

El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano

Philipp Altmann

Freie Universität Berlin, Alemania

Resumen: A partir de la Constitución ecuatoriana del 2008 aparece el nuevo concepto del Buen Vivir o *Sumak Kawsay* en las discusiones sobre el desarrollo. El Buen Vivir propone una vida en armonía con la naturaleza y es visto como una alternativa al desarrollo modernizante. Hasta ese momento, el Buen Vivir ocupaba una posición marginal en el discurso de la sociedad y del movimiento indígena con su larga tradición de criticar el desarrollo y reivindicar la protección de la naturaleza. Recién en los años 2007 y 2008, comienza el movimiento indígena a hablar del *Sumak Kawsay* como un concepto único que integra su crítica al desarrollo capitalista. Este trabajo analiza cómo evolucionaron los conceptos de las organizaciones indígenas hasta la introducción del concepto del Buen Vivir, así como el papel de este concepto en el discurso del movimiento indígena.

Palabras clave: Sumak Kawsay, Buen Vivir, movimiento indígena, Ecuador, siglo XXI.

Abstract: Since the introduction of the Ecuadorian Constitution in 2008, the new concept of Good Living or *Sumak Kawsay* appears in discussions of development. The concept of Good Life proposes a life in harmony with nature and is seen as an alternative to modernizing development. Until now, Good Life held a marginal position in the discourse of society and the indigenous movement with its long tradition of criticizing development and demanding nature conservation. In 2007/2008, the indigenous movement started talking about *Sumak Kawsay* as a unique concept that integrates its criticism of capitalist development.

Here we will discuss the development of the concepts of the indigenous organizations that led to the introduction of the concept of Good Living and the role that it acquired in the discourse of this movement.

Keywords: Sumak Kawsay, Good Living, indigenous movement, Ecuador, 21st century.

La Constitución Ecuatoriana de 2008 fue celebrada por buena parte de la izquierda nacional e internacional, no tanto debido a que formalmente declara que el país es “intercultural, plurinacional” (Art. 1), una reivindicación antigua del movimiento indígena, sino, más bien, a que introduce el concepto del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*. Este constituye una crítica al desarrollo modernizante en tanto propone una vida en armonía con la naturaleza y los otros seres humanos. El *Sumak Kawsay* ha sido discutido ampliamente por los intelectuales de izquierda, entre quienes sobresale en Ecuador el economista Alberto Acosta (por ejemplo 2010), y es considerado lo verdaderamente novedoso de la nueva Constitución.

Observado más cuidadosamente, sin embargo, se advierte que este concepto pretendidamente indígena no proviene directamente del movimiento indígena y su larga tradición de criticar la idea occidental de desarrollo para reivindicar la protección de la naturaleza. En las críticas provenientes del movimiento indígena no se habló nunca del Buen Vivir o del *Sumak Kawsay*, es decir, de un concepto único que integrara esa crítica al desarrollo capitalista. Este concepto aparece por primera vez en publicaciones posteriores al año 2000. La primera publicación del entorno del movimiento indígena ecuatoriano sobre este concepto proviene de una organización local de la Amazonía que en 2003 sistematiza el *Sumak Kawsay* en el contexto de su lucha contra la explotación petrolera en su territorio. En dicha publicación se plantea la idea de una estructura económica y política que permita la armonía entre individuo, sociedad y naturaleza, y se detalla su versión de la cosmovisión indígena.

Una buena parte de la discusión del nuevo concepto del Buen Vivir ocurre entre los intelectuales urbanos y mestizos, mientras que el movimiento indígena nacional comienza a manejarlo y a definirlo mejor recién en el contexto de la Constituyente 2007/2008. En este artículo se analizan las ideas centrales del discurso del movimiento indígena hasta la introducción del concepto del Buen Vivir, la aparición de este concepto en la escena de la sociedad civil, la apropiación del mismo por parte del Gobierno ecuatoriano y grupos afines, y, finalmente, cómo el movimiento indígena pone en duda la capacidad definitoria del Gobierno.

El movimiento indígena ecuatoriano es un movimiento social, y como tal funciona. Distintas organizaciones de movilización social compiten entre sí por ganar nuevos miembros y recursos. Una de las estrategias fundamentales en esta competencia es la de apropiarse de “símbolos clave” (Zald 1979: 13-14) que pueden ser materiales, como banderas o símbolos semejantes, o también inmateriales, como conceptos o ideas. Lo importante de estos símbolos clave es que sirven para movilizar a los miembros de la organización, lo cual propicia el acceso a nuevos recursos. Si la organización tiene éxito, otras organizaciones van a intentar copiar el símbolo clave, o a crear uno semejante, al tiempo que mantienen y subrayan sus diferencias con la organización en cuestión (Zald 1979: 13-14). Así, los movimientos sociales y sus organizaciones compiten “por el predominio simbólico: cuál organización tiene los mejores programas, tácticas y líderes para alcanzar metas” (Zald & McCarthy 1979: 3). En esto no es relevante si el símbolo clave refleja la realidad, sino que se pueda utilizar como “herramienta organizativa” (Becker 2008: 173) para movilizar a los miembros. La competencia por el predominio discursivo se puede expresar por lo que aquí se llamará “ataques conceptuales”: el intento de cambiar el discurso del movimiento a través de la introducción de conceptos que puedan servir como contraconceptos.

1. Naturaleza y sociedad en el discurso del movimiento indígena

Ya desde la fundación de las primeras organizaciones del movimiento indígena, en las décadas de 1920 y 1930, estuvieron presentes algunas reivindicaciones étnicas y ecológicas. Sin embargo, no fue hasta el profundo cambio discursivo que tuvo lugar entre 1975 y 1985 aproximadamente, que estas se insertaron plenamente en el pensar político de dicho movimiento. Este cambio se favoreció del fracaso de las reformas agrarias de 1964 y 1973, incapaces de imponerse ante los intereses de los terratenientes (FENOCIN 2004: 11), así como de la Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario de 1979, que puso un punto final a los intentos de reforma agraria. A su vez, la fuerza considerable de las organizaciones indígenas de la Amazonía, que por su poca integración en la estructura social del país priorizaron contenidos étnicos, así como los procesos de unificación de las organizaciones indígenas a partir de 1980, contribuyeron a una mayor relevancia de estos contenidos en el movimiento indígena a nivel nacional.

