



UNIVERSITAT
POLITÈCNICA
DE VALÈNCIA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN DESARROLLO LOCAL Y
COOPERACIÓN INTERNACIONAL

TESIS DOCTORAL

**Sumak Kawsay: entre el (post)desarrollismo occidental y la
filosofía andina**

Javier Alejandro Cuestas Caza

Directoras:

PhD. Carola Calabuig

PhD. Sandra Boni

DICIEMBRE-2020

ÍNDICE

ÍNDICE DE TABLAS	V
ÍNDICE DE FIGURAS	VI
ÍNDICE DE ANEXOS	VIII
AGRADECIMIENTO	IX
RESUMEN	X
ABSTRACT	XII
RESUM.....	XIV
1. CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN	1
1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	1
1.2 OBJETIVOS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	4
1.3 HIPÓTESIS.....	5
1.4 ESTRUCTURA DEL TEXTO	5
1.5 LIMITACIONES DE LA INVESTIGACIÓN	7
2. CAPÍTULO II: MARCO REFERENCIAL	9
2.1 ESTADO DE LA CUESTIÓN: DESARROLLO (CRÍTICAS AL).....	10
2.1.1 <i>Legitimación del discurso del desarrollo</i>	12
2.1.2 <i>Dependentismo: el giro económico</i>	13
2.1.3 <i>Adjetivación: el giro socio-ecológico</i>	15
2.1.4 <i>Descentralización y primera deconstrucción: el giro lingüístico-cultural</i>	19
2.1.5 <i>Decolonización y segunda deconstrucción: el giro decolonial</i>	29
2.2 ESTADO DE LA CUESTIÓN: SUMAK KAWSAY.....	32
2.2.1 <i>Primeras apariciones del Sumak Kawsay en la literatura</i>	32
2.2.2 <i>Sumak Kawsay en la literatura académica 2008-2018</i>	43
2.2.3 <i>Siete interpretaciones del Sumak Kawsay</i>	46
2.2.3.1 <i>Sumak Kawsay como forma de vida ideal</i>	46
2.2.3.2 <i>Sumak Kawsay como utopía “post”</i>	49
2.2.3.3 <i>Sumak Kawsay como insumo del BV</i>	51
2.2.3.4 <i>Sumak Kawsay como experimento neodesarrollista</i>	53
2.2.3.5 <i>Sumak Kawsay como elemento de la Filosofía Andina</i>	54
2.2.3.6 <i>Sumak Kawsay como construcción discursiva política</i>	55
2.2.3.7 <i>Sumak Kawsay como dispositivo decolonial</i>	58
2.3 MARCO TEÓRICO.....	62
2.3.1 <i>Epistemologías del Sur y Justicia Epistémica</i>	62
2.3.2 <i>Pensamiento Decolonial</i>	67
2.3.2.1 <i>Colonialidad Lingüística</i>	73
2.3.2.2 <i>Retos del pensamiento decolonial</i>	75
2.3.3 <i>Filosofía Andina</i>	77
2.3.3.1 <i>Relacionalidad</i>	80
2.3.3.2 <i>Ciclicidad</i>	83
2.3.3.3 <i>Sacralidad</i>	88

2.3.3.4	<i>Dualidad Complementaria</i>	91
2.3.3.5	<i>Reciprocidad</i>	93
3.	CAPÍTULO II: MARCO METODOLÓGICO	95
3.1	POSICIONAMIENTO ÉTICO DEL INVESTIGADOR	95
3.2	ENFOQUE DE LA INVESTIGACIÓN	96
3.3	MARCO REFERENCIAL DE LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA	97
3.4	ESTRATEGIA METODOLÓGICA.....	98
3.4.1	<i>Caso etnográfico 1: El pueblo kichwa de la provincia de Imbabura</i>	99
3.4.2	<i>Caso etnográfico 2: Curso de lengua y cultura Kichwa</i>	102
3.5	ALCANCE DE LA INVESTIGACIÓN	103
3.6	TÉCNICAS DE RECOLECCIÓN DE INFORMACIÓN	103
3.7	ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN	107
3.7.1	<i>Estrategia de análisis discursivo</i>	108
3.7.2	<i>Procedimiento referencial para el análisis de la información</i>	109
3.8	RESUMEN DEL MODELO CUALITATIVO APLICADO	111
4.	CAPÍTULO IV: RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN	113
4.1	PROBLEMATIZACIÓN DISCURSIVA ENTRE EL SUMAK KAWSAY Y EL BUEN VIVIR	113
4.1.1	<i>Etapa Sólida (I): Del Plan Amazanga al Libro de la Vida de Sarayaku</i>	115
4.1.2	<i>Etapa Líquida: BV constitucional, trifurcación y BV global</i>	122
4.1.2.1	<i>BV latinoamericano trifurcado</i>	126
4.1.2.2	<i>BV transdesarrollista-global</i>	132
4.1.3	<i>Etapa sólida (II): BV transdesarrollista-global y SK andino-amazónico</i>	133
4.2	ESTUDIO DEL IDIOMA Y LA CULTURA KICHWA COMO PRÁCTICA DECOLONIAL DESDE LA PERSPECTIVA MESTIZA	139
4.2.1	<i>La resistencia del idioma kichwa</i>	139
4.2.2	<i>Estudio Formal del Idioma y la cultura Kichwa (EFICK) como práctica decolonial</i>	141
4.3	CARACTERIZACIÓN DEL SK DESDE LOS SABERES Y PRÁCTICAS DEL PUEBLO KICHWA DE LA PROVINCIA DE IMBABURA.....	146
4.3.1	<i>SK en comparación con el AK y el BV</i>	147
4.3.2	<i>SK como sentido de vida</i>	150
4.3.3	<i>SK como forma de vida</i>	151
4.3.3.1	<i>Forma de vida enfocada en la naturaleza</i>	152
4.3.3.2	<i>Forma de vida enfocada en el ayllu</i>	153
4.3.3.3	<i>Forma de vida enfocada en la comunidad</i>	155
4.3.3.4	<i>Forma de vida enfocada en lo individual</i>	156
4.3.4	<i>Dimensiones de armonía</i>	158
4.3.5	<i>La base ética de una forma de vida en armonía</i>	161
4.3.5.1	<i>Tipología de las prácticas sociales</i>	161
4.3.5.2	<i>La ética en las prácticas sociales socio-económicas</i>	163
4.3.5.3	<i>La ética en las prácticas sociales socio-parentales</i>	168
4.3.5.4	<i>La ética en las prácticas sociales socio-políticas</i>	178
4.3.5.5	<i>Las categorías éticas de las prácticas sociales</i>	189
4.4	TENSIONES ENTRE EL SK Y BV	193
4.4.1	<i>Tensiones lingüísticas entre el SK y el BV</i>	193

4.4.2	<i>Tensiones extra-linguísticas entre el SK y el BV</i>	195
5.	CAPÍTULO V: DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES	199
5.1	DISCUSIÓN DE RESULTADOS	199
5.2	CONCLUSIONES	209
5.2.1	<i>Principales resultados</i>	209
5.2.2	<i>Contribución teórica y metodológica</i>	214
5.3	FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN	216
5.4	CONSIDERACIONES FINALES	218
	BIBLIOGRAFÍA	219
	ANEXOS	243

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Menciones cortas del SK entre 2004-2006	42
Tabla 2. Tiempos de Yachay Tinkuy del MIE	56
Tabla 3. Marcos Referenciales de la Investigación Cualitativa	97
Tabla 4. Versiones del SK y del BV	114
Tabla 5. Etapa sólida (I) del BV y del SK 1992-2003	116
Tabla 6. Etapa líquida del BV y del SK 2008-2017	123
Tabla 7. Corrientes del BV según varios autores desde 2012	129
Tabla 8. Etapa sólida (II) del BV y del SK desde 2019	135
Tabla 9. Base ética de las prácticas sociales del pueblo kichwa de Imbabura	191
Tabla 10. Comparación traducciones literales del SK	194
Tabla 11. Diferencias entre corrientes epistemológicas del SK y BV	197
Tabla 12. Diferencias entre matrices ontológicas del SK y BV	198

