativa en determinado contexto. Ante lo expresado, se presentan algunas de estas frases encontradas en los diálogos mantenidos con los informantes: *mana*⁴⁹ *alli kawsay*, *llaki kawsay*, *kuyaypak kawsay*, *llaki aparik*, *llakichin*, *piñachink*, *mana karilla kawsay*. Cabe señalar que para el mundo andino no hay conceptos rígidos, establecidos, sino que se extraen apreciaciones o se hacen acercamientos a una u otra cualidad.

Mana alli kawsay, este sería un concepto más integral que abarca al resto de conceptos arriba mencionados. Apunta a la orientación negativa de los aspectos socioculturales, políticos, ecológicos, económicos, ambientales, deportivos, psicológicos, ideológicos e incluso religiosos dentro de la comuna; además deviene de la gama de circunstancias negativas que afectan a la familia, como: malos pensamientos, relaciones conflictivas, acciones y emociones negativas. «El no vivir bien genera un desequilibrio en la vida, porque afecta la necesidad de relación social y luego existe un mal vivir, porque no están en la capacidad de cuidar al resto ni cuidarse a sí mismas» (Alta A. 2016, entrevista personal).

Llaki kawsay se entiende como una vida de tristeza, de dolor, sufrimiento o se interpreta como un sentido negativo de la vida. Cuando algún miembro de la comuna tenía problemas de salud, era común escuchar esta noción. Por otra parte, también es común escuchar cuando alguien tenía problemas al interior de la familia, sea esto entre hijos, hermanos, esposo/a o algún integrante. En cuanto al sentir comunitario, se relacionaba la expresión con problemas que afectan a la

49 Significa «no» la incorporación de este adverbio en una palabra kichwa denota un sentido negativo. Es un término para expresar negatividad sobre algo.

comunidad, sean estos servicios básicos, o algún conflicto comunitario. Cuando existía un desastre natural y había causado daños materiales que afectaban a la comuna, era común escuchar esto. En otras situaciones, concierne a la producción agrícola cuando no era suficiente, es decir, cuando un ciclo productivo no garantizaba la seguridad alimentaria.

Kuyaypak kawsay se interpretaba como una vida de adversidad, calamidad, desdicha, o tristeza. Los informantes lo asociaban con problemas de acceso a tierras, agua, alimentos, servicios básicos, vivienda. Por ejemplo: si un padre o madre vivían solos en la comuna y sus hijos, hermanos, parientes habían migrado a otra ciudad y no retornaban por largo tiempo, era usual identificar al miembro de la comuna dentro de esta categoría, como afirmaba Laura Morán, «llakilla kawsan, kuyaypacha chaykari, wawakunapash kichushka taytakunata, na shamun»⁵⁰ (Morán 2014, entrevista personal).

Este concepto también se relacionaría cuando los/as hijos/as ya establecen o forman un hogar y se radicaban en otras comunidades, y esa ausencia también revelaba un desequilibrio emocional en la familia.

Llaki aparik, llaki apay indicaba un aspecto que se presenta de manera inesperada, como, por ejemplo, la muerte de un miembro en la comuna; un accidente, un problema suscitado al interior de la familia o de la comuna.

Llakichin y piñachin se expresaba como una circunstancia generada por una tercera persona, y entraban en conflicto por determinada situación. Se interpretaba como la generación de tristeza o enojo causado por algún integrante de la familia o alguien externo.

Mana karilla kawsay denotaba un sentido de actitud negativa, de concentración de energía negativa tanto en la mujer como en el hombre y que, en efecto, transgredía el equilibrio en la familia y en la comunidad, cuando las manifestaciones de positivismo y optimismo son muy reducidas. En contraste con esta definición, en sentido positivo sería *karilla kawsay*, que es una expresión que denotaba una energía, una posición, que sobresalía en determinado grupo o circunstancia. Por ejemplo, cuando una persona tenía un estado de salud estable, se decía *karilla purikun*. También era una actitud de positivismo, de manifestación de

50 Vive en tristeza, los hijos no vienen, ellos han abandonado a los padres.

seguridad ante un reto; era la energía y el ánimo que se ponía a cualquier actividad.

A continuación, se recogen algunas circunstancias o acciones al interior del territorio comunitario o en el núcleo familiar que describían la situación del mal vivir.

Ñuka partimantakari munapashkani y munashpapacha yakurkani cabil-domanpash primera vez, presidente tukunkapa imashpa, kay llaktapi jatun ministirishka tyaparka yakuguta na chariparkanchik ñukanchik llaktapa shutipi, shuk llaktamantak apamushpak karkanchik, shuk vecino llaktamantak apamushpak karpika paykuna ima llakikunatapash charin vikchan karka ñunchintink yaku illan sakin karka, llaki kawsay karka.⁵¹

Casi *chawpika* bueno tercera parte *nishunk* yakuta *mana charishpak* ayllukuna *juyaypak* purinakun kaparka, *shukunaka jarilla alli kawsak* karkanchik *yakuwan tukuy*.⁵² (Guandinango 2014, entrevista personal)

A nivel comunitario, el estado del mal vivir, *mana alli kawsay*, *llaki kawsay* o *kuyaypak kawsay*, podía ser superado con el transcurso del tiempo a medida que se vayan realizando acciones o alcanzando proyectos comunitarios, como era el caso de la comuna Santa Bárbara y, como contó un entrevistado, sobre la necesidad que los comuneros tenían en un determinado período de acceder al líquido vital. Sin embargo, superado este estado de un mal vivir a un *alli kawsay*, podían aparecer nuevas situaciones que fragmentaban el encuentro de ese equilibrio.

Por ejemplo, el Cabildo y la comisión de mujeres concordaban con que uno de los ejes que afectaba a la construcción del *alli kawsay* en la comuna, era el desinterés, desmotivación de los jóvenes en la participación de las *minkas*, asambleas, eventos culturales u otras actividades a las que eran convocados. Por tanto, esto generaba situaciones conflictivas en la localidad, debido a que no se estaba cumpliendo con los principios, responsabilidades y obligaciones que tenían frente a la comuna, y

51 De mi parte, ingresé al Cabildo en la primera ocasión para ser presidente, ¿por qué? En esta comuna había una gran necesidad; no teníamos agua registrada a nombre de la comunidad. Nos abastecíamos de otra comuna. Cuando ellos tenían conflictos o problemas cerraban el agua y nos dejaban sin agua; estábamos viviendo mal (Guandinango 2014, entrevista personal).

52 Bueno, casi la tercera parte de los comuneros tenían agua, sin embargo, el resto pasaron adversidades y dificultades, algunos alegres viviendo bien con agua (Guandinango 2014, entrevista personal).

que estaban claramente definidas en el estatuto. El tema del fortalecimiento de la participación de los jóvenes se presentaba como un pilar necesario para vigorizar la edificación y alcance del *alli kawsay* en este territorio, o, caso contrario, se seguiría en un mal vivir:

Shinallatak paygukunapash ashtawan sinchiyachishpak kana kankapaka wakín partetaka ashata llakilla kanakunchik, jovenkunaka casi indimidantaka mana kasurinichik, puntakunaka alliguta rimarishpaka respetarishpaka ashta tukuylla minkakunaman llukshin karkanchik, ucha, jatun, wawa kashpak, payakashpak tukuykuna llukshina kana kapashka, chayka minkakunamanpash tukuy, kunanpika minkakunamanpash kasi rugaytak ruganakunchik, shinaka imata kawsarinka, ¿alli kawsarinkachu? Chayka.⁵³ (Guandinango 2014, entrevista personal)

Pienso que sería bueno hablar con los padres; fomentar en ellos el respeto y la responsabilidad que lleva estar dentro de una comunidad para vivir bien, y que ellos sean los que ayuden también a los jóvenes a obligarles y decir que no y como nosotros estamos aquí necesitamos el agua, el camino para todos los que salen a las *minkas* entonces pienso [...] incentivarles a que los jóvenes deben salir [...] hablar con los jóvenes y decir que el beneficio es para todos y no solo para cierta población que sale a las *minkas*, sino para todos. (Morán C. 2014, entrevista personal)

Este sentir se diferenciaba de la demanda que planteaban los jóvenes frente a la interpretación del *alli kawsay*. Para ellos, era un principio importante la participación y de hecho demandaban de este eje. Sin embargo, los *taytas* y *mamas*,⁵⁴ el Cabildo y el grupo de mujeres no lo veían en esta dimensión, pues reclamaban en sus sentires mayor nivel de colaboración, de apoyo y contribución en las acciones desarrolladas por la comuna. El estatuto establece en el art. 8, lit. b) la obligatoriedad de la asistencia y participación de los jóvenes, y dice: «Asistir puntualmente y participar con opiniones en la asamblea general “ordinarias y extraordinarias” todas las personas, jefes de familia y los jóvenes a partir de los

53 Asimismo, ellos (se refiere a los jóvenes) de fortalecernos; estamos por una parte tristes. Los jóvenes que ya tienen preparación no están obedeciendo; antes se conversaba, se respetaba; todos salíamos a la *minka*: jóvenes, mayores, niños, niñas, pero ahora para las *minkas* tenemos que rogarles, así ¿cómo vamos a vivir?, ¿viviremos bien? (Guandinango 2014, entrevista personal).

54 Personas adultas, mayores que ejercen un liderazgo representativo al interior de la comuna.

16 años cuyos nombres consten en el registro comunal». Por otro lado, existían varias razones que limitaban ese nivel de asistencia de los jóvenes.

La mayoría de los informantes coincidieron y se observó que uno de los temas que no aportaba al encuentro del equilibrio, de una vida armónica en la comuna y, por ende, del *alli kawsay*, eran los conflictos existentes a nivel de la familia. Muchas veces el Cabildo desempeña un papel fundamental en la solución de estos conflictos, y esto era reconocido por todos. Era necesaria la intervención de los dirigentes, *taytas* y *mamas* de trascendencia y respeto en la comuna, quienes brindaban un apoyo moral, emocional y psicológico a los afectados. A través del diálogo y del consenso se daba solución a varios problemas.

Cabildopash, ruku taytakunapash ninantak sinchiyachishka alli kaw-sankapak, maymantapash kutishuk palabrawan maski imapash familia charin problematak apoyotaka minishtink yarin, porque ñukapash shina charishkani osea minishtirin maski familia apoyashpa parlashpak indindichishpak si imapipash fallakukpipash parlashpak kaypik fallakunki chaypik fallakunki nishpak nikipika ashaguta maypi fallakunki nishpapakish indindishpak si imapik faltakushpapakish chaypik aydawakpika alli kawsaytaka charitaka usharinma yuyani, familiap.⁵⁵ (Vinueza E. 2014, entrevista personal)

El capítulo V del estatuto define las atribuciones que tienen los dirigentes (Cabildo) en la solución de conflictos en la comuna. Amparados en estas competencias, atribuciones e incluso en el derecho propio o consuetudinario procedían en varias ocasiones a orientar a los comuneros.