El discurso renovado se articuló en torno a conceptos de nacionalidad indígena y autonomía territorial, y combinó las antiguas ideas clasistas del movimiento indígena, hasta entonces sindicalista y socialista, con ideas identitarias hasta ese momento presentes sólo en un plano secundario. En este sentido se invocó “la autodeterminación [de los grupos indígenas, P. A.] en un nuevo concepto de Estado ecuatoriano pluralista” (Federación de Centros Shuar 1976: 129). Estos grupos indígenas fueron definidos por el propio movimiento indígena como nacionalidades. Así el movimiento indígena señalaba la doble condición de los indígenas: económicamente explotados y a la vez política y culturalmente dominados (Pacari 1984: 118-119), y exigía el reconocimiento de las nacionalidades indígenas y de su territorio (Pacari 1984: 122) dentro de un régimen de autonomía política y económica (UNAE s. f.: 43). Con este paso conceptual cambió la relación entre pueblo y tierra, caracterizada hasta mediados de la década de 1970 por una visión materialista de la tierra en tanto medio de producción y las subsiguientes demandas por una reforma agraria. El concepto de nacionalidad indígena implica

[...] especificaciones en el modo de producción y en las manifestaciones socio-culturales, nacidas y desarrolladas en un territorio históricamente unido a la razón de ser de ese pueblo, en el que tanto la territorialidad, el origen del hombre, el desarrollo histórico como su fin se manifiestan dentro de una cultura, de un saber y cosmovisión única (UNAE s. f.: 47).

En concreto, se trata de cuatro estructuras precisas que abarcan buena parte de la actividad humana.¹ La estructura social y política se expresa en la relación de *ayllu – llacta ayllu – mama ayllu*, esto es: familia, comunidad ampliada y pueblo, este último definido por “una lengua común, una cultura común, un territorio común y vínculos económicos comunes” (Pacari 1984: 115). Paralelamente a la estructura social y política existe

1 Nina Pacari habla explícitamente de los kichwas. También la otra fuente consultada en este contexto, la UNAE, es una organización de kichwas, si bien amazónicos.

una estructura legislativa que se manifiesta en la relación armónica entre tres unidades, *ayllu camachic – llacta camachic – mama ayllu camachic*, esto es: normas familiares – normas sociales – normas jurídicas de todo el pueblo. La estructura moral que sirve de base para esta última estructura es el conocido *ama quilla, ama llulla, ama shua*, esto es: No seas perezoso, no mientas, no robes.² La cuarta estructura que define a la nacionalidad indígena es la estructura ideológica o cosmológica que se expresa en una relación armónica entre *pachamama – allpamama – runa*, o sea: universo – tierra – hombre (Pacari 1984: 115).

De ello deriva el significado central de la tierra y el territorio en el desarrollo de la nacionalidad o la evolución del pueblo indígena. No es el mismo significado que les atribuye un Estado nacional liberal y burgués, a saber, como medio de producción, sino que contiene fuertes connotaciones espirituales.

La tierra para el nativo no significa el lote que la ley le puede asignar, o el patrimonio familiar. [...] La tierra significa un lugar determinado donde vive y donde encuentra la razón de su existencia. Su concepto de tierra es el de un territorio, una patria extensa en la que se movilizaba libremente en relación con los otros miembros del grupo. Un territorio cuyo concepto lo integra primordialmente el bosque (*sacha pacha*). En el *sacha pacha* (bosque) está todo, incluso, como un elemento más, la tierra (*allpa*). El *sacha pacha* (el bosque) es un territorio extenso que se ha mantenido, que se ha defendido para el grupo y en el que se encuentran libremente y vagando en toda su amplitud, más que las cenizas y huesos de sus antepasados, sus almas, las fuerzas y espíritus que rigen su vida y su destino (UNAE s. f.: 34).

Estos nuevos conceptos fueron articulados por primera vez en un discurso coherente en el texto de Nina Pacari de 1984, fruto de su trabajo como Presidenta del *Taller Cultural Causanacunchic* de Otavalo y Cotacachi (Huarcaya 2010). Ese texto se convirtió poco después en la base de la ideología de la naciente CONAIE³ institución que juntamente con otras organizaciones e individuos (CEAI 1988: 2) presentó sus reivindicaciones por primera vez en la Propuesta de Ley de Nacionalidades, elaborada por la Comisión Especial de Asuntos Indígenas (aquí: CEAI), reunida de noviembre de 1987 a agosto de 1988 bajo el liderazgo del Partido Socialista Ecuatoriano (PSE) (CEAI 1988: 2, 4). Aunque la Propuesta fue ignorada por el Congreso, la articulación de ideas y conceptos allí contenida marca la aparición de un nuevo discurso coherente. Allí se define “al Ecuador como Estado plurinacional y multiétnico” (CEAI 1988: 8), en el cual participan los pueblos indígenas con su derecho a la autodeterminación (CEAI 1988: 17). Estos pueblos son definidos “por sus características propias, organización, lengua y cultura” (CEAI 1988: 17-18). Y, como tales, tienen derecho a sus tierras que “son indivisibles, inembargables e inafectables, preservando su lógica comunitaria” (CEAI 1988: 12). La comisión detalla más:

2 Incluida en la Constitución ecuatoriana de 1998 en el artículo 97, bajo la sección ‘Deberes de los ciudadanos’.

3 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, fundada en 1986.

Las nacionalidades indígenas del Ecuador tienen derecho a su territorio, no solamente como condición para su subsistencia, sino como el espacio de desarrollo de su cultura y garantía de la conservación de las riquezas naturales del Ecuador (CEAI 1988: 21).