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Discursos de Transición: Postcrecimiento y Postdesarrollo	26
Figura 2. Perspectiva epistemológica y educativa de la UIAW	41
Figura 3. Resultados de la búsqueda de SK en Google Scholar	43
Figura 4. Nube de palabras SK	44
Figura 5. Análisis de similitud términos relacionados con SK	45
Figura 6. Los manantiales intelectuales del buen vivir latinoamericano	52
Figura 7. Planos Ka y Wa y su relación con las tres Pachas	87
Figura 8. Proceso de investigación cualitativa	96
Figura 9. Ubicación geográfica de la Provincia de Imbabura	102
Figura 10. Modelo de Investigación cualitativa de la presente tesis	112
Figura 11. BV Sintético transdesarrollista-global.....	134
Figura 12. Clase de Kichwa en la UASB	142
Figura 13. Idiomas estudiados antes del Kichwa	142
Figura 14. Razones para estudiar el idioma kichwa.....	143
Figura 15. Pambamesa (izquierda) y enseñanza de los números mediante Kipus (derecha)	145
Figura 16. Categorías de análisis del SK	146
Figura 17. Entendimiento del SK en comparación con AK y BV.....	149
Figura 18. Entendimiento del SK-AK-BV como sentidos de vida	151
Figura 19. Forma de vida SK-AK-BV enfocada en la naturaleza	152
Figura 20. Forma de vida SK-AK-BV enfocada en el Ayllu.....	154
Figura 21. Forma de vida SK-AK-BV enfocada en lo comunitario	155
Figura 22. Forma de vida SK-AK-BV enfocada en lo individual	157
Figura 23. Sentido de vida SK-AK-BV y forma de vida multinivel.....	159
Figura 24. Dimensiones de armonía del SK-AK-BV	160
Figura 25. Prácticas sociales del pueblo kichwa de la Provincia de Imbabura	163
Figura 26. Feria de gastronomía ancestral en Santa Bárbara	164
Figura 27. Turismo comunitario en la Comunidad de Morochos	166
Figura 28. Proyecto de Cría de Alpacas en la Comunidad de Morochos	167
Figura 29. Visita a los huertos en la comunidad de Tunibamba	167
Figura 30. Altar con los elementos tradicionales del Sawarichina disponible en el Museo Viviente Otavalango	170
Figura 31. Invitación recibida para un matrimonio en las comunidades de Agato y Morochos	171
Figura 32. Ritual del ñawi mayllay en la Comunidad de Morochos.....	172
Figura 33. Caminata al Árbol Sagrado del Lechero	173
Figura 34. Caminata a la waka de Wantun Rumi	174
Figura 35. Escultura de la Virgen María vestida con ropa propia del pueblo kichwa-otavalo.....	176
Figura 36. Celebración del Ayamarkay en el cementerio de Otavalo (derecha) y en el cementerio de Cotacachi (izquierda).....	177
Figura 37. Actividades del CECIB Pichincha según el calendario agroecológico andino.....	179

Figura 38. Danzantes con diferentes representaciones en el Inti Raymi de Cotacachi	182
Figura 39. Toma de la Plaza de Cotacachi liderada por el Aya Uma	183
Figura 40. Pambamesa realizada al final de una clase de enseñanza del idioma kichwa en la comunidad de Natabuela	184
Figura 41. Minka realizada para apertura de canales	185
Figura 42. Curso de Kichwa en la parroquia de Natabuela dictado por el profesor Ariruma Kowii	189
Figura 43. Fundamentos éticos presentes en las prácticas sociales del pueblo kichwa de la Provincia de Imbabura	190

ÍNDICE DE ANEXOS

Anexo 1 Informe Códigos y agrupación de Categorías Atlas Ti 8	243
--	-----

AGRADECIMIENTO

Este trabajo es la culminación de una etapa muy gratificante de mi vida. Esta aventura, que empezó hace cinco años, no hubiese sido posible sin la participación y apoyo de un sinnúmero de seres humanos extraordinarios y por su puesto sin la energía del cosmos que nos mueve, que nos guía.

En primer lugar, un agradecimiento infinito a Jessica, mi esposa, mi amiga, mi cómplice, quien me ha acompañado desde el inicio de este reto y me ha motivado a superarme cada día. Gracias por tus consejos, tus aportes y por tu amor. Este logro es nuestro.

Un agradecimiento a mi *ayllu*: mis padres Frecia y Miguel, a mi hermano William, a mi abu Carmen (+) que ahora nos acompaña desde el cielo, a mis suegros Normi y Diego, a mi cuñado Andrés, a mi amigo de toda la vida Billy, gracias por estar pendientes, gracias por sus pensamientos, energía y oraciones, fueron el aliento necesario para seguir adelante.

También quisiera agradecer a todos los *mashikuna*, *warmikuna*, *karikuna*, con los cuales compartimos momentos inolvidables en las comunidades, a los cuáles respeto y admiro. Especialmente, a Rosita, Antonio, Sisa, Shina y Yupanki, una familia que llevo en mi corazón.

Un agradecimiento a todos los colegas con los cuáles hemos tenido la oportunidad de conversar y debatir sobre mi investigación, son profesionales de los cuáles he aprendido mucho y son referentes a seguir. En especial, a los miembros del Instituto Nórdico de Estudios Latinoamericanos, de la Universidad de Estocolmo y a los miembros de la Cátedra de Pueblos Indígenas de América Latina de la Universidad Andina Simón Bolívar.

Un agradecimiento especial a la Escuela Politécnica Nacional, por el apoyo económico recibido durante los primeros años de los estudios doctorales. Este apoyo fue importante para poder dedicarme íntegramente al desarrollo de la investigación, así como para la presentación de resultados y la realización de estancias de investigación.

Finalmente, un agradecimiento a la Universidad Politécnica de Valencia por haberme abierto las puertas de tan prestigiosa casa de estudios. En especial, a mis tutoras Carola Calabuig y Sandra Boni por haber aceptado dirigir mi tesis y por sus valiosos aportes a lo largo de este proceso.

RESUMEN

El interés de la academia por los términos *Sumak Kawsay* (SK) y Buen-Vivir (BV), a partir de su inclusión en las constituciones de Ecuador y Bolivia, ha crecido enormemente en la última década. La permanente construcción y discusión teórica, ha posicionado al SK y al BV como alternativas al desgastado discurso del desarrollo. Esta discusión teórica, en su gran mayoría, ha equiparado ambos conceptos al punto de naturalizarlos como sinónimos. Sin embargo, considerando los códigos y los significados simbólicos en cada idioma y cultura, traducir SK como BV ha resultado en una riesgosa simplificación. Bajo estos antecedentes, la presente investigación doctoral ha tenido como objetivo general contrastar las concepciones: desarrollista, postdesarrollista y *kichwa*-andina del SK en el Ecuador, a partir de los discursos de los diferentes actores (gobierno, academia, pueblos indígenas) que han participado en su construcción y difusión.