Se han dado situaciones en que algunos comuneros no han acatado estas disposiciones. En la Asamblea Extraordinaria del 16 de agosto de 2014, en la que estuve presente, se suscitó un caso especial. Uno de los comuneros solicitó a la Asamblea General que se solucionara mediante los mecanismos de justicia indígena, la demanda de juicio de pensiones alimenticias y educativas entablados en su contra. Este caso que se presentó a la comuna para esta fecha ya había sido dictaminado en la

55 El Cabildo y los *taytas* y *mamas* nos han fortalecido en la construcción del *alli kawsay*, a veces con palabras de apoyo cuando la familia tiene problemas y lo necesitamos, yo también he tenido problemas y necesitamos del apoyo familiar, para que nos aconsejen; si hay errores nos ayudan a rectificar y es importante su apoyo para lograr un buen vivir en la familia.

justicia ordinaria; sin embargo, el comunero pidió la práctica comunitaria. Por su parte, quebrantó el art. 27 del estatuto comunitario, lo que produjo que la Asamblea se pronunciara en contra de la viabilidad de este pedido. En este sentido, lo que se pudo evidenciar es que existían situaciones y prácticas que fortalecían la construcción de una vida armónica en la comunidad y, por tanto, estos hechos encaminaban a la construcción del *alli kawsay*, como afirma Luz Mila Morán: «ñukanchika mana alli kawsaymanta shukshinkapa kay yuyaykunata, reglamentokunata churanchik, ama makanakushpak kawsankapak, ama llakikuna tyachun llaktapi»⁵⁶ (Morán 2014, entrevista personal).

Para ese encuentro del equilibrio en la vida comunitaria, los *taytas* y *mamas* entrevistados consideraron que la vinculación del ámbito religioso socorre para conllevar una vida de paz y tranquilidad. Existía un fuerte sincretismo, aculturación e incorporación de elementos de representación del catolicismo en esta comuna. Por tanto, era muy marcado especialmente en los mayores, pues consideraban que ciertos actores religiosos contribuyeron para disminuir situaciones conflictivas al interior de la comuna e incluso con otras comunidades.

Llaktamanka alli kawsayta rurankapaka wakinpika tayta kurakuna shamun, madre kuna shamun, tapun alli kawsan o mana alli kawsan chayta yachan paykunaka, madre kuna tayta kurakuna, chayka mana makanakushpak, llakta pura mana makanakushpak, wakinkunaka nachu llaktapura ninatak makanakun, piñanakun chayka mana alli kawsay kan, comunapik mana alli kawsan. Kunanpika mana makanakunchik comunapika nipiwan, mana waktanchik [risas].⁵⁷ (Alta M. 2014, entrevista personal)
Taytakurakuna, madre kuna ñukanchitaka alli yuyaypik katichishka, alli kawsayman yaykunkapa.⁵⁸ (Vinueza M. 2014, entrevista personal)

-
- 56 Nosotras/os, para salir de un mal vivir, hemos planteado nuestras ideas, los reglamentos, para no vivir en conflicto, para no vivir en situaciones complejas en la comuna (Morán 2014, entrevista personal).
- 57 En la comuna, para apoyar en la construcción del buen vivir, vienen los sacerdotes, religiosas, preguntan si estamos bien o estamos viviendo mal, ellos saben. Estar en conflicto entre comunas, eso no es vivir bien y eso afecta a la comuna. Ahora, al interior de esta comuna no hay conflictos, ni peleas (Alta 2014, entrevista personal).
- 58 Los sacerdotes y las monjas nos han enseñado el camino correcto para entrar en una vida digna (Vinueza M. 2014, entrevista personal).

Así también, desde la visión de conservación y cuidado de la *allpamama* y *yakumama* se construyó el sentido del *alli kawsay*. Para los entrevistados, cuando la tierra no producía y existían épocas de pérdida en las cosechas, era porque la *pachamama* no estaba en equilibrio; por tanto, generaba un malestar que afectaba todo el ciclo agrícola del año siguiente, y el acceso a los alimentos para la familia. Esto denotaba un sentido negativo para la convivencia diaria. En los entrevistados se escuchaban las siguientes frases: «*allpamama kulirashkama*»,⁵⁹ «*yakuchakikun*»,⁶⁰ «*mana tamyán wakimpikar*». ⁶¹ Había una preocupación generalizada de que los temas ambientales que afectaban a la comunidad venían de acciones tanto internas como externas: «*cuidadkunamanta contaminaciónkunapash tyan*»,⁶² «*ñukanchik yakumamata mapayachin*»,⁶³ «*kay ñukanchik allpakunapik kimikukunata churankapa kallarinchik, ña chaymanta kulliran allpamamapash yari*». ⁶⁴

En suma, eran diversas las manifestaciones que denotaban un sentido negativo del *alli kawsay* en las familias de la comuna y, de hecho, esto afectaba a la comunidad. En resumen, en la comuna se reconstruyó desde varias miradas, sea social, política, ambiental, económica, la relación vivir bien y mal vivir.

En la conceptualización de estos términos con los comuneros, se evidenció que la palabra «desarrollo» no se incorporó dentro de las conversaciones o diálogos mantenidos con los entrevistados, a excepción de los jóvenes; ya en sus discursos, en sus manifestaciones o en un diálogo sencillo incorporaban términos como: «para el desarrollo comunitario», «para desarrollarnos», «modernizaciónkuna». ⁶⁵ Realizando un sondeo general entre los jóvenes, estos términos empezaban a conceptualizarse como atención de necesidades básicas de la comuna, incorporación de

59 La madre tierra está enojada.

60 Se seca el agua.

61 A veces no llueve.

62 Por las ciudades existe la contaminación.

63 Contaminan nuestra madre agua.

64 Empezamos a poner químicos en nuestras tierras, creo que por eso la madre naturaleza se enoja.

65 Este no es un término kichwa; se evidencia una incorporación de «kuna» a la palabra *modernización*. En kichwa, *kuna* indica una flexión de número, es decir, presenta de manera universal la marca de número. Como, por ejemplo, *rumi-kuna*: *rumi* = piedra y *rumikuna* = varias piedras (EC Ministerio de Educación 2009, 24).

recursos tecnológicos y comunicacionales, acceso a internet y medios de transporte.

RELACIÓN ENTRE EL *ALLI KAWSAY* Y *SUMAK KAWSAY*

La definición de *alli kawsay* y *sumak kawsay* propuesta por los miembros de la comuna Santa Bárbara, se construyó de aportes que venían desde la base de su experiencia de vida forjada en el contexto familiar, para luego pasar al ámbito comunitario; es decir, era la reconstrucción de la memoria, de los saberes y prácticas culturales que, en determinado momento por los contextos de globalización, cambio climático o situaciones de crisis, tendían a reorientarse y redefinirse en el momento.

Se constató en el estudio que en la comunidad el término *sumak kawsay* era poco utilizada por los miembros. Sin embargo, su traducción se caracterizaba como una expresión integral, que abarcaba temas económicos, sociales, culturales y ambientales que afectaban o involucraban a todo el ámbito comunitario y su relación con el espacio exterior, sean organismos gubernamentales, organizaciones sociales u otras ajenas al espacio comunitario.

El *sumak kawsay* para la comuna se planteó como el ejercicio de los derechos individuales y colectivos; como afirmaba Morales (2014, entrevista personal), «para lograr el *sumak kawsay* el Estado, los organismos, la sociedad en general debe garantizar que estos se cumplan en determinado tiempo; el *sumak kawsay* es la construcción del Estado plurinacional e intercultural, nuestros derechos de buen vivir consagrados en la Constitución sobre el buen vivir deben ser ejercidos y respetados». En este contexto, la Constitución ecuatoriana en su capítulo segundo plantea los derechos del buen vivir, es decir, bajo esta mirada la comunidad reclamaba por el justo acceso al agua, alimentos, educación vivienda, salud, trabajo, empleo, a una convivencia en un ambiente sano, a mantener una identidad cultural.

En contraste, el *alli kawsay* fue una expresión generalizada dentro de las manifestaciones de los miembros y su definición se direccionó como complemento del *sumak kawsay* que tenía que ver con comportamientos, situaciones o casos internos que se dan en la vida cotidiana de los miembros, que pueden ser situaciones positivas o negativas, que atentaban contra la armonía y equilibrio comunitario. Estaba relacionada con la existencia, la vivencia y cada acto de convivencia de los comuneros.

Ambas expresiones denotaban equilibrio, armonía en la comunidad, pues en un momento dado significaba la posesión de bienes materiales, así como el establecimiento de la búsqueda de una relación equilibrada con la naturaleza-*pachamama*. Los contextos prácticos en que se usaban los términos podían ceñirse a la idea de estar bien o estar mal, es decir, en determinado tiempo-espacio las relaciones y acciones humanas podían definirse como *mana alli kawsay*, las mismas que para un grupo eran positivas o negativas, y estas categorías dependían del contexto en que se observaba.

En el nivel macro, el *sumak kawsay* se enmarcaba en la reivindicación de los derechos, sean individuales o colectivos, el respeto a sus creencias y formas de vida, el reconocimiento de sus formas de organización, el libre ejercicio de la economía y que se interrelacionen con los puntos de vista desde la realidad exterior de la comunidad. El *sumak kawsay* y el *alli kawsay* para la comunidad implicaba el acceso a la educación, la garantía al derecho del agua y la tierra que era fundamental para la vida, y su acción se instauraba en estas temáticas.

El *sumak kawsay* se presentó como una propuesta a largo plazo, pues en cada fase o práctica la acción estaba definida en relación al logro del *alli kawsay*; por tanto, para alcanzar el *sumak kawsay* en la comunidad, primero se debían completar los ciclos del *alli kawsay*, y en ese ámbito se integraban a la comunidad otras relaciones o acciones exteriores que dificultaban estos procesos, limitando la comprensión de que lo comunitario es armonía y equilibrio. De esta forma, el *sumak kawsay* sería un tema de largo alcance, que los comuneros caminaban en esa dirección, pero guiados o incorporando realidades exteriores; así pues, era necesaria la búsqueda de ese complemento para convivir en armonía.