Así que el Proyecto de una Ley de Nacionalidades retoma las ideas expresadas en los textos de las organizaciones indígenas y sus representantes desde mediados de la década de 1970. Y prevé una crítica factible contra el régimen de autonomías, como habría de tener lugar en el contexto del levantamiento indígena del *Inti Raymi* en 1990 (un buen ejemplo es Corral, en: León 1994: 35). La Comisión aclara que la plurinacionalidad no significa “un Estado dentro de otro Estado” (CEAI 1988: 13-14), siendo ello un argumento de los opositores contra una autonomía indígena.

La historia de la CONAIE está estrechamente ligada a su propuesta de plurinacionalidad: Se trata de la primera organización indígena que combina reivindicaciones sociales con demandas étnicas, conceptos de igualdad con conceptos de diferencia. El levantamiento del *Inti Raymi* en 1990 y la demanda de la plurinacionalidad en este contexto generaron críticas en la sociedad civil, como resume León (1994). Se entendió esta demanda como un ataque a la integridad del Estado, como racismo al revés y como un intento de deshacer el mestizaje (Corral, en: León 1994: 34-35), este último entendido como mezcla cultural y biológica. También debido a ello la CONAIE se esforzó en explicar mejor el concepto de plurinacionalidad. El Proyecto Político presentado por la CONAIE en 1994 (CONAIE 1994) define de manera integral qué se entiende por plurinacionalidad. La CONAIE aspira a instalar bajo este lema un Estado verdaderamente democrático, contrapuesto a un Estado controlado por élites políticas, con derechos específicos para los pueblos y nacionalidades indígenas y afro. Estos derechos se refieren al control autónomo sobre el territorio que habitan y a la representación de los pueblos y nacionalidades a nivel nacional mediante instituciones específicas. Básicamente, ‘plurinacionalidad’ significa más derechos para las llamadas minorías étnicas y más democracia y participación para todo el pueblo.

2. Primer ataque conceptual: la introducción de la interculturalidad

Poco más tarde se introdujo un nuevo concepto en el discurso del movimiento indígena. Otra organización de este movimiento, la FENOCIN,⁴ había sufrido una profunda crisis desde 1986 (FENOCIN 2004: 18), también como consecuencia de su orientación clasista que ignoró casi por completo lo étnico. Esta crisis llevó a una reorientación política y discursiva de la FENOCIN. Aunque sigue siendo una filial activa del sindicato Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas Unitarias de Trabajadores (CEDUCUT, antes CEDOC), ya en 1988 reconoció a través de una modificación de su nombre de entonces (FENOC-I) la participación indígena que constituía el 40 % de sus bases (Tamayo 1996:

4 Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras.

89-90). A su vez, el reconocimiento de los afro-ecuatorianos en 1997 implicó el cambio del nombre a FENOCIN y subrayó su nueva autopercepción como pluriétnica (FENOCIN 2004: 20). La participación de la FENOCIN en la fundación de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) en 1994 (FENOCIN 1999: 168) y la incorporación de ésta a la organización campesina internacional La Vía Campesina en 1996 (FENOCIN 2004: 25), acompañaron dicho proceso de reorientación política.

Un congreso celebrado en 1995 profundizó este cambio. La FENOCIN se declaró intercultural (FENOCIN 2004: 20) y exigió un “desarrollo sustentable, equitativo y con identidad” (FENOCIN 2004: 25), para poder establecerse como organización étnica alternativa. Definió de hecho la interculturalidad explícitamente como alternativa abierta a la plurinacionalidad, descrita como fundamentalismo étnico (FENOCIN 1999: 150) pero sin romper con las propuestas específicas, como el establecimiento de un régimen de autonomías para indígenas y afro-ecuatorianos (FENOCIN 1999: 157). No obstante, la interculturalidad también apunta a una mayor participación de todo el pueblo (FENOCIN 2004: 39), dado que impugna toda forma de exclusión y racismo.

Por la historia de exclusiones, racismo y dominación, el diálogo intercultural en nuestro país debe ser profundamente crítico con el colonialismo interno y externo, proactivo en el enfrentamiento a todas las formas de racismo y paternalismo, y activo, en el sentido de ir construyendo en el proceso los cambios. La interculturalidad es un proceso que debe retomar las reivindicaciones sociales hechas por los pueblos indígenas y negros, hombres y mujeres, niños, jóvenes y adultos; más allá de las coyunturas políticas, que hay que iniciarlo desde lo pequeño y lo cotidiano. Esto implica cambios personales y de actitud, también cambios estructurales de la sociedad en su conjunto (FENOCIN s. f.: 11).

La CONAIE integró rápidamente el nuevo concepto a su discurso. Si bien no se mencionaba en su “Proyecto Político” de 1994, está presente en su revisión de 1997. Mientras que la primera versión refería a la interculturalidad sólo en el contexto de la educación intercultural bilingüe, y el concepto de plurinacionalidad se relacionaba a la visión de una reforma del Estado, el más actual Proyecto Político de 2001 habla de la interculturalidad en el sentido de ‘unidad en la diversidad’, combinando esta con un régimen político basado en la participación y la autodeterminación (CONAIE 2001: 5).