El enfoque de investigación elegido para estudiar el fenómeno del SK y las tensiones lingüísticas, epistemológicas y ontológicas con el BV ha sido cualitativo, orientado a profundizar en la riqueza de significados del objeto de estudio. Asimismo, como estrategia metodológica principal se ha elegido la etnografía multisituada. El estudio de caso elegido fue el pueblo *kichwa* de la Provincia de Imbabura (*Karanki, Otavalo, Natabuela, Kayambi*) debido a que constituyen actores insignes del Movimiento Indígena del Ecuador, por su reconocimiento a nivel nacional e internacional y por cercanía geográfica y trabajos previos por parte del investigador. El trabajo etnográfico fue llevado a cabo entre 2017-2020. Las poblaciones que formaron parte de esta investigación fueron: Morochos, Santa Bárbara, Peguche, Ilumán, Cachipira, Quinchuquí, Calpaquí, Karabuela, Trojaloma, Pijal, San Roque, Lomacunga, San Pablo, San Clemente, Zuleta, Angochagua, La Esperanza, Panikindra, Natabuela, Quiroga, Cotacachi, Otavalo e Ibarra.

Dentro de las técnicas de recolección de información se ha recurrido a: la investigación bibliográfica-documental, la observación (observador completo, observador como participante y participante como observador); la autoobservación, entrevistas estructuradas y no estructuradas; historias de vida; encuestas y al Estudio Formal del Idioma y Cultura *Kichwa* (EFICK), esta última constituye una técnica propia surgida en el transcurso de la investigación y está inspirada en la experiencia de estudio del idioma *kichwa* por parte del investigador realizada durante seis meses entre 2016 y 2017 en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Para el análisis de la información se ha optado por una aproximación interdisciplinar desde dos estrategias reconocidas por su enfoque en los discursos: el Análisis Crítico del Discurso (ACD) y la Arqueología Epistémica o Arqueología del Saber (AS).

En relación con los resultados, la presente investigación se ha centrado en problematizar las relaciones, ya conocidas, entre los términos de SK y BV. A través de un diálogo-confrontación de saberes (*yachay tinkuy*) se ha realizado una interpelación a la academia postdesarrollista, principalmente. La demanda central ha girado en torno a la violencia epistémica que ha representado la traducción-asimilación del SK como BV. Lo que ha pasado desapercibido respecto de la traducción, es que los pueblos andino-amazónicos y los movimientos indígenas han sido excluidos de la producción de conocimiento y de los beneficios de la producción discursiva. La traducción-asimilación ha ignorado las realidades propias de los movimientos indígenas, que no son simples productores de espiritualidad, sino actores políticos capaces de hablar por ellos mismos por fuera de la subalternidad, en demanda de aspectos perdidos (territorialidad, autonomía, autoderminación), tal como se ha mostrado en las propuestas políticas del Plan Amazanga de 1992, El Libro de la Vida de Sarayaku de 2003, en los aportes para la Constitución de 2008, en el Proyecto Político de la CONAIE de 2012, y más recientemente, en la Propuesta alternativa al modelo económico y social presentada por el Parlamento de los pueblos, organizaciones y colectivos sociales del Ecuador en el marco de las protestas sociales de octubre de 2019.

A pesar de las diferencias lingüísticas y extra-lingüísticas encontradas entre SK y BV, es importante enfatizar que la distinción entre SK y BV, *ad litteram*, puede generar ambigüedades. Por tanto, una distinción efectiva requiere de una contextualización histórica, geográfica y cultural de las versiones de SK y BV que se pretende comparar. En este sentido, el SK-AK *kichwa* de Imbabura presentado en esta investigación, debe ser entendido como representante del resignificado SK andino-amazónico, que a su vez es heredero del SK amazónico planteado en el Plan Amazanga de 1992; y que difiere en cuanto a: traducción, corrientes epistemológicas y matrices ontológicas del extinto BV ecosocialista-estatista, del aún vigente BV postdesarrollista-ecologista y del neófito BV trandesarrollista-global.

Finalmente, a partir de los saberes y prácticas sociales de las comunidades investigadas y de las luchas históricas del Movimiento Indígena del Ecuador, se interpreta al SK-AK *kichwa* de Imbabura como: una *tradición recreada, como el sentido de vida basado en los principios, valores e instituciones del sentipensamiento andino, que guía la vida social y política de los pueblos kichwas de Imbabura y que tiene como propósito la consecución de una vida en armonía (equilibrio, paz, bienestar) multidimensional (individual, pareja, ayllu, comunidad, naturaleza) con los elementos materiales y espirituales que conviven en el mundo (Pacha)*. Esta concepción permite ampliar y fortalecer los aportes realizados desde la comunidad epistémica (no esencialista) indígena-culturalista.

ABSTRACT

The academic interest in the concepts Sumak Kawsay (SK) and Buen-Vivir (BV), since their inclusion in the constitutions of Ecuador and Bolivia, has grown enormously in the last decade. The permanent construction and theoretical discussion have positioned SK and BV as alternatives to the worn discourse of development. This theoretical discussion, for the most part, has equated both concepts to the point of naturalizing them as synonyms. However, considering the codes and symbolic meanings in each language and culture, translating SK as BV has resulted in a risky simplification. Under these antecedents, the present doctoral research has had the general objective of contrasting the conceptions: developmentalist, post-developmental and Kichwa-Andean of SK in Ecuador, based on the discourses of the different actors (government, academy, indigenous peoples) that have participated in its construction and dissemination.

The research approach has been qualitative, aimed at delving into the richness of meanings of the object of study. This approach has been chosen to study the phenomenon of SK and the linguistic, epistemological and ontological tensions with BV. Also, as main methodological strategy has been chosen multisituation ethnography. The chosen case study was the Kichwa people of the Province of Imbabura (Karanki, Otavalo, Natabuela, Kayambi) because: they constitute distinguished actors of the Indigenous Movement of Ecuador; for its recognition at the national and international level; and by geographical proximity and previous work by the researcher. The ethnographic work was carried out between 2017-2020. The populations that were part of this research were: Morochos, Santa Bárbara, Peguche, Ilumán, Cachipira, Quinchuquí, Calpaquí, Karabuela, Trojaloma, Pijal, San Roque, Lomacunga, San Pablo, San Clemente, Zuleta, Angochagua, La Esperanza, Panikindra, Natabuela, Quiroga, Cotacachi, Otavalo e Ibarra.

As information gathering techniques, the following were used: bibliographic-documentary research, observation (complete observer, observer as participant and participant as observer); self-observation, structured and unstructured interviews; life stories; polls, and the Formal Study of the Kichwa Language and Culture (EFICK). The latter constitutes its own technique that emerged in the course of the research and is inspired by the experience of studying the Kichwa language by the researcher carried out during six months between 2016 and 2017 at the Universidad Andina Simón Bolívar. For the analysis of the information, an interdisciplinary approach has been chosen from two strategies recognized for their focus on discourses: Critical Discourse Analysis (ACD) and Epistemic Archeology or Archeology of Knowledge (AS).

In relation to the results, this research has focused on problematizing the already known relationships between the concepts of SK and BV. Through a dialogue-confrontation of knowledge (*yachay tinkuy*) an interpellation has been made to the post-developmental academy, mainly. The central demand has revolved around the epistemic violence that the translation-assimilation of SK as BV has represented. What has gone unnoticed with respect to translation is that the Andean-Amazonian peoples and indigenous movements have been excluded from the production of knowledge and from the benefits of discursive production. Translation-assimilation has ignored the realities of indigenous movements, which are political actors capable of speaking for themselves outside of subalternity, in demand of lost aspects (territoriality, autonomy, self-determination), as has been shown in the political proposals of: Plan Amazanga of 1992, The Book of Life of Sarayaku of 2003, in the contributions to the Constitution of 2008, in the Political Project of CONAIE of 2012, and more recently, in the Alternative Proposal to the economic and social model presented by the Parliament of the peoples, organizations and social groups of Ecuador in the framework of the social protests of October 2019.