En este sentido, el *alli kawsay* era algo más práctico, podría entenderse como una construcción a corto o mediano plazo, que estaba en el accionar del día a día de los comuneros, en sus formas de relación en determinado tiempo. Eran vivencias prácticas que se evaluaban constantemente y emergían de cada interacción entre los miembros de la familia y de la comunidad.

Ambos conceptos coincidieron en que venían de planteamientos de los pueblos indígenas y que continuaban en un proceso de construcción y redefinición. Planteaban un balance espiritual armónico de relación con la naturaleza, y a esto se sumaría el accionar de la sociedad. El *alli*

kawsay y *sumak kawsay* nacían desde la base comunitaria, la familia y la comunidad que buscaba posicionarse en la mirada de la sociedad.

Era una reconstrucción colectiva, desde las prácticas culturales; estas prácticas culturales comunitarias se fundamentaban en principios filosóficos como el *ama llulla*, *ama shuwa*, *ama killa*, además del conjunto de normas y reglas de convivencia establecidas en la familia y en la comunidad. Por tanto, las prácticas como el consenso, la participación, la reciprocidad, la complementariedad y la *minka* aportaban a la reconstrucción de los significados.

Por ejemplo, las acciones y decisiones de los jóvenes, hombres, mujeres, *taytas* y *mamas* se inscribían en las normas de convivencia comunitaria, pues al existir el lazo de confianza mutua, de interrelación, de complementariedad, de diálogo, de participación y de comprensión, se superaban conflictos.

Dentro de los intereses de la familia comunitaria era evidente que habían de dimensiones materiales, crecimiento personal y profesional, pero también había una obligación moral con la familia y con la comunidad.

En la comunidad estudiada, el uso del término *sumak kawsay* no es común, más bien el concepto se adaptó a la realidad nacional. Se puede mencionar que la administración del gobierno local de Cotacachi hizo énfasis en promocionar en su discurso la incorporación del término *alli kawsay*, hecho que promovía a que la población pudiera adoptar rápidamente el término. En este contexto, al momento de la investigación el GAD promocionaba el eslogan «Juntos para Vivir Bien-Alli Kawsay».

Por un momento, alcanzar el *sumak kawsay* para la comunidad se interiorizaba como una forma de búsqueda de mecanismos de subsistencia y acceso a los servicios básicos, cuyas demandas debían ser atendidas desde las instancias públicas pertinentes.

Como respuesta a las situaciones conflictivas que vivía el mundo, para la comunidad el *sumak kawsay* se presentaba como un proceso de reconocimiento de la diversidad cultural, pues los comuneros entendían que la comunidad no era un sujeto pasivo, sino que las acciones de los miembros conllevaban a que existiera una interrelación con el medio externo; por tanto, también demandaban de esa acción, de esa comunicación, de esa influencia, de ese actuar como sujeto activo, pues no deseaban quedar al margen como comunidad pasiva. Sus reclamos por tierra, recursos hídricos, reconocimiento a la organización comunitaria,

decisiones y estructuras políticas propias, sistemas agrícolas, sistema de participación, educación intercultural, soberanía frente a instituciones internacionales, el respeto a los símbolos, y cada uno de los temas que reconstruyeron el horizonte del *sumak kawsay*, debía complementarse con las acciones planteadas desde los diversos pensamientos.

El *sumak kawsay* implicaba la integración para esta comunidad; era necesario impulsar acciones desde la localidad, a nivel nacional e internacional, para comprender y participar de los saberes de otras culturas, pues era necesario que se forjaran espacios de convivencia y diálogo intercultural permanente para ir construyendo y reconstruyendo la práctica de la reciprocidad y complementariedad.

El *sumak kawsay* es diálogo intercultural, la comunidad se ha ido adaptando a las condiciones sociales, económicas, políticas, culturales, ambientales reales. En ese contexto, se vio ese encuentro cultural que muchas veces ha sido dominante, racista, discriminatorio; sin embargo, la comunidad planteaba la erradicación de esas prácticas que se lograría observando los principios comunitarios establecidos, llevando buenas relaciones sociales, ejerciendo un diálogo de respeto entre iguales.

En ambos conceptos lo que prevalecía era la definición del *kawsay* más que del *sumak* (bueno, bonito, excelente, hermoso, magnífico) y *alli* (bien, bueno); el sentido del *kawsay* era el eje vertebrador de las acciones de la familia y la comunidad. *Kawsay* es existir, habitar, ser, vivir; es estar, caminar, transitar; es el pasado, presente y futuro.

PRÁCTICAS COMUNITARIAS QUE FORTALECEN EL *ALLI KAWSAY* EN LA COMUNA

La Constitución de 2008 reconoce y garantiza a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, un conjunto de derechos colectivos enmarcados en los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos.⁶⁶ Estos derechos

66 Algunos de estos instrumentos internacionales son: Convenio 169 de la OIT (1989), Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), Declaración de Naciones Unidas sobre la eliminación de toda forma de discriminación racial (1963), Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (1965), Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales (1966), Declaración Universal de la UNESCO sobre Diversidad Cultural (2001), entre otros.

colectivos⁶⁷ son propios de los pueblos y nacionalidades indígenas. El Estado debe garantizar el desarrollo y la aplicación de mecanismos que viabilicen el ejercicio de estos derechos. Adicionalmente, se suman los derechos individuales que tienen las personas, es decir, por tener derechos colectivos no dejan de tener derechos individuales. La sociedad, las comunidades, pueblos y nacionalidades deben conocer y defender activamente estos derechos; además, la comuna —para el ejercicio de sus prácticas— se orienta en este mandato, como lo afirma el presidente José Pedro Guandinango «ñukanchika a través de Constitución chayguwanchak shinchiyakushkanchi kay comuna kawsaykunapi, shinallata ñukanchik reglamentowan»⁶⁸ (Guandinango 2014, entrevista personal).

El estatuto de la comuna Santa Bárbara establece ciertos fines y objetivos para trazar el camino al encuentro del *alli kawsay*, como manifestaban los comuneros. La normativa vigente es muy ambiciosa en su contexto definitorio, pero cabe señalar que este documento fue diseñado y elaborado con la participación e involucramiento de los miembros. Por tanto, constituye una guía de orientación para las prácticas y acciones efectuadas al interior de este territorio.

Categorizando los fines planteados en el documento, se puede encontrar que en el ámbito sociocultural invoca al fortalecimiento de la unidad, la revitalización y desarrollo de la identidad cultural mediante la recuperación de la memoria histórica, los conocimientos ancestrales, la educación intercultural bilingüe y sus propios sistemas de justicia. Desde la mirada ambiental, se promueve el cuidado y protección del medioambiente y la biodiversidad, a fin de lograr un equilibrio ecológico. En el campo político organizativo, se exhorta al trabajo coordinado y conjunto entre los distintos espacios locales, orientado a la construcción de la interculturalidad y plurinacionalidad. Y desde una perspectiva económica, se plantean fines vinculados al tema productivo artesanal, turístico y ejecución de programas de desarrollo con identidad, mediante la capacitación y formación de los miembros de la comuna.

67 Art. 57 de la Constitución de 2008 define 21 derechos colectivos para las comunidades, pueblos y nacionalidades de Ecuador. En la carta magna de 1998, se reconoce por primera vez en la historia ecuatoriana estos derechos; el art. 84 define 15 derechos colectivos, los que han sido ampliados en la actual Constitución.

68 Nosotros nos hemos basado en la Constitución y en el reglamento para el desarrollo de nuestra vida comunitaria.

En cuanto a los objetivos comunitarios, estos impulsan a los miembros a tomar decisiones y perseguir aspiraciones que motivan la convivencia comunitaria. En estos objetivos planteados se convoca al cumplimiento y defensa de las costumbres, principios, valores de los pueblos indígenas, prácticas y decisiones en el marco del respeto hacia autoridades, hacia el ambiente y hacia la organización en sí. Promueve que las acciones y decisiones sean transparentes y participativas.

RANTI RANTI

Este es uno de los principios que más se ha popularizado en el lenguaje social y que se ha abordado desde diversos ámbitos como la antropología; dentro de la corriente de pensamiento sobre este tema, se evidenció que existen tres planteamientos: el primero discute que la reciprocidad se ha construido sobre la base del don: cuando una persona recibe algo no puede quedarse con esa gratitud, es necesario devolverla; el segundo argumento sostiene que la deuda establece relaciones de reciprocidad, y el tercer punto trata de la reciprocidad como la construcción de un lazo social que articula la vida social en determinados segmentos de la población.

Es así que una de las prácticas que prevalece en la comunidad Santa Bárbara, quizá con menor intensidad, es la reciprocidad-*ranti ranti*, como afirmaban varias entrevistadas:

Es una cuestión muy fuerte [...] la gente se organiza y asiste. Son muy solidarios en ese sentido. Entonces hagamos esto; hacemos alguna otra actividad y se le ayuda a la persona. Yo creo que eso es una cuestión más de solidaridad que también se maneja dentro de la comuna, como una parte de reciprocidad también creo yo, porque en el momento dirán, ¿no cierto?, si ahora yo estoy apoyando, en algún momento me podrán apoyar a mí. Es decir, hablo de dar y recibir, el *ayni*, bueno, tantos nombres que le han puesto. Para nosotros es el *ranti ranti*; si tú me das, yo te doy. Y estamos así; siempre trabajaremos en una unidad, ¿no cierto? Yo creo que es eso una de las cuestiones que se mantiene. (Arotingo 2014, entrevista personal)

Ranti ranti yanaparishpa, ñukanchik yanapankapak rina shinallata paykuna yanapankapak shamun chaymi ranti yanaparik, kunankunaka chaypash chinganmari.⁶⁹ (Perugachi 2014, entrevista personal)

69 Hemos sido recíprocos; nosotros vamos a prestar la mano y, asimismo, ellos vienen a ayudarnos, eso es reciprocidad. Sin embargo, ahora se va perdiendo esta práctica.

¿Cuál es la fuerza que tiene tal cosa que obliga a quien recibe algo a devolverlo? Cuando una persona recibía algo, no podía quedarse con esa gratitud, debía demostrar señales de reciprocidad, «dando-recibiendo, cogiendo-devolviendo y esto es continuo» (De la Torre y Sandoval 2004, 34). Dentro de este enfoque se planteó una obligación moral para quien recibe algo, ya que la devolución se debe a que las cosas donadas tienen una energía espiritual interna que debe circular, que debe ser devuelta al donante; y no solo de cosas sino de acciones o actividades específicas. De esta manera, las relaciones de reciprocidad comprometen al ser humano en su totalidad (Mauss [1979] en López 2014, 116). Se refiere al establecimiento de voluntades y, sobre esta base, se instauran las relaciones básicas sociales comunitarias (Macas 2010; López 2014). Es una forma de reconocimiento del otro donde se producen y reproducen valores.