3. Una innovación conceptual fallida: la biodiversidad

El desarrollo más avanzado del pensamiento ecologista de la CONAIE se encuentra sin duda en su Propuesta de una Ley de Biodiversidad, del año 2004. En este texto la CONAIE detalla sus ideas acerca de la naturaleza en un marco de conservación y recuperación de la biodiversidad, en el contexto de la protección de los territorios indígenas. Propone consultas en los territorios antes de que se pueda manipular la naturaleza, por ejemplo a través de la construcción de pozos petroleros (CONAIE 2004). No llega a demandar derechos de la naturaleza, como sí habría de proclamar la Constitución del 2008, ni

menciona el *Sumak Kawsay*, Buen Vivir, ni tampoco críticas al antropocentrismo, concepto que la izquierda blanco-mestiza atribuye al Buen Vivir. La Propuesta de Ley de 2004 se mantuvo dentro del discurso político de la CONAIE con ideas como territorialidad, comunitarismo y autonomía local. Entiende la biodiversidad como “territorio más cultura” (Escobar 1998: 70) o sea, se la introduce como “innovación discursiva” (Escobar 1998: 53) dentro del contexto de términos ya establecidos de autonomía, diferencia y territorialidad. De esta forma, el concepto de biodiversidad se ve extendido en un sentido cultural que va más allá del manejo y control de la naturaleza, en tanto traslada lo local y las personas que allí habitan al centro de esta visión de biodiversidad (Escobar 1998: 53-54). El texto desarrolla la protección del medio ambiente y la conservación de la biodiversidad como condiciones necesarias para el bienestar de los seres humanos: La *pachamama* no se presenta como sujeto con derechos propios, sino que los derechos de la biodiversidad son derechos defensivos de las poblaciones locales contra los intereses nacionales o internacionales:

Es necesario definir en el Ecuador normas que viabilicen la construcción de un país soberano, equitativo, que conserve sus condiciones naturales en función de las culturas que lo habitan, cimentando una territorialidad que permita visibilizar un futuro real para las generaciones futuras y de la biodiversidad (CONAIE 2004: 31).

El desarrollo de un concepto de biodiversidad en conexión con control territorial y autonomía no prosperó, debido a la introducción en el mismo momento del concepto del Buen Vivir. Hoy día sigue habiendo referencias a la biodiversidad, aunque más bien en un plano secundario.

4. Segundo ataque conceptual: el Sumak Kawsay

4.1 Del Suma Qamaña al Sumak Kawsay

Investigar el origen del *Sumak Kawsay*, su uso tradicional y sus significados en las diferentes circunstancias, constituye una tarea para la antropología. Las ciencias sociales destacan que la historia del Buen Vivir⁵ como concepto político, con reivindicaciones críticas y potencial para el cambio, comienza con una serie de publicaciones a partir del 2000. Tanto trabajos de filosofía (Estermann 1999) como de antropología (Spedding 2010) confirman esta visión. Sin embargo, hasta el momento se carece de un trabajo antropológico profundo sobre el concepto y su historia entre los pueblos indígenas.

En el año 2000 se celebraron en Bolivia una serie de eventos bajo el rótulo de ‘Diálogo Nacional 2000’ con el fin de analizar los elementos culturales de la pobreza

5 La traducción de *suma qamaña* y *sumak kawsay* como ‘buen vivir’ o ‘vivir bien’ ha sido criticada por muchas personas, especialmente indígenas. Se mantendrá esta traducción aquí, dado que es muy difundida y se ha establecido en el discurso. No obstante, la traducción que ofrece Huanacuni Mamani (2010: 7), ‘vida en plenitud’, es más acertada.

y del desarrollo. En este contexto, la agencia de cooperación alemana GTZ estableció, en cooperación con la Federación de Asociaciones Municipales, un programa especial llamado *Suma Qamaña* (Medina 2011). En el marco de este programa, porciones “de la élite intelectual aymara, formada en una tradición académica antropológica, etnológica o etnohistórica” (Uzeda s. f.: 2), en su centro Simón Yampara (Spedding, en: Uzeda s. f.: 1-2) y Javier Medina, desarrollaron el nuevo concepto, y se inició su difusión en todo el país (Medina 2011) y buena parte del continente. El hecho de que el concepto del Buen Vivir sea “una invención posmoderna de los intelectuales aymaras del siglo XXI (que no dejan de ser indígenas)” (Uzeda s. f.: 20), no necesariamente le quita legitimidad, sino que se lo puede considerar, como Uzeda, “como parte de una recreación o innovación cultural” (Uzeda s. f.: 20), o sea, la manifestación de una cultura viva. La primera publicación sobre el nuevo concepto es editada por Medina mismo y publicada por la GTZ (Medina 2001). Ya en el año 2002 empieza su difusión continental, con un seminario sobre desarrollo y cooperación, realizado por la GTZ en Panamá. En la publicación resultante de este evento se contraponen las maneras de pensar y las visiones de un Buen Vivir de Occidente y del mundo indígena (GTZ 2002: 22-23), se introducen las primeras traducciones al guaraní (*Ñande Reku*) y quechua (*Kawsay*) y se establece una definición provisional: “vivir austeramente en armonía y equilibrio consigo mismo, con la comunidad y con el cosmos” (GTZ 2002: 24).

4.2 El Sumak Kawsay en el Ecuador

Ese mismo año comenzó la historia del Buen Vivir en Ecuador. Carlos Viteri Gualinga, investigador y editor del diario quiteño El Hoy, publicó un texto sobre la concepción del desarrollo en la Amazonía.⁶ Enfrenta allí la idea indígena del Buen Vivir o *alli kawsay* al desarrollo occidental con sus ideas de riqueza y pobreza puramente materiales. La concepción indígena va más allá de lo material, pues es “una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘buen vivir’” (Viteri 2002: 1). Se trata más bien de una “filosofía de vida de las sociedades indígenas [y] constituye una categoría en permanente construcción” (Viteri 2002: 1). Entonces, el Buen Vivir no es un concepto análogo al desarrollo occidental (Viteri 2002: 1-2) con sus criterios bien definidos y métodos científicamente probados. La base de este *alli kawsay* es el conocimiento, “la condición básica para la gestión de las bases locales ecológicas y espirituales de sustento y resolución autónoma de las necesidades” (Viteri 2002: 2), lo que a su vez significa la adaptación al entorno. Viteri ya destaca el trasfondo espiritual del Buen Vivir, un fenómeno que acompañará el desarrollo de este concepto especialmente en la Amazonía:

⁶ Según Acosta (2010: 43) este texto ya circulaba en forma de fotocopias en el 2000.