Despite the linguistic and extra-linguistic differences found between SK and BV, it is important to emphasize that the distinction between SK and BV, *ad litteram*, can generate ambiguities. Therefore, an effective distinction requires a historical, geographical, and cultural contextualization of the versions of SK and BV that are to be compared. In this sense, the Kichwa SK-AK of Imbabura presented in this research should be understood as a representative of the redefined Andean-Amazonian SK, which is heir to the Amazonian SK proposed in the Amazanga Plan in 1992. Kichwa SK-AK of Imbabura differs in terms of translation, epistemological currents and ontological matrices of the extinct ecosocialist-statist BV, of the still current post-developmental-ecologist BV and the neophyte transdevelopmental-global BV.

Finally, based on the knowledge and social practices of the investigated communities and the historical struggles of the Indigenous Movement of Ecuador, the Kichwa SK-AK of Imbabura is interpreted as: *a recreated tradition, as the meaning of life based on principles, values and institutions of the Andean feel-thought, which guides the social and political life of the Kichwa peoples of Imbabura and whose purpose is to achieve a life in harmony (balance, peace, well-being) multidimensional (individual, couple, ayllu, community, nature) with the material and spiritual elements that coexist in the world (Pacha)*. This conception allows for the expansion and strengthening of the contributions made from the indigenous-culturalist epistemic (non-essentialist) community.

RESUM

L'interés de l'acadèmia pels termes Sumak Kawsay (SK) i Bon-Viure (BV), a partir de la seua inclusió en les constitucions de l'Equador i Bolívia, ha crescut enormement en l'última dècada. La permanent construcció i discussió teòrica, ha posicionat al SK i al BV com a alternatives al desgastat discurs del desenvolupament. Aquesta discussió teòrica, en la seua gran majoria, ha equiparat tots dos conceptes al punt de naturalitzar-los com a sinònims. No obstant això, considerant els codis i els significats simbòlics en cada idioma i cultura, traduir SK com BV ha resultat en una perillosa simplificació. Sota aquests antecedents, la present investigació doctoral ha tingut com a objectiu general contrastar les concepcions: desenvolupista, post-desenvolupista i kichwa-andina del SK a l'Equador, a partir dels discursos dels diferents actors (govern, acadèmia, pobles indígenes) que han participat en la seua construcció i difusió.

L'enfocament d'investigació triat per a estudiar el fenomen del SK i les tensions lingüístiques, epistemològiques i ontològiques amb el BV ha sigut qualitatiu, orientat a aprofundir en la riquesa de significats de l'objecte d'estudi. Així mateix, com a estratègia metodològica principal s'ha triat l'etnografia multisituada. L'estudi de cas triat va ser el poble kichwa de la Província de Imbabura (Karanki, Otavalo, Natabuela, Kayambi) pel fet que constitueixen actors insignes del Moviment Indígena de l'Equador, pel seu reconeixement a nivell nacional i internacional i per proximitat geogràfica i treballs previs per part de l'investigador. El treball etnogràfic va ser dut a terme entre 2017-2020. Les poblacions investigades van ser: Morochos, Santa Bárbara, Peguche, Ilumán, Cachipira, Quinchuquí, Calpaquí, Karabuela, Trojaloma, Pijal, San Roque, Lomacunga, San Pablo, San Clemente, Zuleta, Angochagua, La Esperanza, Panikindra, Natabuela, Quiroga, Cotacachi, Otavalo e Ibarra.

Dins de les tècniques de recol·lecció d'informació s'ha recorregut a: la investigació bibliogràfica-documental, l'observació (observador complet, observador com a participant i participant com a observador); l'acte-observació, entrevistes estructurades i no estructurades; històries de vida; enquestes i l'Estudi Formal de l'Idioma i Cultura Kichwa (EFICK), aquesta última constitueix una tècnica pròpia sorgida en el transcurs de la investigació i està inspirada en l'experiència d'estudi de l'idioma kichwa per part de l'investigador realitzada durant sis mesos entre 2016 i 2017 en la Universidad Andina Simón Bolívar, seu Equador. Per a l'anàlisi de la informació s'ha optat per una aproximació interdisciplinària des de dues estratègies reconegudes pel seu enfocament en els discursos: l'Anàlisi Crítica del Discurs (ACD) i l'Arqueologia del Saber (AS).

En relació amb els resultats, la present investigació s'ha centrat en problematitzar les relacions, ja conegudes, entre els termes de SK i BV. A través d'un diàleg-confrontació de sabers (yachay tinkuy) s'ha realitzat una interpel·lació a l'acadèmia post-desenvolupista, principalment. La demanda central ha girat entorn de la violència epistèmica que ha representat la traducció-assimilació del SK com BV. El que ha passat desapercebut respecte

de la traducció, és que els pobles andí-amazònics i els moviments indígenes han sigut exclosos de la producció de coneixement i dels beneficis de la producció discursiva. La traducció-assimilació ha ignorat les realitats pròpies dels moviments indígenes, que no són simples productors d'espiritualitat, sinó actors polítics capaços de parlar per ells mateixos per fora de la subalternidad, en demanda d'aspectes perduts (territorialitat, autonomia, autoderminación), tal com s'ha mostrat en les propostes polítiques del Pla Amazanga de 1992, El Llibre de la Vida de Sarayaku de 2003, en les aportacions per a la Constitució de 2008, en el Projecte Polític de la *CONAIE de 2012, i més recentment, en la Proposta alternativa al model econòmic i social presentada pel Parlament dels pobles, organitzacions i col·lectius socials de l'Equador en el marc de les protestes socials d'octubre de 2019.

Malgrat les diferències lingüístiques i extra-lingüístiques oposades entre SK i BV, és important emfatitzar que la distinció entre SK i BV, ad litteram, pot generar ambigüitats. Per tant, una distinció efectiva requereix d'una contextualització històrica, geogràfica i cultural de les versions de SK i BV que es pretén comparar. En aquest sentit, el SK-AK kichwa de Imbabura presentat en aquesta investigació, ha de ser entés com a representant del re-significat SK andí-amazònic, que al seu torn és hereu del SK amazònic plantejat en el Pla Amazanga de 1992; i que difereix quant a: traducció, corrents epistemològics i matrius ontològiques de l'extint BV ecosocialista-estatista, de l'encara vigent BV postdesenvolupista-ecologista i del neòfit BV trandesenvolupista-global.

Finalment, a partir dels sabers i pràctiques socials de les comunitats investigades i de les lluites històriques del Moviment Indígena de l'Equador, s'interpreta al SK-AK kichwa de Imbabura com: *una tradició recreada, com el sentit de vida basat en els principis, valors i institucions del senti-pensament andí, que guia la vida social i política dels pobles kichwas de Imbabura i que té com a propòsit la consecució d'una vida en harmonia (equilibri, pau, benestar) multidimensional (individual, parella, ayllu, comunitat, naturalesa) amb els elements materials i espirituals que conviuen en el món (Pacha)*. Aquesta concepció permet ampliar i enfortir les aportacions realitzades des de la comunitat epistémica (no essencialista) indígena-culturalista.

1. CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN

“Pitishka urku uksha shina, kutin winakmi kanchik, shinami, urku uksha shinawan pachamamata katchishun” <<somos como la paja del páramo que cortada vuelve a crecer, y de paja de páramo sembraremos el mundo>>

Dolores Cacuango (1881- 1972)
Líder Kichwa-Kayambi

1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En el campo de las ciencias sociales, tanto en la teoría como en la práctica, el término desarrollo ha llegado a ser un término disperso y hasta contradictorio. En la teoría, el desarrollo ha llegado a combinar elementos tan diversos que pierden precisión e incluso dan lugar a oxímoros. En la práctica, en nombre del desarrollo se siembran árboles al mismo tiempo que se explotan irracionalmente los bosques. Para la región latinoamericana, es a partir de su legitimación en el discurso del presidente estadounidense Harry Truman en 1949, que la adopción del desarrollo moderno, por parte de los Estados y de sus ciudadanos se volvió un asunto universal; y aunque con más frecuencia se cuestionan y aceptan los errores cometidos, no se cuestionan las razones para su preservación, ni sus relaciones con la modernidad/colonialidad.