La reciprocidad en el mundo andino no se limita a obligaciones e intereses por haber recibido, sino a una voluntad propia del ser con el resto de la comunidad, con la familia, con un determinado sujeto y consigo mismo. Por otro lado, también se discute del intercambio, expresado como un mecanismo de reciprocidad siempre y cuando sea justo y equitativo. Asimismo, en la práctica conviven la reciprocidad y el intercambio y no es característica exclusiva del mundo andino.

En este sentido, en la reciprocidad saltan códigos y valores morales en las distintas prácticas. Constituye una relación de sujetos que contraen una especie de contrato entre dos partes (De la Torre y Sandoval 2004, 23). Por ejemplo, en la comuna se pudo evidenciar que existían prácticas comunitarias dentro de esta lógica, conocido como el *malichik*,⁷⁰ que se generaba cuando un determinado miembro de una comunidad iba a contraer matrimonio-*sawari*, en donde la familia involucrada, en este caso de la novia, redistribuía y compartía los alimentos que fueron obsequiados por la familia del futuro novio. Esta redistribución generaba en la familia receptora (invitada) un compromiso, una obligación y una deuda a futuro, deuda que sería cancelada con la asistencia y además con el apoyo. En kichwa se dice *maquimañachi*, *yanaparina*, sea esta económica o material para la celebración.

70 La redistribución de alimentos entre los miembros de la familia y la comuna.

Con relación a esta práctica, en la comuna Santa Bárbara se evidenció que se iba sintiendo en menor intensidad en las familias comunitarias. Por ejemplo, en el tema de la producción agrícola, los informantes manifestaban que el acto de reciprocidad durante la siembra y cosecha es de menor fuerza, debido a varias circunstancias: a) la necesidad de generación de recursos económicos hace que una persona salga de la comunidad para buscar fuentes de empleo para subsistir; b) existe amplia parcelación de las tierras comunitarias; las familias se han convertido en propietarios de las tierras que estaban concentradas en pocas manos, lo que hace que la producción no sea en grandes cantidades para la familia, y c) por motivo de estudios, trabajo y dedicación a otras actividades particulares, los jóvenes se despreocupan del cuidado y producción de la tierra.

Kullki ashtawan minishtiripik shina yarin chay mana yanapan, kullkita minishtin, llankankapak rin, illan tukurin.⁷¹

Para sembrar, ¿no cierto?, encargabas a la gente de la comuna y cuando te tocaba a ti íbamos también [...] pero yo he visto que ahora no. Se ha perdido bastante, entonces, cada quien hace en el tema agrícola. Esta es una práctica que sí se ha disminuido bastante, pero sí persiste aún, así. Quienes aquí mantienen el tema de agricultura familiar y campesina son las mujeres, porque la mayoría de los hombres han salido a la ciudad, ya sea por trabajar y la mayoría de los jóvenes también. Yo creo que otra de las cuestiones que nosotros también nos vamos olvidando es cuando [...] ya estudiamos un poco más y trabajamos en oficina sí nos olvidamos de nuestra tierra. (Arotingo 2014, entrevista personal)

Estas prácticas de intercambio, dones, deudas (espirituales) y favores eran factores que permitían vivir en equilibrio entre comuneros, por tanto, influía en el encuentro de la armonía con la madre naturaleza. Los actos de reciprocidad eran la correspondencia mutua entre las partes; podían manifestarse en cualquier momento del diario vivir. La reciprocidad, como se vio, no solo estaba en el ámbito social, sino también se evidenciaban manifestaciones en el campo comercial, en lo económico. Como indicaba una informante, «ahora la UNORCAC organiza ferias, ahí vamos con nuestros productos, con lo que tenemos

71 Parece que la necesidad de dinero hace que se disminuya esta práctica. Necesitan dinero, por tanto, salen a trabajar.

hacemos trueque»⁷² (Morán C. 2014, entrevista personal); por lo expresado, se concluyó que se estaba fortaleciendo y retomando con fuerza este intercambio a nivel de las comunidades, desde la gestión de esta organización de segundo grado.⁷³

La reciprocidad planteaba «la restitución de los lazos sociales, de crear y recrear los valores humanos fundamentales a partir de la reciprocidad entre las personas y con la naturaleza, con miras a encontrar las posibilidades de un proyecto de transformación social, a partir de estas y otras diversas manifestaciones» (López 2014, 117). Existía una evidente preocupación debido a que las prácticas de reciprocidad se habían tornado invisibles dentro del modelo de economía mercantil y utilitaria.

CONSENSO COMUNITARIO

La comuna es un espacio de organización y administración y además tiene una connotación política de origen milenario. Este es un espacio en donde los derechos colectivos se materializan; constituye una práctica y búsqueda del bien común, que sale del esquema individualista planteado por el pensamiento occidental. En este espacio, las decisiones se toman de manera horizontal; no se habla de jerarquías en la toma de decisiones. La comuna como organización política demanda de una participación colectiva, se fundamenta en unos principios y guías de acción que orientan la toma de decisión mediante el consenso comunitario.

La participación activa, tanto de los comuneros como del Cabildo y los representantes de las diversas comisiones, demostraban una actitud positiva y de compromiso frente a los distintos espacios de acción, así como constituía una garantía de la convivencia comunitaria y viabilidad de bien común en este espacio. Los miembros de la comunidad participaban en las distintas etapas de la vida comunitaria, en el diagnóstico de un problema y la identificación de la intervención. Eran parte activa indispensable para la organización y la realización de actividades, para el seguimiento, control y evaluación de los resultados y cumplimiento de decisiones tomadas.

72 El trueque es un sistema de intercambio comercial establecido desde el incario.

73 La UNORCAC, antes de la siembra de septiembre, organiza la feria de semillas denominada «Muyu Raymi», encuentro en el que participan las comunidades indígenas en el intercambio y/o venta de semillas de maíz, fréjol, morocho, canguil, papas, entre otros productos.

En suma, la participación activa de los comuneros (mujeres, hombres, niños, niñas, adultos) llevaba al consenso comunitario durante una asamblea convocada, o en algún encuentro y acción específica. Previamente, mediante la deliberación y consulta, los temas eran tratados para llegar a la toma de decisiones que eran de carácter colectivo, conjunto y de mutuo acuerdo. En estos encuentros no existía la figura de perdedores o ganadores; se buscaba que las decisiones tomadas generaran un ambiente de armonía y equilibrio al interior de la comuna.

Llegar a este consenso representaba varias horas de diálogo y deliberación. Las decisiones tomadas no obedecían a disposiciones del Cabildo, sino a aquellas que habían sido consensuadas por su máxima autoridad, la Asamblea General. Existían ocasiones en que se incorporaban procedimientos o mecanismos del sistema occidental, como el proceso de votación en la elección de la directiva, pero este hecho únicamente lo que buscaba era que se llegue al consenso comunitario. En este proceso, lo que se evidenció fue la consolidación de ese poder político propio tanto del Cabildo como de la Asamblea; muchas veces se constituyó en espacios donde afloraban o consolidaban liderazgos y legitimidades.

LA COMPLEMENTARIEDAD-YANANTI

Es una forma particular de entender la realidad, la presencia de un polo opuesto en la sabiduría indígena. Esto implica necesariamente la presencia de otro sujeto, la relación de dos sujetos es complementaria y no contradictoria (*kari-warmi*; *chiri-kunu*; *tuta-puncha*, *inti-killla*)⁷⁴ (Uinpi 2004, 166); aunque en su contenido conceptual son contrarios, su relación esencial conforma la unidad, por tanto, se complementan.

En los mitos fundacionales del pueblo kichwa, es importante notar la presencia de la pareja, mujer-hombre, en las personas, en las montañas, en los objetos. La presencia de la dualidad está presente en todo momento [...], por ejemplo, en el mito de los amores del Tayta Imbabura y la Mama Cotacachi⁷⁵ [...] similar situación se da en el caso de los sembríos; siempre

74 Hombre-mujer; caliente-frío; día-noche; Sol-Luna.

75 Kowii (2009, 164) afirma que en el mundo kichwa andino existen expresiones espirituales que condensan procesos, sentidos de la visión del mundo, y que han permitido mantener su filosofía así: *allpa mama*: *allpa*-tierra, *mama*-madre, madre tierra; *pacha mama*: *pacha*-tiempo, *mama*-madre, madre del universo; *yaku mama*: *yaku*-agua, *mama*-madre, madre agua; *inti tayta*: *inti*-Sol, *tayta*-padre, padre Sol.

será necesario garantizar la presencia de semillas hembras y varones, para lograr una buena producción, la dualidad en el mundo andino está presente en la cotidianidad y en los rituales que se realizan para la sanación. (Kowii 2009, 161)

Según Ariruma Kowii (2009, 166), «se sintetizan en la importancia del trabajo como eje fundamental para garantizar el bienestar individual, familiar y colectivo», con esto se busca un equilibrio ya sea en las acciones o emocional dentro del ámbito colectivo que permite construir una vida armónica, creativa y plena.

Por tanto, nos encontramos en la búsqueda de complementarnos los unos con otros. En esta relación de complementariedad, nadie tiene que sobresalir; el hombre no puede estar sobre la mujer ni sobre la naturaleza. Esta es la parte necesaria y esencial de la vida. Es importante en toda práctica o acción garantizar la inclusión de sus opuestos y complementarios, «la recreación de esas dos energías y su equilibrio es necesaria para vivir bien» (Morales 2014, entrevista personal).

Si profundizamos los procesos históricos, culturales y de vida en general de las comunidades, se puede comprender la gran complejidad que estas encierran y también se puede evidenciar la gran complejidad que han instaurado los procesos de colonización, modernización, industrialización y, posteriormente, la globalización. Es decir, *la colonialidad del poder* en nuestros territorios, que ha generado violencia, discriminación, pobreza, exclusión, racismo, aspectos que ha limitado el desarrollo personal, familiar, comunitario, espiritual, social de los pueblos indígenas y, en especial, de las mujeres, porque desde la visión comunitaria también es necesario cuestionar la vigencia cotidiana del discurso de la armonía y complementariedad al interior de la comunidad, cuando esas prácticas y concepciones han sido invisibilizadas con acciones de violencia como el ejercicio de poder y control sobre la autonomía de las mujeres-*warmis*.