[...] la selva y la tierra son estratos que unen los espacios físicos con lo intangible, lo material con lo espiritual, cuyo mediador constituye la persona sabia (yachac en runa shimi). La práctica social de ésta visión sobre la vida y el cosmos, resulta fundamental en la dinámica de la construcción del Alli Káusai (Viteri 2002: 3).

Viteri advierte que el Buen Vivir se basa en la recreación de “los propios paradigmas, inclusive adoptando dinámicas económicas y conocimientos exógenos y adaptándolos a las exigencias y realidades actuales y futuras” (Viteri 2002: 5). Con esto, también él interpreta el Buen Vivir como una innovación cultural que integra antiguas ideas sin romper con ellas.

Pocos meses más tarde, el economista Alberto Acosta cita la definición del Buen Vivir de Viteri. Él la entiende como una idea de la cosmovisión de las sociedades indígenas que buscan una vida en armonía con la naturaleza y no tienen una concepción unilineal del desarrollo, ni de la riqueza en el sentido occidental (Acosta 2002: 46). En ese entonces, Acosta todavía buscaba alternativas al “estilo de vida que pone en peligro el equilibrio ecológico mundial” (Acosta 2002: 45) y aún no llega a integrar el concepto del Buen Vivir a su ideario.

El nuevo concepto irrumpe en el discurso del movimiento indígena en octubre de 2003. Una organización local en la Amazonía y filial de la CONAIE, llamada “Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku”, publica, bajo la presidencia de Marlon Santi, un texto intitulado *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakema Katina Killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*. En este texto se rechaza la exploración petrolera en su territorio y se afirma que en Sarayaku se vive en equilibrio con la selva (Sarayaku 2003: 1). Con referencia al *Sumak Kawsay*, descrito como “la vida en plenitud” (Sarayaku 2003: 10) o “la vida en armonía” (Sarakayu 2003: 26), se propone que se declare su territorio “zona de interés biológico, cultural e histórico para el país y la humanidad” (Sarakayu 2003: 26-27), protegida de influencias externas y regida autónomamente por sus habitantes. Definen al *Sumak Kawsay* como una “búsqueda permanente” (Sarakayu 2003: 26), en la cual se orientan no sólo según sus ancianos y sabios, sino también según deidades y entidades espirituales.

Nuestras principales divinidades, *Amazanga* y *Nunguli*, nos recuerdan que de la selva solo debemos aprovechar lo necesario si queremos tener un futuro. Nunca han aceptado que cazásemos más de lo permitido o que sembrásemos sin respetar las reglas del *Ukupacha* y el *Kaypacha*. Sus iras, complacencias y sabidurías nos han sido reveladas a través de nuestros sabios y mujeres, quienes nos han enseñado acerca de los secretos para alcanzar la armonía de uno consigo mismo y con la naturaleza, nuestra máxima del *Sumak Kawsay*. Así, había que dar tiempo de regeneración a la naturaleza, para poder renovar nuestra propia vida. Hemos estado en permanente movimiento, permitiéndonos a nosotros y a las otras formas de vida continuar su ciclo. *Mushuk Allpa*, la tierra en permanente renovación, ha sido una premisa fundamental del *Sumak Kawsay*. [...] Esta convivencia, y armonía nos enseñó a entender las múltiples dimensiones que componen la *Sumak Allpa*. El *muskuy* (conocimiento y comprensión) nos ha permitido adaptarnos adecuadamente a las condiciones de vida de la selva,

y definir nuestra presencia en estos territorios, desde hace cientos de años, con nuestros antepasados Tayak Runa. A lo largo del tiempo esta ha sido nuestra nación. El territorio heredado de nuestros antepasados, donde gobernamos nuestra vida (Sarayaku 2003: 3-4).

La conexión espiritual entre pueblo, territorio y metafísica conduce a una situación compleja que no admite negociaciones acerca del acceso de foráneos a este territorio. Este es más bien parte integral de la identidad del pueblo y por lo tanto no puede ser separado del mismo, por lo que la relación entre pueblo y territorio es muy diferente de la que prevalece entre la población mestiza.

Puede llamar la atención el momento de la incorporación de este nuevo concepto. Los años entre 1999 y 2001 estuvieron marcados por constantes movilizaciones del movimiento indígena; en 2002 y 2003 representantes del mismo participaron en la campaña electoral y brevemente en el gobierno de Lucio Gutiérrez. El peso del movimiento indígena estaba en Quito, algo que también influyó en su discurso y determinó que el énfasis se trasladase hacia concepciones de reorganización social y estatal a nivel nacional, quitando en cierta medida importancia a los aspectos locales y autonómicos (expresado en la revisión del Proyecto Político de la CONAIE en 2001). En este contexto, se podría interpretar el ataque discursivo por Sarayaku con la introducción del nuevo concepto de *Sumak Kawsay* como un intento de reorientar el enfoque político y discursivo de la CONAIE hacia el campo y las regiones periféricas.

El mismo año 2003, el concepto del Buen Vivir fue introducido en el entorno de la política de desarrollo, más concreto, en el Plan estratégico del CODENPE,⁷ una agencia estatal de desarrollo bajo control de las organizaciones indígenas. Allí se define como objetivo de sus esfuerzos

[...] el proceso que posibilita alcanzar el bienestar individual, familiar y colectivo, el mismo que incluye los aspectos de: integralidad de lo social, político, cultural, económico y del entorno natural. Involucra la sustentabilidad en cuanto a una relación productiva acorde con la preservación de un proceso permanente de búsqueda del buen vivir o bienestar personal, familiar, comunitario y colectivo (Maldonado 2006: 114).

No obstante, aquí prevalece la orientación general de la institución, así que el Buen Vivir es enumerado como una de varias cosas que se quiere lograr mediante el desarrollo, aunque sea otro desarrollo.