En este sentido, ante el panorama de injusticia social y la explotación de recursos liderada por el discurso del desarrollo que conlleva a la autodestrucción de la vida en el planeta (Huanacuni-Mamani, 2010), surgen voces cada vez más frecuentes que no solamente plantean medidas cosméticas (adjetivos) al modelo desarrollista, sino que cuestionan de fondo sus presupuestos filosóficos. Uno de los más importantes frentes críticos en torno al desarrollo, ha procedido desde el “corazón de la bestia”, desde la visión posestructuralista denominada “postdesarrollo” (D’Alisa et al., 2015; Escobar, 2015a; Latouche, 2009). Si bien el postdesarrollo busca una deconstrucción del metarrelato¹ del desarrollo, también es cierto que, no constituye una superación del paradigma occidental. Siguiendo a Estermann (2015), el postdesarrollo puede ser explicado como la última expresión dialéctica del espíritu moderno occidental.

Por tanto, la búsqueda de alternativas al desarrollo, o más allá del desarrollo, por fuera del pensamiento eurocéntrico (más allá del postdesarrollo), se ha convertido en un asunto cada vez más frecuente. En las últimas décadas, esta búsqueda ha sido abanderada por el giro

¹ Interpretación englobante del mundo y de la realidad que en sus principios queda incuestionada (Lyotard, citado en Estermann, 2015).

decolonial (Mignolo, 2006) y las Epistemologías del Sur (Sousa-Santos, 2009) las cuáles han montado el escenario propicio para el apareamiento de dos conceptos de relevancia nacional e internacional: Buen-Vivir y *Sumak Kawsay*. El interés por investigar ambos términos, especialmente por parte de los intelectuales vinculados a los Estudios del Desarrollo (ED) y a los Estudios Críticos del Desarrollo (ECD), ha despegado a partir de la inclusión de ambos conceptos en la Constitución del Ecuador de 2008, la cual en su preámbulo, hace explícita su intención de “*construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir, el Sumak Kawsay*” (Asamblea Nacional, 2008, p. 21). Inicialmente, la Constitución del 2008 fue elogiada dentro y fuera de las fronteras ecuatorianas por su radicalidad respecto de los derechos propios de la naturaleza y a la ampliación de los derechos colectivos que reconocían las ontologías y epistemologías de los pueblos indígenas, así como, por la inclusión del *Sumak Kawsay* y el Buen-Vivir como *ethos* de las políticas públicas nacionales. Aunque el discurso intelectual y político del *Sumak Kawsay* comenzó a sistematizarse en los años 90 en la comunidad de Sarayaku en la Amazonía ecuatoriana, principalmente por la familia Viteri-Gualinga, la introducción del *Sumak Kawsay* y del Buen-Vivir en la Constitución del 2008, fue en realidad el resultado de décadas de lucha continua por la reivindicación de los pueblos indígenas ecuatorianos.

Ahora bien, las interpretaciones éticas, culturales, políticas y prácticas de los significados del Buen-Vivir y del *Sumak Kawsay*, así como de sus formas de implementación en la sociedad han sido diversas, dando lugar a diversos cuestionamientos. A nivel pragmático, la inclusión del *Sumak Kawsay* y del Buen-Vivir en la Constitución del Ecuador ha evidenciado varias disyuntivas político-ambientales presentes en las políticas públicas de corte neoextractivista-progresista, implementadas por la administración correísta y prorrogadas por el actual gobierno de Lenin Moreno. A nivel teórico, ha sido usual entender al Buen-Vivir (y por asociación al *Sumak Kawsay*) a partir de la trifurcación de las corrientes de pensamiento: ecosocialista-estatista, postdesarrollista-ecologista e indígena-culturalista. Cada una de ellas ha defendido su propia versión teórica de sociedad ideal.

A *priori*, las divergencias entre *Sumak Kawsay* y Buen-Vivir han dado forma al rostro que constituye el problema de investigación que se aborda en esta tesis: *la incorrecta traducción e interpretación del Sumak Kawsay (SK) como Buen-Vivir (BV)*. Sin embargo, la traducción lingüística intencional, sería apenas la punta del *iceberg*, debajo del cual descansarían cuestionamientos que desdoblán lo teórico-pragmático para revelar diferencias de tipo:

epistemológico² y ontológico³. Entre ellas, la existencia de formas sofisticadas de colonialidad lingüística y colonialidad del saber, así como, de un posible extractivismo y ventriloquismo epistémico por parte de ciertas élites académicas (gubernamentales y no gubernamentales) que han aprovechado su capital simbólico para hablar en nombre de los pueblos originarios, equiparando ambos conceptos (SK = BV), al punto de usarlos en sus textos como sinónimos, sin una adecuada contextualización. Este hecho, ha dado lugar a entendimientos borrosos que han deteriorado las matrices epistemológicas y ontológicas sobre las que descansa el *Sumak Kawsay* y la Filosofía Andina; al mismo tiempo que han desviado la atención sobre el poder del lenguaje en el sostenimiento de la colonialidad del saber.

Ahora bien, es importante señalar que no todo es antagónico entre *Sumak Kawsay* y Buen-Vivir. En teoría, ambos guardan semejanzas entre sí, por ejemplo: la crítica al modelo desarrollista capitalista, la reivindicación de los saberes ancestrales y el papel central de la naturaleza. A primera vista, se podría afirmar que los dos conceptos han sido compatibles con el “giro decolonial” (Mignolo, 2006) y con las Epistemologías del Sur (Sousa-Santos, 2010). En tal sentido, la (re)interpretación del *Sumak Kawsay* y del Buen-Vivir que se propone en este trabajo, parte de un *locus* y *ethos* de enunciación diferente: andino-céntrico. Si bien esta postura guarda relación con lo expuesto por la “ecología de saberes” (Sousa-Santos, 2010) y el “pensamiento crítico fronterizo” (Mignolo, 2003a), las ideas presentadas en este trabajo son parte de lo que el académico *kichwa-otavalo* Benjamín Inuca (2017a) denominó como: *Yachay Tinkuy*, es decir, convergencia y/o confrontación de saberes. Esta convergencia-confrontación estaría mediada por un proceso creativo de “traducción intercultural” (Sousa-Santos, 2010) como principio para el establecimiento de “unos mínimos acuerdos sobre el sentido que le atribuye al presente y al futuro para delinear logros y expectativas de bienestar colectivo, común y socialmente compartido” (Prada, 2012, p. 230).

Además del interés en el problema de investigación y sus síntomas presentados anteriormente, el presente trabajo ha partido de la concepción de una profunda situación de injusticia a nivel mundial, no solo económica sino también epistémica (Fricker, 2017; Sousa-Santos, 2017). El escenario de la geopolítica actual ha evidenciado un desgaste del discurso hegemónico del desarrollo y de la modernidad, pero también ha puesto en evidencia la pérdida del *sentido de la vida*, en donde incluso el *leitmotiv* de la felicidad

² La epistemología es usualmente entendida como teoría del conocimiento, de manera general, “se ocupa de todos los elementos que procuran la adquisición de conocimiento e investiga los fundamentos, límites, métodos y validez del mismo” (Ceberio y Watzlawick, 1998, citados en Jaramillo, 2003, p. 175).

³ La ontología se entiende como “ideas sobre lo que existe, sobre cómo existe y cómo llega a existir, es decir, sobre la naturaleza de la realidad” (Burman, 2017, p. 160).

aristotélica ha sido distorsionado. No es de extrañar que, como una posible salida, ahora se trate de convocar a la memoria, a los ancestros, o lo que quede de ellos tras 528 años de vigencia del proyecto moderno/colonial.