Como afirma De la Torre (2010, 9), definitivamente las bases coloniales y patriarcales sirvieron de base y están fundadas en las naciones andinas y en cuyos contextos

De esta forma, las expresiones *mama* y *tayta* fijan una forma de pensamiento, una visión del mundo distinta a la visión occidental que genera una relación de respeto y parentesco.

ser mujer, y aún más ser mujer e indígena, y a ello sumada la categoría de clase, el ser pobre fue considerado como un castigo. En ese escenario la mujer indígena no tenía ninguna arista de salida porque su doble, triple marginación, exclusión y condena a estar confinada a estos espacios no le daban ninguna otra alternativa por donde pudiera evadir ese mal trato ejercido sobre su persona en general y que tenía consecuencias en su psiquis, su cuerpo, su espíritu, su ser social y humano.

Con toda esta carga de atropellos, hemos buscado el camino para hilvanar los sueños y romper esos espacios y límites colocados por la sociedad, la familia, las costumbres y la tradición, que han invisibilizado a la mujer y, aún más, a la *warmi* indígena. Pero llegó el momento de que nuestras voces se escuchen y tomemos decisiones que dejen huellas en este transitar. Es necesario seguir en el fortalecimiento de esa lucha social para que nuestros derechos se respeten y seamos sujetos activos en todo ámbito.

En este contexto, en la comuna Santa Bárbara la construcción de la complementariedad transitaba desde los espacios, actitudes y prácticas que las *warmis* habían forjado a lo largo de los años, en donde cada acto que realizaban representaba el camino hacia la transformación y construcción de relaciones más equitativas para todos.

Desde una mirada participativa, en la comuna en los últimos años se ha evidenciado un fortalecimiento de la participación de las *warmis*.⁷⁶ Por ejemplo, la participación de las mujeres dentro de la directiva del Cabildo al ocupar dignidades de presidenta, vicepresidenta, tesorera y secretaria, y su presencia en las distintas comisiones dentro de la comunidad, al aportar y apoyar en todo sentido.⁷⁷

76 En 1996, el VI Congreso de la UNORCAC, por primera vez, dentro de las comisiones especiales, creó la comisión de la Mujer y Salud, presidida por Magdalena Fueres (principal) y Luz María Lanchimba (alterna). A partir de este año se consolidó el Comité Central de Mujeres UNORCAC, como una organización de segundo grado de mujeres indígenas, dentro del territorio andino del cantón Cotacachi (Morán y Flores 2013). A partir de ese entonces, en las comunidades indígenas dentro de la directiva se incorpora el tema de la mujer y se nombran representantes.

77 La primera mujer en ocupar la presidencia de la comuna fue Luz María Alta, en 1992; en años posteriores, esta dignidad fue ejercida por Carmen Muenala, 2002; Digna Arotingo, 2009, y Martha Arotingo, 2014.

Sin embargo, para las *warmis* de la comuna aún queda un largo camino que recorrer en este ámbito de participación; se observan actos que desfavorecen a las mujeres en su ejercicio de participación como, por ejemplo, la evidente resistencia por parte de los hombres a las decisiones o acciones tomadas por mujeres ante una determinada situación. En este tipo de actos, se mostraba cómo la complementariedad podía quebrantarse dentro del ámbito comunitario.

Desde una mirada económica, un grupo de mujeres de Santa Bárbara se involucró en proyectos de turismo comunitario. Era incuestionable el protagonismo que tenían, cuya participación en el proceso de producción turística resultaba, en cierta medida, beneficiosa para el empoderamiento de las trabajadoras, ya que fomentaba que las mujeres actúen por sí mismas, para sí mismas, y demanden de mayor participación en ámbitos laborales; también se observaba que la comunidad en su conjunto se beneficiaba de esta actividad.

En el caso de la comunidad de Santa Bárbara, la participación de las mujeres en el turismo comunitario ha sido relevante y decisiva; existen logros en cuanto a su capacidad de obtener ingresos, autonomía y participación aunque, como mencioné, todavía existen obstáculos con respecto a dimensiones estructurales de la desigualdad de género.

LA MINKA

Hablar de *minka* es recordar el pasado de los pueblos indígenas. La *minka* como un trabajo comunal aparece incluso antes de la presencia de los incas en tierras ecuatorianas, es decir, es un sistema de trabajo preincásico, como afirma Darío Guevara (citado en Ramírez 1980, 93) «las mingas ecuatorianas no heredaron de los incas el cooperativismo de familias, de ayllus, de tribus y del Estado, porque los pueblos que llegaron a integrar la gran confederación del Reino de Quito, ya ejercitaron esos estadios de trabajo comunal». En fin, su institucionalidad y el sistema se fortalecen con la llegada de los incas.

La *minka* es «la principal institución de reciprocidad indígena y se constituye como una de las bases fundamentales de la organización social andina» (De la Torre y Sandoval 2004, 31). Consiste en un trabajo comunitario, mancomunado, solidario, colectivo que se refleja en el involucramiento directo de la fuerza laboral de los miembros en donde participan jóvenes, hombres, mujeres y adultos, para realizar una

actividad determinada con anticipación. También comprende la sumatoria de esfuerzos intelectuales o acciones de convivencia, por ejemplo, a través de la *minka* se construyeron los estatutos comunitarios.

La *minka* ha fortalecido los vínculos de trabajo entre la UNOR-CAC, el GAD cantonal, organismos nacionales e internacionales y los miembros de la comunidad de estudio; a través de la *minka* de pensamientos, se construyeron distintos ejes de acción en los territorios. De la misma forma, mediante este trabajo comunitario se efectuaban actividades sociales.

La *minka* ha involucrado de forma directa a los hombres y mujeres de la comunidad como sujetos activos; fortalece el tejido social y reconstruye los principios de reciprocidad, amistad, participación y el compromiso colectivo. Es un encuentro comunitario donde se conjugan trabajo, celebración y, en muchos casos, esperanza. Los *mingueros* no reciben retribuciones económicas; su apoyo y trabajo es agradecido moralmente y por el reconocimiento de la comunidad.

Nivel de participación: el estatuto establece en el art. 8, lit. h) la obligatoriedad de participación de las comuneras y los comuneros e indica: «Asistir puntualmente a las mingas todos los jefes de familia, o su representante, y los jóvenes a partir de los 16 años de cuyos nombres consten en el registro comunal».⁷⁸ En este contexto, en la comuna existía una preocupación por parte del Cabildo debido al bajo nivel de participación de los jóvenes.

Ashata llakilla kanakunchik joven kunaka casi indidimantaka mana kasurinchik, puntakunaka alliguta rimarishpaka respeterishpaka ashta tukuylla minkakunaman llukshinkarkanchik, ucha, jatun, wawa kashpak, payakashpak tukuykuna llukshina kanakapashka.⁷⁹ (Guandinango 2016, entrevista personal)

En virtud de lo investigado, se determinaron varias razones acerca de la reducida participación de los jóvenes: a) tenían intereses particulares

78 El último registro comunitario fue actualizado en 2015; sin embargo, cabe recalcar que este registro puede tener un margen de error debido a que los comuneros no han cumplido con la obligatoriedad de registrarse o existe información incompleta en algunos casos.

79 Estamos preocupados. En la actualidad, los jóvenes que son más preparados ya no hacen caso, antes la convocatoria a la *minka* era más amplia, adultos, jóvenes, adultos mayores todos solíamos salir.

(por estudios universitarios o por trabajo, muchos de ellos salían de la comuna); b) si en un determinado domicilio convivían varias familias y un miembro asistía a la *minka* comunitaria, había la creencia de que ya se encontraba representado, por tanto no asistía a la *minka*, y c) en ocasiones, se creía que la *minka* convocada no afectaba a sus intereses particulares, y esto ocurría muchas veces entre los jefes de familia (por ejemplo, la limpieza de un camino vecinal, si este no poseía tierras por el sector y no le afectaba, optaba por no asistir).

En el caso de los adultos mayores, su participación se encierra a un acto voluntario, pues en la comuna no estaban obligados a asistir. Como afirmaba Mariano Alta (2014, entrevista personal), un comunero de 80 años de edad, «ñukakari mayta mana risha minkakunamankari, usha na usha chaypi kashkani, chaykari valichin na valichin, malpi kidashayari». ⁸⁰ Además de una cuestión de voluntariedad, se apreciaba un sentido de prestigio ante la comunidad, por tanto, no dejaba de participar.

Paykuna derechota charin ña 65 añoskama, ñukanchikka ñana convocatoriakunatak paygukunamanka kun kanchichuk paygukunapak voluntad, paygukunapak ushaygupik paygukunapak munaygupik [...] paygukunataka sakipashkanchikllami paykunapak voluntadgupi minka kunapipash tantanakunchun pero shinapash mayor mamakunaka, mayor taytakunaka takurikpik purinakunchik imashpatak na sinchi yankishik kay llankaykunawa nishpa [...]. ⁸¹ (Guandinango 2016, entrevista personal)

A pesar de estas dificultades de participación, los comuneros creían que participar en la *minka* significaba contribuir en el mantenimiento de esa construcción social mediante el trabajo comunitario, pues había sido la base fundamental para la obtención de bienes comunitarios, recursos y elementos básicos de convivencia.

En estos momentos ya he visto un poco más de participación [...] cuando la gente ve que es de interés común, de necesidad común, ahí están. Yo creo que la mayoría participa y los que no participan digamos son las personas

80 Cómo no voy a participar en las *minkas*, pueda o no pueda he estado, ahí si no sé si valoran mi trabajo, no puedo quedar mal.

81 Ellos tienen derecho hasta los 65 años de edad. Nosotros ya no entregamos convocatorias a los mayores, pues es su voluntad, es su deseo de participación. Hemos dejado a su decisión, pero aun así los adultos mayores hombres y mujeres participamos pensando ¿cómo no fortalecer con mi trabajo a la comuna?

que no se sienten representados tal vez o que siempre han tenido esa costumbre de no participar. (Arotingo 2014, entrevista personal)

La *minka* es esa unión solidaria que se mantiene en la comuna, solo mediante *minka* hemos logrado servicios, y seguiremos trabajando en *minka* para lograr grandes cosas para la comuna. (Alta L. 2015, entrevista personal)

En la comuna Santa Bárbara, si un miembro no asistía o no asiste a una *minka*, debe cancelar una multa de USD 20,00. Se calculó este valor promedio tomando como referencia un salario que obtendría un comunero en un día de trabajo en otra actividad. La recaudación de este rubro pasa a formar parte del presupuesto comunitario, que generalmente se destina para la compra de materiales.