A partir de este momento, el nuevo concepto del *Sumak Kawsay* comienza a establecerse en el discurso del movimiento indígena. Un ejemplo interesante de este proceso es una publicación de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW), creada por la CONAIE y otras organizaciones del movimiento indígena, que en 2004 sistematiza el Buen Vivir en el contexto de la fundación oficial de esta institución. Allí se presentan las carreras de estudio ofrecidas y las bases institucionales, al tiempo que se detalla su

⁷ Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador.

visión de la cosmovisión indígena. Se afirma que se quiere “lograr un adecuado ‘bien vivir’ para las actuales y futuras generaciones” (UIAW 2004: 168), que se desarrolla en un ambiente de interculturalidad, tanto de la sociedad como de la ciencia en tanto paradigma. Se establece que la UIAW quiere contribuir a ello mediante su programa especial y único de educación.

La educación en esta visión está pensada como aprendizaje para lograr la relacionalidad, la vivencia simbolizada, el lenguaje simbólico, como una manera entre otras de caminar hacia la sabiduría, de acercarse a la comprensión del ‘bien vivir’ (UIAW 2004: 172-173).

Sin embargo, tras esta publicación se instala un período de silencio en torno al nuevo concepto, que no recibe mayor definición por las organizaciones e instituciones que lo usaron. Es sólo a partir del Gobierno de Rafael Correa que reaparece como concepto político, en buena parte gracias a Alberto Acosta, en esta época una de las figuras centrales del nuevo Gobierno y de Alianza país. En el Plan de Gobierno de Alianza país 2007-2011 aparece el Buen Vivir como uno de los principios básicos. El “Buen vivir en armonía con la naturaleza, bajo un respeto irrestricto de los derechos humanos” (Alianza país 2006: 3, 10) es definido como base programática de gobierno. Por ello no sorprende la introducción del nuevo concepto en la Constitución de 2008, en cuyo Preámbulo se declara que se quiere construir “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*” (Constitución 2008, Preámbulo). En otros 99 artículos se lo trata con más detalle (Acosta 2010: 6), a saber: un régimen del Buen Vivir que abarca, entre otros aspectos, inclusión, equidad y educación. No obstante, la interpretación gubernamental del Buen Vivir prescinde de la dimensión territorial del concepto, central en las formulaciones de Viteri (2002) y Sarayaku (2003). De esta forma, la interpretación gubernamental prepara el camino hacia una abstracción aún mayor, lo cual habilita a hablar de un “giro biocéntrico” (Hernández 2009: 62) en la política del Gobierno, o del Buen Vivir “como nuevo paradigma de desarrollo para América Latina” (Ramírez 2010b: 5). Este discurso de un “socialismo del *sumak kawsay* o bio-socialismo republicano [que] recupera una ética biocéntrica de convivencia” (Ramírez 2010a: 73), afianzado en la nueva Constitución, se caracteriza por ser muy abierto y no interponer dificultades a la incorporación de afrodescendientes (Fernández 2010: 17-18) ni de “algunos principios filosóficos universales: aristotélicos, marxistas, ecológicos, feministas, cooperativistas, humanistas [...]” (Acosta 2010: 13). El Gobierno subraya esta abstracción al incorporarla a programas como el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 del SENPLADES⁸, el cual no rompe con los viejos paradigmas de desarrollo modernizante.

8 Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, el plan tiene una página web: <<http://plan.senplades.gob.ec/>> (20.08.2013).

5. El nuevo discurso del movimiento indígena

El año 2008 estuvo marcado por un desarrollo doble. Por un lado, Alberto Acosta y Mónica Chuji, los mayores defensores del Buen Vivir, se retiraron del Gobierno; por el otro, Marlon Santi, coautor en 2003 del Manifiesto de Sarayaku, fue elegido presidente de la CONAIE. De esta forma el *Sumak Kawsay* ingresó como concepto central al discurso del movimiento indígena a nivel nacional, mientras se retiró del discurso del Gobierno, al menos en cuanto a una definición mayor. El Gobierno entró, además, en una polémica por las leyes de agua y minería que el movimiento indígena interpretó como un ataque al Buen Vivir. Entonces el concepto del Buen Vivir fue utilizado en contra del Gobierno, en un intento de reapropiárselo. Después de romper el diálogo con el Gobierno a principios de 2010, la CONAIE describió al Gobierno y al Estado como un “sistema colonialista que destruye la madre naturaleza y ha significado el atropello a todos nuestros derechos” (CONAIE 2010: 1). En ese contexto Correa fue considerado “falso socialista traidor, populista, genocida, fascista a los principios del *sumak kawsay*, además encubre el colonialismo del siglo XXI” (CONAIE 2010: 2).

Para la CONAIE resultó sencillo incorporar el nuevo concepto a su discurso. De hecho, ya en la primera versión de su Proyecto Político propone “un Humanismo Integral donde el hombre y la naturaleza están en estrecha y armónica interrelación garantizando la vida” (CONAIE 1994: 11). Este humanismo integral se ubica dentro de un concepto de comunitarismo de un Estado Plurinacional a construir (CONAIE 1994: 11). Para definirlo mejor, la CONAIE recurre a la tradición indígena que aspira a integrar a la actualidad:

Consecuentes con el pasado y el presente, sustentamos el principio Humanista Integral, en la interrelación Hombre-Naturaleza-Sociedad; para conseguir mejores condiciones de vida individual y colectiva propugnando para ello la construcción de la Nueva Sociedad Plurinacional (CONAIE 1994: 11).

Así, la CONAIE sería capaz de integrar el *Sumak Kawsay* en su lucha “por la construcción de una sociedad post-capitalista y postcolonial” (CONAIE 2007: 1) basada en un cambio profundo de las estructuras económicas:

El objetivo y los principios de la economía no debe ser la rentabilidad, sino el bienestar humano, el ‘vivir bien’, el ‘*sumak kawsay*’. La economía es solo una herramienta al servicio de la comunidad (CONAIE 2007: 7).