En tal sentido, el ejercicio de (re)construcción del significado del *Sumak Kawsay*, que se intenta presentar en este trabajo, ha buscado comprender no solo los principios y la forma de vida del pueblo *Kichwa* de la provincia de Imbabura, zona donde tiene lugar la mayor parte de la presente investigación, sino también su filosofía, su sentipensar como pueblos del *Abya Yala*⁴. Por tanto, al ser el *Sumak Kawsay*, un concepto proveniente del *Runashimi*, cuya traducción literal es “idioma de las personas”, es decir del idioma *Kichwa*, lo lógico, para comprenderlo y desarmar las estructuras jerárquicas de poder, ha sido involucrarse en el aprendizaje de dicho idioma, convivir con las personas de las comunidades y vivir la sacralidad y ritualidad desde las celebraciones ancestrales que han perdurado hasta el presente. No se ha tratado de realizar un trabajo etnográfico más, como se explicará en el Capítulo 3, sino que, desde el pensamiento crítico, se ha buscado nuevas formas de acercamiento, interpretación y compromiso, con una fuerte consigna decolonial.

1.2 OBJETIVOS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

El objetivo general declarado para la investigación ha consistido en: **Contrastar las concepciones: desarrollista, postdesarrollista y kichwa-andina del Sumak Kawsay en el Ecuador.** Se espera que la problematización de las diferentes concepciones contribuya a la reivindicación y fortalecimiento del *Sumak Kawsay* desde la integralidad. Para el cumplimiento del objetivo general de investigación, se han trazado cinco objetivos específicos, a saber:

- **OE1:** Revisar el estado de la cuestión de las críticas al discurso del desarrollo
- **OE2:** Revisar el estado de la cuestión del *Sumak Kawsay*
- **OE3:** Problematizar los discursos del *Sumak Kawsay* y Buen-Vivir
- **OE4:** Presentar la experiencia de estudio del idioma y la cultura *kichwa* como *praxis* decolonial.
- **OE5:** Caracterizar al *Sumak Kawsay* desde la convivencia con las prácticas y saberes del pueblo *kichwa* de la provincia de Imbabura en el Ecuador.

⁴ Término de los pueblos Tule Kuna (Panamá y occidente de Colombia) que significa “tierra en plena madurez”, “tierra de sangre vital”, “tierra donde vivimos” y se utiliza desde el mundo indígena para nombrar a todo el continente de América (Estermann, 2015; M. López, 2004).

Por su parte, las preguntas de investigación que guían el presente trabajo se han dividido en dos partes: una pregunta de investigación y tres subpreguntas de investigación.

Pregunta de investigación: ¿cuáles son los contrastes entre las concepciones: desarrollista, postdesarrollista y kichwa-andina del Sumak Kawsay en el Ecuador?

Sub-preguntas de investigación:

- **SP1:** ¿Qué ha pasado desapercibido en el discurso del desarrollo y cómo se relaciona con el Sumak Kawsay y el Buen-Vivir?
- **SP2:** ¿Cómo se caracteriza el *Sumak Kawsay* desde los pueblos *kichwas* de la provincia de Imbabura y cómo se relaciona con las corrientes teóricas del Buen Vivir?
- **SP3:** ¿Cuáles son reflexiones respecto de las tensiones lingüísticas y extralingüísticas entre *Sumak Kawsay* y Buen-Vivir, desde la (in)justicia epistémica?

1.3 HIPÓTESIS

La presente investigación ha partido de la idea de un *Sumak Kawsay* diferente al Buen-Vivir, tanto en su traducción del idioma *kichwa* al idioma castellano, como en sus bases epistemológicas y en sus matrices ontológicas.

1.4 ESTRUCTURA DEL TEXTO

La disposición que continúa en el presente trabajo es la siguiente. En el Capítulo 2, se ha presentado el marco referencial, el cual estuvo dividido en dos grandes secciones: estado de la cuestión y marco teórico. Dentro del estado de la cuestión, se presentó al discurso del desarrollo desde una perspectiva crítica. Se realizó una presentación histórica de los diferentes giros que ha tomado la noción del desarrollo en las ciencias sociales, desde su giro económico en la época dependentista, pasando por sus principales adjetivaciones, hasta llegar a la crítica más amplia dentro del sistema moderno/colonial. Dentro del estado de la cuestión también se presentó el Estado de la Cuestión sobre el *Sumak Kawsay* fruto de una extensa y robusta revisión bibliográfica. Finalmente, en el capítulo 2 se describieron las características y dimensiones principales de tres marcos teóricos relacionados y usados como referentes en esta investigación: Epistemologías del Sur, Pensamiento Decolonial y Filosofía Andina.

En el Capítulo 3, se ha detallado el marco metodológico utilizado para realizar la presente investigación. En este apartado, se explicó la naturaleza cualitativa de la investigación, el alcance y el marco interpretativo que guía el análisis. Además, se explicaron las técnicas de recolección de información y sus respectivas fuentes. También, se describió el caso etnográfico, en el cual se contextualizó geográfica e históricamente al pueblo *kichwa* de Imbabura. Vale la pena señalar que si bien se utilizaron técnicas tradicionales de la etnografía como: la observación o las entrevistas, también se ha presentado una propuesta metodológica de recolección de información basada en el Estudio Formal del Idioma y la Cultura Kichwa (EFICK), la cual constituiría una práctica decolonial basada en la deconstrucción de subjetividades a nivel vivencial-individual (micro).

El Capítulo 4 de Resultados, se ha dividido en cuatro grandes secciones. En primer lugar, se ha presentado la relación existente entre los conceptos del Buen-Vivir y el *Sumak Kawsay* desde 1992 hasta la actualidad, a fin de problematizar la compleja relación discursiva y la coexistencia de las diferentes versiones de ambos conceptos. En segundo lugar, se ha expuesto la experiencia del investigador respecto del *EFICK* y cómo ésta ha influenciado en el cambio subjetivo del “yo” investigador, así como su potencial como *praxis* decolonial; además, de servir como catalizador para el trabajo etnográfico. En tercer lugar, se ha presentado la sistematización de los saberes y prácticas del pueblo *kichwa* de Imbabura en un intento de sentipensar el *Sumak Kawsay* para entenderlo dentro y fuera de la Filosofía Andina. Esta sección, intentó esbozar una teoría sobre el *Sumak Kawsay* como sentido de vida que cohabita con otros sentidos como el *Alli Kawsay*, la armonía, e incluso el Buen Vivir. En cuarto lugar, se han presentado las tensiones lingüísticas (de traducción), epistemológicas y ontológicas que permiten diferenciar con mayor claridad al *Sumak Kawsay* del Buen-Vivir.

Finalmente, en el Capítulo 5 se han presentado las discusiones y conclusiones de la investigación. En la sección de discusiones se ha procedido a responder a las tres subpreguntas de investigación planteadas en la sección 1.2. Por su parte, la sección de conclusiones ha sido dividida en cuatro secciones: una relacionada con los principales resultados, otra relacionada con los aportes teóricos y metodológicos de la tesis, una tercera sección referente a futuras líneas de investigación, y una última sección de cierre con algunas consideraciones finales.