Al interior de la comuna, la *minka* se desarrollaba a nivel familiar o comunitario; hombres y mujeres participaban directamente en el trabajo con mano de obra o con el aporte de alimentos (cocidos) para los *mingueros*. Esta ha sido una de las prácticas comunitarias que más trascendencia ha tenido en la comuna.

Los comuneros, a través de la conservación de esta práctica comunitaria, con sus particularidades, sentían que habían construido su base comunitaria y, como mecanismo de trabajo colectivo, consideraban que habían logrado el fortalecimiento de la lucha por el acceso a tierras, y el abastecimiento de agua de consumo para la comunidad.

Lo que se ve a través de la *minka* es que nosotros practicamos otras formas de vida, otras formas de hacer comunidad y otras formas de hacer el *alli kawsay* [...] hemos logrado mediante la *minka* tener agua y tierra para la comuna, más que todo para nuestros hijos. (Arotingo 2014, entrevista personal)

Minka kashakawan kay llaktataka sinchiyachishpak shamushkanchi casi 16 años yaripan allpakuna ñukanchik makima tikrachun, shina kay tandanakushpak, sinchiyashpak purinakushkanchi.⁸² (Guandinango 2016, entrevista personal)

En general, la apreciación de los entrevistados fue que, mediante la *minka*, la comuna y sus integrantes han logrado fortalecer la vivencia comunitaria. La *minka*, como un sistema de trabajo comunitario, ha recreado ese sentido de reciprocidad entre los comuneros. La construcción de ese tejido social ha sido posible con la participación y acción

82 A través de la *minka* hemos fortalecido a la comunidad, venimos organizándonos por casi 16 años para lograr que las tierras regresen a nuestras manos.

de todos los integrantes de la comuna. En resumen, «la *minka* no es solamente una actividad, es una institución social que aglutina lo organizativo, lo cultural, lo religioso y lo político» (De la Torre y Sandoval 2004, 31) de esta comuna. Mientras el sentido de comunidad, de reciprocidad, colectividad se mantenga entre los miembros de Santa Bárbara, la *minka* seguirá siendo esa tradición milenaria de construcción de un lazo social, «como un ritual y ceremonial de convocatoria y cohesión de los pueblos» (De la Torre y Sandoval 2004, 31).

Finalmente, como resultado de todo este capítulo analizado, se presentaron algunas consideraciones: las prácticas que aportaban a la construcción del *sumak kawsay* y *alli kawsay*-vivir bien en la comuna, irrumpían en varias características. Lo que se evidenció en esta comunidad indígena fue que en la última década han experimentado cambios y sucesos trascendentales desde diferentes miradas.

Desde el punto de vista económico y participativo, el *alli kawsay* estaba íntimamente enlazado con el acceso a la tierra, al agua y el ejercicio de sus prácticas comunitarias. Sus estrategias de subsistencia y de resistencia han girado en torno a estas dos temáticas. Los comuneros no quieren perder sus prácticas tradicionales, a pesar de que se vuelve más difícil, pues las condiciones, por ejemplo, del clima, el calentamiento global, han degradado tradiciones y saberes. Ha sido importante para la comuna una determinada forma de gestión comunal de los recursos; a través de la recuperación de tierras por parte de los miembros, se ha fortalecido el sistema de cohesión comunal y el sistema de convivencia comunitaria.

Con relación al trabajo colectivo, las familias, mediante *minkas*, realizaban un trabajo conjunto, ya sea para la conservación y mantenimiento de las propiedades (tierras a las que han accedido en los últimos años) o, a su vez, para la preparación de la tierra para la siembra y cosecha de los productos. Se observó en esta comuna fuertes procesos de minifundización, sobre todo en las propiedades menores a tres hectáreas y, más adelante, el sistema tradicional de repartición de herencias redujo la tenencia de la tierra en las familias.

En el ámbito organizativo, las familias indígenas y la iniciativa de las familias en torno a las diversas acciones ejecutadas para la compra de los terrenos, han marcado un importante trabajo colectivo al interior de la comunidad y, por ende, ha reforzado la vigencia de las prácticas

comunitarias. Lo que se evidenció es que cada vez los dueños que controlaban grandes propiedades, manejaban menor cantidad de tierra. Por su parte, es evidente que en el futuro se produzca una disminución en el tamaño de la propiedad; Santa Bárbara, a diferencia de otras comunidades, no está rodeada de grandes haciendas, es una comunidad pequeña.

En esta etapa ha sido decisiva la práctica del consenso en asamblea comunitaria, debido a que existe una posición firme al interior de la comuna y entre los miembros de no permitir que las personas naturales y jurídicas externas de la comuna, sin relación de parentesco con los miembros, hagan uso y accedan a la tierra, agua, semillas, plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro del territorio y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora, sin previa autorización de la Asamblea General. Con estos procesos de negociación y mediante la *minka* de pensamientos, de trabajo arduo, y de organización, la comuna Santa Bárbara hasta la fecha ha recuperado aproximadamente 15 000 hectáreas de terrenos.⁸³

El papel de la mujer que permanece dentro de la comunidad ha sido clave, pues varias mujeres se han vinculado a diversas actividades económicas. A esto se suma la crianza de animales menores y también se combina con otras actividades como el turismo, la elaboración de artesanías o el bordado de blusas que les posibilita conseguir ingresos económicos. Esta versatilidad les ha permitido lograr importantes avances.

De este modo, las mujeres han construido garantías para su autonomía económica. La evaluación que hacen de esto rescata que ha contribuido también a la lucha contra la violencia a las mujeres. Es así que el análisis de las estrategias económicas de las mujeres permite ver que sus procesos organizativos han respondido tanto a necesidades básicas, como la alimentación, cuanto a estrategias políticas de afirmación cultural y de equidad de género. (Morán y Flores 2013, 22)

83 Ha sido fundamental la organización de los comuneros para la compra de tierras, pues en muchos casos las familias de esta comunidad han tenido que endeudarse con la Cooperativa Santa Anita Ltda. Los ingresos de la mayoría de los pobladores de Santa Bárbara no vienen de la producción agrícola, sino de diversas fuentes de empleo, lo que ha permitido que las familias paguen las deudas adquiridas por años, sin restar importancia a la producción agrícola que suma a las economías de las familias.

Otro de los temas que preocupaba a la comunidad, y en su sentir esto afectaba la construcción del *alli kawsay*, devino en la lucha por el acceso al agua de consumo por parte de sus miembros, pues es una necesidad básica, y «un derecho humano [...] fundamental e irrenunciable. El agua constituye patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida».⁸⁴ No tener agua afecta enormemente la salud y la vida de sus familias y de la comuna en general. Por esto, las familias han participado, organizada y activamente en la solución de este problema.

Desde 2008, esta comuna mantiene un conflicto legal con la comunidad Eloy Alfaro-Turuco por el acceso al agua. Los comuneros de Santa Bárbara creían que se había coartado el libre ejercicio de sus derechos y, por ende, del *alli kawsay* debido a la existencia de este proceso legal. Consideraban que una administración propia del agua por parte de la comuna ayudaría a la gestión eficiente del recurso. Por su parte, el Estado, en el caso del agua, debe regular el uso y aprovechamiento en condiciones de igualdad. El agua no solo es un derecho, es un elemento vital para el buen vivir del que nadie puede ser privado de su uso, tanto más que se trata de un derecho colectivo.

Por otra parte, los resultados revelaron que las prácticas comunitarias y los aportes occidentales se van incorporando en el diario vivir de esta población estudiada, y ejerce una influencia determinada en las elecciones, actuaciones e incluso en los sentimientos.

Los esfuerzos de los comuneros están encaminados a la defensa en todo momento de la identidad cultural, la lengua, tradiciones y costumbres, conocimientos, indumentaria y, en suma, todo el contenido de la cosmovisión indígena, pues en el diario vivir se reconstruyen y fortalecen estos conocimientos, y se niega a desaparecer en el sistema vigente.

CONCLUSIONES

El *sumak kawsay* no solo es un aporte de los pueblos indígenas, sino también se nutre de las demandas, exigencias y luchas de otros movimientos de izquierda que, en los últimos años, a raíz de la crisis ambiental y financiera, tuvieron la necesidad de buscar un vivir diferente. Por tanto, el *sumak kawsay* es un concepto que se encuentra en discusión, construcción y busca aportes desde otros sectores; hasta la fecha de la investigación se encontraron varios artículos académicos y se generarán nuevas ideas para fortalecer estas alternativas.

La crisis en la humanidad siempre ha sido una constante, con mayor o menor intensidad en un determinado período. La manera como se ha organizado la economía, la sociedad y el Estado, en la modernidad, por ejemplo, ha ocasionado grandes desigualdades sociales, con los consabidos problemas de hambre, desempleo y pobreza en la mayor parte del mundo y la acumulación de riqueza en pocas manos.

Analizando en un contexto general el recorrido de las teorías del desarrollo, en este trabajo se pudo definir que estas se han diseñado para moldear los patrones de producción y de consumo a nivel mundial, pues los países, a través de sus políticas públicas, han incorporado un conjunto de medidas que les permiten buscar ese anhelado desarrollo, bienestar y crecimiento económico. Dicho de otra manera, los patrones de producción y de consumo están ocasionando profundos daños a los ecosistemas y problemas en la ecología mundial, tales como el cambio climático, la deforestación, el agotamiento de los recursos naturales y

la explotación de los ecosistemas; son evidentes las acciones en contra de la naturaleza.

En el debate teórico presentado y tras el análisis de las distintas propuestas de los autores, se puede concluir que los modelos de desarrollo no han sido sustentables, sino que han generado crisis. Las distintas teorías sobre las cuales se trata de interpretar la realidad no permiten explicar los cruciales problemas que atraviesa el mundo. Hay, por lo tanto, una crisis de pensamiento. En ese contexto de crisis, emergen alternativas al desarrollo como, por ejemplo, el *sumak kawsay* en Ecuador.

El *sumak kawsay* como alternativa al desarrollo vendría a constituirse como una comprensión distinta del mundo, en donde priman las experiencias históricas de vida de los pueblos indígenas, convertidas en propuestas y que pueden transformarse en una opción de vida para la comunidad humana frente al modelo y el sistema en crisis. Entonces, el *sumak kawsay* se inscribe en un proceso de organización social; es una práctica transversal, holística, integral, horizontal en la vida comunitaria y todo lo que gira en su torno.