De esta forma, “el principio de reciprocidad fomentado por las comunidades en prácticas como la minga, el *randy randy*, el *cambia mano* o *maki mañachi*” (CONAIE 2007: 21) ofrece otra perspectiva a la economía, más allá de ganancia y crecimiento. Por ese motivo, el control de las comunidades indígenas sobre sus territorios es fundamental en la visión de la CONAIE, es allí que hacen “una teología de la tierra, de la Madre Tierra, de la Pachamama” (Tenesaca 2010: 108). Al mismo tiempo, piensan utilizar la integra-

ción marginal de sus conceptos clave como *Sumak Kawsay* o Plurinacionalidad en la Constitución “aunque sea de fachada” (Tenesaca 2010: 108-109), exigiendo su ejercicio y realización sobre la base de la misma Constitución. La meta final de los esfuerzos de la CONAIE no es tan diferente de la del Gobierno: Es este otro caso de una reapropiación de un concepto:

La Pachamama es la madre que amamanta a sus hijos; si esta madre que amamanta no está envenenada, no está saqueada, no está contaminada, es posible que, realmente, haya un socialismo (Tenesaca 2010: 109).

También las otras organizaciones del movimiento indígena, como la FEINE,⁹ de orientación evangélica y más bien conservadora, incorporan el nuevo concepto a su discurso. Esta última quiere emprender “la construcción de una teología indígena para aportar a Sumak Kawsay” (FEINE 2010: 7).

6. Conclusiones

El *Sumak Kawsay* es un concepto relativamente nuevo aunque presenta puntos de conexión con el discurso del movimiento indígena, particularmente el de la CONAIE, la mayor entre sus organizaciones. Desde su renovación discursiva ocurrida entre mediados de los 1970 y mediados de los 1980 el movimiento indígena estableció entre sus demandas contenidos identitarios y étnicos, fundamentales para la construcción de un pueblo indígena con una relación especial con su territorio. Algunos conceptos, como la nacionalidad indígena y la autonomía territorial, expresan estas ideas, novedosas bajo esta formulación directa. La historia de estos conceptos, entendidos como “símbolos clave” (Zald 1979: 13-14) y como herramientas organizativas (Becker 2008: 173) en la competencia entre organizaciones y movimientos sociales y en la lucha de estos por sus demandas, permite comprender mejor el desarrollo del discurso del movimiento indígena como tal.

A fines de la década de 1980 estaba terminada la renovación del discurso del movimiento indígena (CEAI 1988). En el primer Proyecto Político de la CONAIE, en 1994, el concepto consiente una mayor definición. Es recién en este momento que otra organización indígena, la FENOCIN, entra a competir con la CONAIE por recursos y miembros, y lo hace subrayando el nuevo concepto de interculturalidad, en explícita crítica al concepto de plurinacionalidad manejado por la CONAIE. De esta forma, la FENOCIN puede ganar algo de influencia y establecer su posición dentro del movimiento. El segundo ataque conceptual es la introducción del concepto del *Sumak Kawsay* como un concepto que retoma sobre todo las demandas de los pueblos indígenas de la Amazonía. Lo manejan organizaciones filiales de la CONAIE que buscan así incrementar su influencia dentro de

9 Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador, fundado en 1980.

la organización nacional. Este concepto lleva, conjuntamente con otros factores, a un cambio discursivo dentro del movimiento indígena nacional, también manifiesto en la presidencia de la CONAIE por parte de Marlon Santi en 2008. Con este cambio doble, tanto en la presidencia como en el discurso, ciertas tendencias dentro de la organización pudieron ganar influencia.

Es llamativo que estos ataques conceptuales no llevaran a un debilitamiento del movimiento indígena o de sus organizaciones, sino que este fue capaz de integrar los nuevos conceptos en un discurso coherente ampliado. Así, el movimiento no solamente no ha sido debilitado, sino que ha podido adaptar su discurso a oportunidades políticas externas, como la centralidad del concepto de interculturalidad en la cooperación al desarrollo, o la del Buen Vivir en la crítica al desarrollo modernizante.

Desde el Gobierno de Rafael Correa, el Estado pretende apropiarse de los conceptos del movimiento indígena, entre ellos, el Buen Vivir. En este contexto se explica la creciente abstracción de este concepto y de sus contenidos, que en la versión de intelectuales no-indígenas ya no se refiere al territorio indígena y su trasfondo metafísico. Esta competencia discursiva entre movimiento y Gobierno lleva a un rápido desarrollo del nuevo concepto y así a una serie de definiciones divergentes. Mientras que los intelectuales no-indígenas intentan buscar referentes externos al Buen Vivir, incluyendo tradiciones de otros países o continentes, para así facilitar su expansión y difusión en amplios sectores sociales del país y fuera de él, el movimiento indígena intenta generalizar el concepto para integrarlo completamente en su discurso, manteniendo sus contenidos más importantes. No coinciden los diferentes grupos en aquello que consideran los puntos centrales del nuevo concepto: Los intelectuales no-indígenas se refieren sobre todo a la idea de una relación armónica entre individuo, sociedad y naturaleza, mientras el movimiento indígena expande el concepto al comprender en él al territorio. Este combate epistemológico ocurre en este mismo momento. Los años venideros revelarán si el *Sumak Kawsay* ha de experimentar una difusión social y geográfica con una reducción de su contenido.

Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto
 2002 En la encrucijada de la globalización. *Ecuador Debate* 55: 37-55.
 2010 *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo*. Quito: Friedrich-Ebert-Stiftung - Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (FES-ILDIS).
- Alianza PAÍS
 2006 *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011*. S. l.: s. ed.
- Becker, Marc
 2008 *Indians and leftists in the making of Ecuador's modern Indian movements*. Durham/London: Duke University Press.
- CEAI (Comisión Especial de Asuntos Indígenas)
 1988 *Proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas*. Quito: Congreso Nacional de la República del Ecuador.
- CONAIE (Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas)
 1994 *Proyecto político de la CONAIE*. Quito: CONAIE.
 2001 *Proyecto político de las nacionalidades y pueblos del Ecuador*. <<http://www.conaie.org/images/stories/pdfs/proyecto%20politico%20de%20la%20conaie.pdf>> (20.08.2013).
 2004 *Propuesta de ley de biodiversidad*. Quito: CONAIE.
 2007 *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador*. Quito: CONAIE.
 2010 *Declaración al pie de Taita Imbabura y Mama Cotacachi. Los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador frente a la Cumbre de los Presidentes del ALBA-TCP con 'autoridades indígenas y afrodescendientes'*. <<http://www.biodiversidadla.org/content/download/76173/436968/version/1/file/conaie+ante+cumbre+del+alba.pdf>> (20.08.2013).
- Escobar, Arturo
 1998 Whose knowledge, whose nature? Biodiversity, conservation, and the political ecology of social movements. *Journal of Political Ecology* 5: 53-82.
- Estermann, Josef
 1999 *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt a. M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Federación de Centros Shuar
 1976 *Solución original a un problema actual*. Sucúa: Federación Shuar.
- FEINE (Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador)
 2010 *Plan Estratégico 2010-2014*. <<http://www.feine.org.ec/pacha/wp-content/uploads/2011/12/plan-estrategico-de-feine-2010-2014.pdf>> (20.08.2013).
- FENOCIN (Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras)
 s. f. Consolidación organizacional, revolución agraria, interculturalidad, soberanía alimentaria, construcción del socialismo. <http://www.uasb.edu.ec/userfiles/380/File/Presentacion%20fenocin%202009_patricio%20sandoval.pdf> (20.08.2013).
 1999 *Hacia el nuevo milenio. Porque en el campo está la fuerza del desarrollo de la identidad y la vida*. Quito: FENOCIN.
 2004 *Noveno Congreso Ambato, 20-22 de mayo de 2004*. Quito: FENOCIN.

- GTZ (Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit)
 2002 *Cooperación con pueblo indígenas en América Latina. Taller, 28 al 30 de abril del 2002, Boquete, Panamá.* S/l: Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ).
- Hernández, Maribel
 2009 Sumak kawsay y sumak qamaña, el reto de aprender del sur. *Obets* 4: 55-65.
- Huanacuni Mamani, Fernando
 2010 *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas.* Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).
- Huarcaya, Sergio
 2010 Othering the mestizo: Alterity and indigenous politics in Otavalo, Ecuador. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 5(3): 301-315.
- León, Jorge
 1994 *De campesinos a ciudadanos diferentes. El levantamiento indígena.* Quito: Centro para el desarrollo y la investigación sobre movimientos sociales del Ecuador (CEDIME)/Abya-Yala.
- Maldonado, Luis
 2006 *Pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador: De la reivindicación al protagonismo político.* Ibarra: Escuela de Gobierno y Políticas Públicas de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador (ESGOPP).
- Medina, Javier
 2011 *Suma qamaña, vivir bien y de vida beata. Una cartografía boliviana.* <<http://lareciprocidad.blogspot.de/2011/01/suma-qamana-vivir-bien-y-de-vita-beata.html>> (20.08.2013).
- Medina, Javier (ed.)
 2001 *Suma qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida.* La Paz: Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ).
- Pacari, Nina
 1984 Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano. *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador* 6(18a): 113-123.
- Ramírez, René
 2010a Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano. En: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) (ed.): *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay.* Quito: SENPLADES, 55-76. <<http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/socialismo-y-sumak-kawsay.pdf>> (20.08.2013).
 2010b Socialismo y sumak kawsay. En: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) (ed.): *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y sumak kawsay.* Quito: SENPLADES, 5-6. <<http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/socialismo-y-sumak-kawsay.pdf>> (20.08.2013).
- Sarayaku (Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku)
 2003 *Boletín de Prensa.* <<http://148.206.53.231/especiales/231026//html/documents/sarayaku.pdf>>(20.08.2013).
- Spedding, Alison
 2010 Suma qamaña' ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir 'vivir bien?'). *Fe y Pueblo* 17 (Suma qamaña. Miradas críticas al vivir bien): 4-38.

- Tamayo, Eduardo
 1996 *Movimientos sociales. La riqueza de la diversidad*. Quito: Agencia Latinoamericana de Información.
- Tenesaca, Delfín
 2010 Pueblos indígenas: exclusión histórica, aportes civilizatorios y nuevo contexto constitucional. En: Lang, Miriam & Alejandra Santillana (eds.): *Democracia, participación y socialismo. Bolivia, Ecuador, Venezuela*. Quito: Rosa-Luxemburg-Stiftung, 107-110.
- UNAE. (Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana)
 s. f. *Problemática indígena y colonización en el oriente ecuatoriano. Reflexiones nacidas al interior de la UNAE*. S. l.: Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana (UNAE).
- UIAW (Universidad Intercultural Amawtay Wasi)
 2004 *Aprender en la sabiduría y el Buen Vivir*. Quito: UNESCO.
- Uzeda, Andrés
 s. f. *Suma qamaña, visiones indígenas y desarrollo*. <<http://www.bibliocomunidad.com/web/libros/Suma%20qama%ef1a,%20visiones%20ind%edgenas%20y%20desarrollo.pdf>> (20.08.2013).
- Viteri, Carlos
 2002 Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana* 1(3): 1-6.
- Zald, Mayer
 1979 *Macro issues in the theory of social movements. SMO Interaction, the role of counter-movements and cross-national determinants of the social movement sector*. CRSO Working Paper, 204. Ann Arbor: University of Michigan. <<http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/50978/204.pdf>> (20.08.2013).
- Zald, Mayer & John McCarthy
 1979 *Social movement industries: Competition and cooperation among movement organizations*. CRSO Working Paper, 204. Ann Arbor: University of Michigan. <<http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/50975/201.pdf>> (20.08.20).