1.5 LIMITACIONES DE LA INVESTIGACIÓN

La primera limitación ha surgido de la pregunta ¿es posible pensar por fuera de la episteme occidental?, ya que al igual que otros muchos académicos, el autor del presente trabajo también ha sido formado dentro del eurocentrismo. Si bien se ha recurrido a: i) marcos de referencia que critican el eurocentrismo, desde dentro (postestructuralismo, deconstructivismo) y desde fuera (decolonialidad, Filosofía Andina), ii) la inmersión y trabajo de campo en las comunidades, y iii) el EFICK; es necesario señalar que seguramente todo esto no haya sido suficiente, y en tal sentido, en un intento por estar en “ambos lados de la línea” se presenten tensiones y contradicciones en la crítica expuesta. En concordancia con Oviedo (2017), también se considera que no que existe alguien completamente descolonizado en la intelectualidad. Por tanto, las propuestas presentadas en esta investigación estarán abiertas a la crítica y a nuevos aportes. Al no existir una metodología específica (de hecho, no podría existir) para la traducción intercultural o para lograr consenso en las zonas de contacto de la confrontación de saberes, los artificios intelectuales son apenas un referente para que los investigadores, a través de un ejercicio creativo, resuelvan los inconvenientes que puedan surgir.

Respecto de la estrategia metodológica es importante señalar que la etnografía, vista como un oficio solo se aprende desde la práctica y aunque leer los manuales puede ser de utilidad, esto no sustituye la experiencia; así, “la formación de la sensibilidad y perspectiva etnográfica es algo que sólo sucede (cuando sucede) en el forcejeo con la apuesta (en ocasiones fallida) de hacer etnografía” (Restrepo, 2018, p. 19). En tal sentido, es importante mencionar que la reducida experiencia y habilidades con trabajos etnográficos por parte del autor de la presente tesis, ciertamente pudo haber limitado la aprehensión y comunicación más detallada del trabajo de campo. Asimismo, puede ser posible que en el intento por caracterizar al *Sumak Kawsay* desde las prácticas sociales se haya podido inintencionadamente sobredimensionar su forma y sentido de vida.

Por otra parte, el objetivo del “yo” investigador de constituirse en un traductor intercultural también ha tenido limitaciones. El aprendizaje del idioma *kichwa* ha constituido un reto. Aunque, el *kichwa* es considerado como un idioma dulce, también es un idioma complejo de aprender y practicar. A pesar de que se ha alcanzado un nivel intermedio de escritura y lectura, la oralidad tan valorada en el mundo andino ha constituido una debilidad para el investigador. Por lo cual, las entrevistas realizadas en idioma castellano, posiblemente hayan limitado la riqueza expresiva e interpretativa de los habitantes *kichwas* que participaron de esta investigación.

Finalmente, y siguiendo a Todorov (1987), se podría decir que la "igualdad en la diferencia" o "diferencia en la igualdad" es poco viable bajo el actual sistema moderno-colonial, puesto que aceptar la diferencia y negar la igualdad conduce a la dominación (los subdesarrollados son diferentes, pero inferiores) y a su vez negar la diferencia y aceptar la igualdad conlleva a la asimilación (los subdesarrollados son iguales en derechos, pero hay que desarrollarlos de todas formas). En tal sentido, la propuesta que se presenta en este trabajo, a pesar de que se enfoca en la decolonialidad del poder y del saber, encuentra y encontrará limitaciones a nivel institucional y estructural, por fuera de la cuestión lingüística. Este asunto, si bien se trata en este texto, merece un tratamiento más amplio lo cual escapa del alcance del presente trabajo.

2. CAPÍTULO II: MARCO REFERENCIAL

En los apartados siguientes se expone el marco referencial que ha servido como base para el análisis del problema de investigación. Este capítulo tiene tres grandes secciones: estado de la cuestión de las críticas al desarrollo, estado de la cuestión del concepto del *Sumak Kawsay*; y un marco teórico tripartito.

El estado de la cuestión sobre las críticas al desarrollo parte de la crítica de los principales *enfoques y adjetivos del desarrollo*, a partir de su legitimación en 1949 para el caso de América Latina. Asimismo, esta sección toma eco del *postestructuralismo*, donde destacan los planteamientos de Michael Foucault (1988, 1991a, 1992) sobre discurso, poder y saber. Posteriormente, el estado de la cuestión se aborda desde el *postdesarrollo*, a través de la extensa obra sobre la crítica cultural y la deconstrucción del desarrollo de Arturo Escobar (1984, 1998, 1999, 2005, 2014a, 2016). Respecto del estado de la cuestión del *Sumak Kawsay*, a partir de una extensa revisión bibliográfica se proponen siete versiones originales que hacen eco de la pluralidad y complejidad de las relaciones existentes entre los discursos académicos y políticos.

Por su parte, el marco teórico presentado ha recurrido a una narrativa plural, transdisciplinaria que incluye varios *frameworks*. En primer lugar, se ha recurrido principalmente a los planteamientos de Boaventura de Sousa-Santos (2003, 2005, 2009, 2010, 2017) sobre las *Epistemologías del Sur*, a fin de establecer un puente epistemológico entre las críticas provenientes desde dentro de Occidente con las críticas provenientes desde fuera. El énfasis ha recaído, en la denuncia de la injusticia epistémica de la cual han sido parte, los saberes históricamente marginados del metafórico Sur Global, incluidos por supuesto, los saberes de los pueblos originarios del *Abya Yala*. En segundo lugar, desde el Pensamiento Crítico Latinoamericano (PCL); se ha recurrido al marco de referencia conocido como *pensamiento o teoría decolonial*, en donde destacan las obras sobre: colonialidad del poder, del saber y del ser, violencia epistémica, y pensamiento fronterizo, cuyos autores pertenecen al Grupo Modernidad/ Colonialidad/ Decolonialidad (MCD), por ejemplo: Enrique Dussel (1994, 2000), Aníbal Quijano (1992, 2000, 2011), Walter Dignolo (1995, 2003a, 2006, 2008), Santiago Castro-Gómez (2000, 2007; 2007) y Catherine Walsh (2009, 2017). En tercer lugar, se presentan los principios de la joven *Filosofía Andina* (usualmente llamada Cosmovisión Andina), a fin de interpelar al concepto de filosofía.

2.1 ESTADO DE LA CUESTIÓN: DESARROLLO (CRÍTICAS AL)

El discurso del Presidente estadounidense Harry Truman⁵ el 20 de enero de 1949 constituye la cúspide, de un debate mucho más antiguo y multidimensional, a partir del cual se legitima la idea contemporánea de desarrollo como discurso histórico enfocado en la erradicación de la pobreza y en el rescate de los denominados países subdesarrollados (Esteva, 2009; Masullo-Jiménez, 2010b; Gudynas, 2012b; Escobar, 2014a; Bretón-Solo & Palenzuela, 2016; Cowen & Shenton, 1995). El Punto IV del discurso original del presidente Truman señala lo siguiente:

We must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of **underdeveloped areas**. More than half the people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is inadequate. They are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is a handicap and a threat both to them and to more prosperous areas (...) I believe that we should make available to peace-loving peoples the benefits of our store of technical knowledge in order to help them realize their aspirations for a **better life**. And, in cooperation with other nations, we should foster capital investment in **areas needing development**. (Truman, 1949)⁶

La noción de desarrollo implícita en el discurso de Truman está relacionado con las interpretaciones más comunes, es decir, aquellas relacionadas con avances en el campo económico y social, entendidas como una la evolución progresiva de una economía hacia mejores niveles de vida, usualmente entendida como: crecimiento, bienestar y modernización (Gudynas, 2012b). Esta idea de desarrollo es heredera de la noción occidental de progreso surgida en la “Grecia clásica y consolidada en Europa durante el período de la Ilustración” (Valcárcel, 2006, p. 5).

Por otra parte, aunque existen tantas definiciones de desarrollo como autores, Rist (2002) cuestiona si realmente la mayoría de aquellas definiciones pueden ser consideradas como tales. La premisa del autor es que existen pseudodefinitiones basadas en la manera en que un persona (o un conjunto de personas) “representa(n) las condiciones ideales de la existencia social” (2002, p. 20). El profesor Arturo Escobar (2016) explica esta situación de la siguiente manera:

⁵ Para Bertoni y otros (2011, p. 25) en el plano político, tres documentos podrían considerarse fundacionales en esta fase de gestación de la idea de desarrollo: la Carta del Atlántico de 1941, la Declaración de la Conferencia de San Francisco de 1945 y el Punto iv de Truman en 1949.