Existe una barrera bastante grande entre el discurso y la realidad; los fundamentos del buen vivir que se plantearon en los PNBV mostraban una intención de romper con los modelos dominantes de desarrollo, aquellos que provienen de países del Norte, de Occidente que establecen un determinado patrón de industrialización, urbanización, vida y consumo; pero, a la vez que existía esa voluntad de romper, una acción política realista de reconocer la fortaleza que tenía esa inercia cultural, que implicaba una visión de una civilización urbana, industrial, moderna, que reúna determinados valores sobre el bienestar, basados en el consumismo, en el egoísmo, en el individualismo y que en algunos momentos prevalece en un determinado discurso.

En Ecuador, sin embargo, existe una brecha importante para que lo teórico sea viabilizado a través de políticas públicas, y en la actualidad existen diversas reacciones, posiciones y críticas en distintos espacios sobre la visión del *sumak kawsay*. Por ejemplo, en el espacio comunitario la comprensión de *pachamama*, *allpamama* era distinta en contraste con los planteamientos de los planes de desarrollo. La concepción de la *pachamama* dentro de la comprensión indígena estaba alineada a dos aspectos: como un valor espiritual que prevalecía a la comprensión de generador de valor económico, y la *pachamama* como un mecanismo

que garantizaba la vida a través de la relación armónica y de equilibrio que promuevan las personas. Dentro de este enfoque de alternativa al desarrollo, la comprensión de los derechos de la naturaleza no puede desvincularse de la lógica del *sumak kawsay*. Para garantizar este derecho era necesario que se reconociera al ser humano como parte de la naturaleza, un elemento más, y reconocer que son las experiencias y prácticas comunitarias de los pueblos indígenas, las que permiten prevalecer esa complementariedad con la naturaleza.

Los PNBV recogieron la mirada teórica del denominado socialismo del buen vivir, pues la incorporación de autoridades nacionales a la dirección de la planificación nacional del país y quienes fueron los promotores de estas construcciones teóricas, influenciaron para que se vaya moldeando según esta mirada.

La construcción del Estado plurinacional e intercultural se consideró como un reto del socialismo del buen vivir, pues las políticas públicas de corto, mediano o largo plazo no caminaban en esta orientación. Era necesaria la intensificación de acciones favorables que reivindicquen este reconocimiento, y en esto la sociedad, el Estado e incluso los pueblos indígenas cumplían un papel trascendental.

El buen vivir planteado en los planes de desarrollo debía complementarse con la visión de *alli kawsay*-vivir bien planteado por los miembros de la zona de estudio, pues al ser un enfoque que nacía desde una orientación local, familiar y comunitaria, incorporaba aportes desde la realidad de los territorios, y es en esa base donde se iniciaba todo sentido de planificación.

En lo relacionado con la conceptualización de los términos *alli kawsay* y *sumak kawsay*, no existe ninguna contradicción, pues lo uno es base para lograr lo otro; por tanto, el *alli kawsay* deviene en una expresión y construcción desde el entorno familiar, hasta llegar al contexto comunitario. En cambio, el *sumak kawsay* trasciende esa construcción, así correspondería a algo más integral.

El *alli kawsay* se presentó como ese conjunto de prácticas que fortalecen el sentido de vivencia comunitaria; lograr el equilibrio de la vida mediante las buenas relaciones, sean estas con los miembros o con todo el conglomerado comunitario, aportaba al ideal de vida plena, y al sumarse el encuentro del equilibrio con la *allpamama*, *pachamama*, se estaba trazando un horizonte para la búsqueda del *sumak kawsay* en la

comunidad. Claro, sin dejar de lado la consideración de que los pueblos indígenas han comulgado con el desarrollo que muchas veces se inserta en las comunidades mediante programas y proyectos.

En el debate teórico planteado, el *sumak kawsay* y el *alli kawsay* se mostraban como conceptos contradictorios; luego de analizar desde la realidad de este territorio se pudo concluir que dicha afirmación es errónea, debido a que ambos conceptos se interrelacionan. El *alli kawsay* es la construcción filosófica, y práctica que llevará a alcanzar la dimensión más integral que es el *sumak kawsay*, pues la premura en encontrar las traducciones entre el español y el kichwa hizo que se reste contenido a estos términos.

Entre los integrantes del Cabildo y los jóvenes de la comunidad se pudo intuir que, por su interrelación en espacios gubernamentales locales, nacionales y su conexión constante con la coyuntura externa a la comunidad, aceptaban o acogían el uso del término *sumak kawsay* y se volvió costumbre en su discurso; en ese sentido, también se fue modelando la idea de *sumak kawsay*.

La evidencia de las prácticas comunitarias que se analizaron en este trabajo, rompió el discurso de *concepción utópica* del *sumak kawsay*, debido a que era visible en su organización, en su estructura, en sus acciones; prácticas que fortalecían el sentido de comunidad, por su puesto, modelado muchas veces por fuerzas exteriores. Sin embargo, fue necesario reconocer que la forma de organización había permitido una resistencia a lo largo de décadas y además que, a través de ese proceso organizativo, se lograron acciones económicas, políticas, culturales en determinados espacios para las poblaciones indígenas.

Dentro de la mirada de género, se concluyó que las mujeres cumplen roles trascendentales en la conservación y vigencia de las prácticas comunitarias, pues en los últimos años, al interior de la comuna Santa Bárbara, las mujeres habían sido sujetos activos y decisivos, ya sea en la generación de recursos económicos para sus familias, en el ámbito de la participación comunitaria o en el tema de la seguridad alimentaria, porque en sus manos se encargaba este tema; pero el problema del acceso a los alimentos se agravaría con el tiempo debido a la disminución de la fertilidad de los suelos y falta de agua para riego. La mayoría de las familias tenía propiedades reducidas menores a una hectárea, es decir, se evidenció un minifundio en la zona de estudio, acompañado de la

erosión de los suelos, y cada vez se iba disminuyendo la disponibilidad de tierra y agua. Incluso al ser una comuna pequeña en extensión, no poseía a su alrededor grandes extensiones de tierra.

Las prácticas comunitarias aportaban a la construcción filosófica y práctica del *sumak kawsay* en Ecuador. Analizar las acciones que se desarrollaban en un determinado territorio, me permitió concluir que en las comunidades indígenas la interpretación del *sumak kawsay* devino de los distintos modos de vida a su interior; es decir, se relacionaba con las actividades que realizaban las familias a diario, sea de manera individual o comunitaria.

Las prácticas como la *minka*, el consenso comunitario, la reciprocidad y la complementariedad, evidenciados al interior de la comuna Santa Bárbara, aportaban a los distintos debates teóricos planteados sobre la construcción del *sumak kawsay*, pues eran prácticas históricas que se han ido moldeando de acuerdo con la realidad y necesidad de este territorio; por tanto, seguirán sumando a la edificación teórica analizada desde diversos ámbitos.

Mientras exista el sentido de comunidad, las prácticas que se reconstruyan a lo largo de los años seguirán fortaleciéndose. El ejercicio y reconocimiento de los derechos colectivos permitirán que se viabilicen y mantengan las prácticas y saberes culturales de los pueblos indígenas en determinado territorio. En cuanto a la construcción del Estado plurinacional e intercultural, desde las prácticas y la interpretación de la realidad de cada pueblo, se aporta para su edificación. Solo con el reconocimiento y acciones conjuntas entre Estado y sociedad civil se podrá encaminar hacia ese objetivo.

Ser sujetos activos en la reconstrucción y fortalecimiento de estas prácticas permitirá florecer los postulados teóricos sobre el *sumak kawsay*, generando conocimiento en el mundo. Con esto no se plantea desprendernos de la necesidad de describir, analizar, investigar, sino se invita a comprender que las prácticas comunitarias abarcan una gran variedad de aspectos que pueden estar enlazados con el tema del idioma, símbolos, gastronomía, arte, medicina ancestral, sistema de siembra, tradiciones culturales; en fin, una cosmovisión que debe ser comprendida y fortalecida en su totalidad.

REFERENCIAS

- Acosta, Alberto. 2010. *El buen vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: Friedrich Ebert Stiftung (FES)–Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS).
- . 2011. “Los derechos de la naturaleza: Una lectura sobre el derecho a la existencia”. En *La naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*, compilado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 317–67. Quito: Abya-Yala.
- . 2012. *El Buen Vivir*. Sumak Kawsay: *Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- . 2014. «El buen vivir en Ecuador: “¿Marketing político o proyecto en disputa? Un diálogo con Alberto Acosta». *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* 18 (48): 117-01.
- Ayala Mora, Enrique. 2011. *Interculturalidad camino para el Ecuador*. Quito: Ediciones la Tierra / Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN).
- Barsky, Osvaldo. 1988. *La reforma agraria ecuatoriana*. 2.^a ed. Quito: Corporación Editora Nacional (CEN) / FLACSO Ecuador.
- Borón, Atilio. 2010. “El socialismo del siglo XXI: Notas para su discusión». En *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay*, 109–32. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES). Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). 2010. *Construyendo el Estado plurinacional*. Quito: CODENPE.
- Comuna Santa Bárbara. 2013. Estatuto legalizado. *Estatuto legalizado*. 16 de diciembre. Cotacachi: Acuerdo Ministerial MAGAP n.º 184.
- Conaie. 2007. *Propuesta de la CONAIE ante la Asamblea Constituyente*. <http://www.iee.org.ec/publicaciones/INDIGENA/ConaieAsamblea.pdf>.
- Cortez, David. «La construcción social del “buen vivir” (*sumak kawsay*) en Ecuador. Genealogía del diseño y gestión política de la vida». *Aportes Andinos*, 28: 1–23.
- Dávalos, Pablo. 2008. «El *sumak kawsay* (buen vivir) y las censuras del desarrollo». *Boletín ICCI-ARY Rimay* 10 (110). <http://icci.nativeweb.org/boletin/110/davalos.html>.
- De la Torre, Luz María, y Carlos Sandoval. 2004. *La reciprocidad en el mundo andino: El caso del pueblo otavalo*. Quito: Abya-Yala / FES-ILDIS.
- . 2010. «¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?». *Mester*: 1–26. <http://escholarship.org/uc/item/9m93c0fs>.

- Dussel, Enrique. 2012. «Poder, Estado, autonomías, colonialidad y violencia». Video de YouTube a partir del I Encuentro del Buen Vivir, México. <https://www.youtube.com/watch?v=ieRwuIurppo>.
- EC. 2008. *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial 449, 20 de octubre.
- EC. 2010. *Código Orgánico de Organización Territorial Autonomía y Descentralización*. Registro Oficial, Suplemento 303.
- EC Ministerio de Educación. 2009. *Kichwa yachakukkunapa Shimiyuk Kamu*. Quito: Ministerio de Educación del Ecuador.
- EC Secretaría Nacional del Agua. 2009. *Extinción de Resolución*. Ibarra.
- EC SENPLADES. 2013. *Plan Nacional de Desarrollo / Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito: SENPLADES.
- . 2009. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Quito: SENPLADES.
- . 2014. SNI. <http://sni.gob.ec/proyecciones-y-estudios-demograficos>.
- Escobar, Arturo. 2012. *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- . 2005. «El “postdesarrollo” como concepto y práctica social». En *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, coordinado por Daniel Mato, 17-31. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- . 2007. *La invención del Tercer Mundo*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Esteva, Gustavo. 2010 «Desarrollo». <https://desarrolloxxi.files.wordpress.com/2010/05/desarrollogustavoesteva1.pdf>.
- . 2009. «Otro desarrollo, estudios críticos sobre el desarrollo». <http://www.otrodesarrollo.com/buenvivir/EstevaDesarrolloBuenaVida09.pdf>.
- Fernández, Ángel. 2013. «Suministro de agua segura a comunidades indígenas de Cotacachi-Ecuador». Proyecto fin de Máster. Universidad de Castilla La Mancha. <https://fundaciongeneraluclm.es/wp-content/uploads/2018/05/24-%C3%81NGEL-FERN%C3%81NDEZ.pdf>.
- GAD Cotacachi. 2011. *Plan de Desarrollo y de Ordenamiento Territorial del cantón Cotacachi*. Cotacachi.
- García, Santiago. 2014. «El lugar que ocupa el *sumak kawsay* en el debate teórico sobre desarrollo alternativo y alternativas a desarrollo capitalista». *Anales de la Universidad Central del Ecuador*: 56-76.
- Gudynas, Eduardo. 2011. «Los derechos de la naturaleza en serio: Respuestas y aportes filosóficos desde la ecología política». En *La naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*, compilado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 239-86. Quito: Abya-Yala.

- . 2014. «El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa». En *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, coordinado por Gian Carlo Delgado Ramos, 61-95. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gudynas, Eduardo, y Alberto Acosta. 2011. «La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa». *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (53): 71-83.
- . 2010. «El nuevo extractivismo progresista». *El Observador* 4 (8): 1-16.
- Harnecker, Martha. 2010. «El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI». En *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y sumak kawsay*. Quito: SENPLADES.
- Hidalgo, Antonio, Alejandro Guillén y Nancy Deleg. 2014. *Sumak kawsay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*. Huelva: Centro de Investigación en Migraciones (CIM) / Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS) / Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento Institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir (FIUCUHU).
- Houtart, François. 2012. «El concepto de *sumak kawsay* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad». *La Hora*. 1 de febrero.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Ana Patricia Cubillo-Guevara. 2016. *Transmodernidad y transdesarrollo*. Huelva: Ediciones Bonanza.
- Huanacuni, Fernando. 2010. «*Sumak Kawsay*, recuperar el sentido de la vida. Paradigma occidental y paradigma indígena originario». *Revista América Latina en Movimiento* 452: 17-22.
- INEC. 2010. INEC. 10 de febrero. www.inec.gob.ec.
- Kowii, Ariruma. 2009. «El *sumak kawsay*». En *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*, editado por Alejandro Capitán Hidalgo, Alejandro Guillén y Nancy Deleg, 159-68. Huelva: CIM / PYDLOS / FIUCUHU.
- . 2011. *Interculturalidad y diversidad*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / CEN.
- Kowii, Inkari. 2014. *Nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador*. Quito: Ediciones La Tierra.
- Laarra, Ana María. 2010. «La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico». En *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay*, 15-28. Quito: SENPLADES.
- Latouche, Serge. 2003. *Por una sociedad de decrecimiento*. París: Le Monde Diplomatique.

- Macas, Luis. 2010. «El *sumak kawsay*». En *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*, editado por Antonio Luis Hildalgo, Alejandro Guillén y Nancy Deleg, 169-76. Huelva: CIM / PYDLOS / FIUCUHU.
- Maldonado, Luis. 2010. «El *sumak kawsay* / buen vivir / vivir bien: La experiencia de la República del Ecuador». En *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*, editado por Antonio Luis Hildalgo, Alejandro Guillén y Nancy Deleg, 193-210. Huelva: CIM / PYDLOS / FIUCUHU.
- Mandujano, Miguel. 2013. «Postdesarrollo, modernidad y otros mundos; entrevista con Arturo Escobar». *Oxímora: Revista Internacional de Ética y Política* 2: 233-48.
- Márquez, Humberto. 2010. «Crisis del capitalismo neoliberal: Paradojas y respuestas». *Polis: Revista Latinoamericana* 9 (27): 435-61.
- Martínez, Miguel. 2005. *El método etnográfico de investigación*. 12 de diciembre. <http://www.cmuch.mx/plataforma/lecturas/invapli1/etnografica.pdf>.
- Max-Neef, Manfred A. 1993. *Desarrollo a escala humana*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Morán, Carmelina, y Judith Flores. 2013. *Diagnóstico de la situación de las mujeres del área Andina en Cotacachi*. Cotacachi: Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC) / Ayuntamiento de Barcelona.
- Moreno, Segundo Luis. 1966. *Cotacachi y su comarca*. Quito: Editorial Don Bosco.
- Payne, Anthony, y Nicola Philips. 2010. *Desarrollo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Quijano, Aníbal. 2012. «¿Bien vivir? Entre el “desarrollo” y la descolonialidad del poder». En *Crisis y movimientos sociales en nuestra América: Cuerpos, territorios e imaginarios en disputa*, editado por Mar Daza, Raphael Hoetmer y Virginia Vargas, 125-35. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- . 2010. «Bien Vivir para redistribuir el poder: Los pueblos indígenas y su propuesta alternativa en tiempos de dominación global». *Revista Yachayku-na Saberes*, 13: 47-63.
- Ramírez, René. 2010. «Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano». En *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay*, 55-76. Quito: SENPLADES.
- Sachs, Wolfgang. 1996. *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Lima: PRATEC.
- Sánchez Parga, José. 2011. «Discursos retroevolucionarios: *Sumak kawsay*, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos». *Ecuador Debate*, 84: 31-50.

- Santos, Boaventura de Sousa. 2005. *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta.
- Simbaña, Floresmilo. 2011. «El sumak kawsay como proyecto político». En *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*, editado por Antonio Luis Hidalgo, Alejandro Guillén y Nancy Deleg, 245-52. Huelva: CIM / PYDLOS / FUICUHU.
- Tortosa, José María. 2009. «El futuro del maldesarrollo». *Revista Obets*, 4: 67-83.
- Unceta, Koldo. 2014. *Desarrollo poscrecimiento y buen vivir, debates e interrogantes*. Quito: Abya-Yala.
- UNORCAC. 2008. «Propuesta política y plan estratégico UNORCAC 2008-2018». Cotacachi: UNORCAC.
- Vercoutère, Tamia, y Matthieu Le Quang. 2013. *Ecosocialismo y buen vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Viola, Andreu. 2014. «Discursos pachamamistas versus políticas desarrollistas: El debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes». *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 48: 55-72.
- Viteri, Carlos. 2002. «Visión indígena del desarrollo en la Amazonía». *Polis: Revista de la Universidad Bolivariana*, 3: 1-8.
- Walsh, Catherine. 2005. «Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad». *Signo y Pensamiento*, 24 (46): 39-50.

ÚLTIMOS TÍTULOS DE LA SERIE MAGÍSTER

304	Tatiana Salazar Cortez, <i>Experiencia y militancia de las mujeres en la izquierda (URME, 1962-1966)</i>
305	Carla Maldonado, <i>Cerca del gobierno, lejos de la ciudadanía: El noticiero de Ecuador TV</i>
306	Jorge R. Imbaquingo, <i>El periodismo de investigación online en el correísmo</i>
307	Ana Belén Tulcanaza Prieto, <i>Modelo estadístico financiero del comercio en Ecuador (2002-2012)</i>
308	Mario Herrera, <i>Economía popular y solidaria: ¿Una utopía?</i>
309	Jéssica Torres, <i>Ambato: Terremoto y reconstrucción (1949-1961)</i>
310	Andrea Armijos Robles, <i>Interculturalidad: Un desafío pedagógico</i>
311	Samuel Tituaña Lema, <i>Red Cultural del Sur: Arte, política y gestión</i>
312	Paulina Velasteguí, <i>Resultados de la Cooperación Técnica Belga en Ecuador (2008-2012)</i>
313	Diego Raza-Carrillo, <i>El engagement laboral del docente y su incidencia en el estudiante: Un estudio de caso</i>
314	Valeria Chiriboga Vargas, <i>El Bono de Desarrollo Humano: Un análisis desde el enfoque de capacidades</i>
315	Diego Arcos Bastidas, <i>Revista La Calle: Historia de un proyecto editorial en Quito (1957-1960)</i>
316	Diana Varas, <i>Imaginario funerario popular en cementerios ecuatorianos: Visualidad y representaciones</i>
317	Andrea Barrero, <i>Cartas y procesos judiciales de libertad en La Plata (Charcas, siglo XVII)</i>
318	Carla Sandoval, <i>PILAR: Una metodología para las cooperativas de ahorro y crédito en Ecuador</i>
319	Blanca Inés Alta, <i>La comunidad y el sumak kawsay: Construyendo conceptos</i>

La profunda crisis de desarrollo de las décadas de los 80 y 90 devino en una serie de cuestionamientos desde diversos ámbitos; es así que en Ecuador, a partir de 2008 se intensificó el debate sobre la búsqueda de un desarrollo alternativo. De esta forma, durante la Asamblea Constituyente de Montecristi se intensificó y se dio paso a una serie de discusiones sobre la propuesta del buen vivir-*sumak kawsay* que se presentó como una idea distinta al desarrollo tradicional, a la que se adhirieron varias voces y diversos enfoques de pensamiento. Esta investigación se concentró en definir e identificar la interpretación de este planteamiento, basándose en las prácticas y vivencias comunitarias, con el fin de aportar en el avance o puesta en práctica en diferentes escenarios.

Blanca Inés Alta (Cotacachi, 1984) es kichwa, ingeniera en Administración de Empresas (2011) por la Universidad Central del Ecuador; especialista en Proyectos de Desarrollo (2012) y magíster en Gerencia para el Desarrollo con mención en Gestión Local (2017) por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; y especialista en Cooperación Internacional (2021) por el Instituto de Altos Estudios Nacionales. Actualmente es funcionaria del Servicio Exterior Ecuatoriano, diplomática de carrera.



9789942604026