⁶ El énfasis en negrita es del autor del presente trabajo.

Para muchos, el desarrollo es la ineludible estrategia que los países pobres necesitan para modernizarse (...) para otros, es un discurso inventado por Occidente para lograr el dominio de las sociedades no occidentales, que requiere ser denunciado como tal (...) finalmente, para mucha gente corriente de todo el mundo, el desarrollo se ha convertido en un reflejo de sus aspiraciones a una vida digna o en un proceso absolutamente destructivo con el que deben coexistir y, con bastante frecuencia, con ambos significados a la vez. (2016, p. 70)

Así, la respuesta sobre si el desarrollo es una estrategia de modernización, o un dispositivo de dominación, o la aspiración de vida, depende de a quién se le pregunte; de ahí que las diferentes concepciones de desarrollo reflejen diferentes intereses (Hettne, 1995; Nederveen-Pieterse, 2001). Las diferentes interpretaciones de desarrollo son en realidad construcciones sociales históricas y territorialmente contextualizadas; en tal sentido, no puede haber una definición fija y final del desarrollo, solo sugerencias de lo que el desarrollo debería implicar en contextos particulares (Hettne, 1995; Múnera, 2016). Dicho de otra forma, el concepto de desarrollo no puede ser definido de forma atemporal y aespacial, puesto que éste se llena de contenido históricamente; es decir, cada época y cada sociedad tienden a formular su propia versión de desarrollo, la cual alega a las doctrinas, intereses y posibilidades que prevalecen en ese espacio y tiempo específicos (Dubois, 2008). Las dos premisas anteriores llegarían a una conclusión: “resulta imposible proponer una única definición del desarrollo” (Escobar, 2016, p. 70), aunque esto no impide la existencia de una versión hegemónica del desarrollo.

Si bien es cierto, la mayoría de (psuedo)definiciones han tenido la ventaja de agrupar virtuosas aspiraciones humanas como: justicia, felicidad, prosperidad, longevidad, etc., se podría llegar a la inmediata conclusión de que dichas aspiraciones no existen en ninguna parte y de que probablemente jamás existirán (Rist, 2002, p. 22). La falta o imposibilidad de una verdadera definición operativa, es decir, aquella que pueda identificar sin posible error el objeto del que se trata, ha sido una de las principales debilidades de los estudios del desarrollo (Bertoni et al., 2011; Rist, 2002). Este hecho, ha sido uno de los insumos principales de las diferentes corrientes críticas al desarrollo que han surgido en diferentes épocas y desde variados espacios geográficos. Sin embargo, a fin de sortear las trampas de la definición única de desarrollo, Hettne (1995) propone hablar de un concepto más integral, el “pensamiento del desarrollo” (*development thinking*) el cual agruparía: las teorías del desarrollo (*development theories*), las estrategias del desarrollo (*development strategies*), y las ideologías del desarrollo (*development ideologies*).

A lo largo de las últimas siete décadas, se puede afirmar que la idea sobre el desarrollo dentro del campo de las ciencias sociales ha visto tres momentos principales. El profesor

Arturo Escobar señala que cada uno de estos momentos se corresponde con tres orientaciones teóricas diferentes, con estrategias diferentes y con ideologías diferentes:

La teoría de la modernización en las décadas de los cincuenta y sesenta, con su teoría aliada de crecimiento económico; la teoría de la dependencia y perspectivas relacionadas en los años sesenta y setenta; y las aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural en los años noventa. (Escobar, 2005, p. 17)

Ahora bien, los momentos descritos por el profesor Escobar, podrían ser reestructurados, considerando que el segundo y tercer momento no son del todo homogéneos y que presentan críticas provenientes de un *locus* de enunciación diferente con ciertos matices teóricos. En consecuencia, las diferentes interpretaciones del desarrollo tendrían cinco momentos, a saber: 1) legitimación, 2) dependentismo, 3) adjetivación, 4) descentralización y primera deconstrucción, y 5) decolonización y segunda deconstrucción. Vale señalar que los momentos presentados no son fases secuenciales, sino que se superponen y en muchos casos llegarían a coexistir.

2.1.1 Legitimación del discurso del desarrollo

La visión economicista del desarrollo, es decir el desarrollo como sinónimo de altos niveles de producción e incremento de tasas de crecimiento económico fruto de la industrialización, fue perfilado como un modelo a seguir luego de la Segunda Guerra Mundial, especialmente dentro de las universidades norteamericanas (Bertoni et al., 2011, p. 254). El discurso de Truman institucionalizaría esta visión economicista que planteó que las áreas subdesarrolladas⁷ económicamente primitivas debían ser guiadas-intervenidas, para que puedan alcanzar los beneficios de la vida buena (entiéndase como *the american way of life*). Por tanto, la génesis del desarrollo había quedado anclada al crecimiento económico, lo que subordinó los temas de bienestar humano puesto que se pensaba que la desigualdad de la riqueza y la pobreza se resolverían básicamente por medios económicos (Gudynas, 2012b, pp. 22–23). Había empezado la “era del desarrollo” (Sachs, 2010) al mismo tiempo que se había consolidado la “invención del tercer mundo” (Escobar, 1998).

⁷ Según Esteva (2009), Truman no acuñó el término subdesarrollo, simplemente lo puso en circulación. El término subdesarrollo se lo puede atribuir a Wilfred Benson en un texto de 1942, quien era parte de la *Secretariat of the International Labour Organization*. Antes de Truman, el término subdesarrollo fue promovido por varios ideólogos franceses a finales de los años cuarenta y principios de los años cincuenta (Márquez-Muñoz, 1996). Cowen y Shelton (1995, 1996) señalan que la dicotomía entre desarrollo y subdesarrollo no fue inventada durante o después de la Segunda Guerra Mundial, ni es una idea original. Para los mismos autores, la idea moderna de subdesarrollo surge en el siglo XIX como parte de la teoría del desarrollo de Newman en 1845; de esta forma, sostienen que las ideas de desarrollo y subdesarrollo, a inicios del siglo 20, ya estaban bien establecidas en el pensamiento británico.

Luego de la invención e institucionalización de las jerarquías desarrollo y subdesarrollo en el discurso de Truman, aparecerían en la década de 1950 los primeros estudios del desarrollo, específicamente con la llamada Teoría Económica del Desarrollo. Esta teoría, según Llistar (2009) tenía dos objetivos primordiales: modernizar y reproducir el modelo occidental. Para mediados del siglo XX, desarrollo y crecimiento económico se habían convertido en términos intercambiables, y fueron usados como sinónimos en obras como las de Lewis (1976) y Rostow (1960). Esta sinonimia constituyó la base de la obsesión de los gobiernos por incrementar el Producto Interno Bruto (PIB). Bajo este contexto, los expertos del desarrollo comenzaron a aterrizar en los países denominados “menos desarrollados”, cuya predisposición, a su vez, justificó la intervención de las Agencias de Cooperación y de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) del norte (Llistar, 2009).

Por otra parte, con el inicio de “la Guerra Fría intelectuales estadounidenses desarrollaron la Teoría de la Modernización, donde se consideró que los países del sur debían evolucionar de la misma forma que lo hizo Europa y Estados Unidos, es decir hacia una sociedad de consumo masivo” (Llistar, 2009, p. 38). Estos elementos serían ampliamente difundidos y aplicados en el llamado Tercer Mundo a través de la convergencia económica, política, social y psicológica asumida por ciertas instituciones internacionales, a saber: *Bretton Woods* (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional), Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la Alianza para el Progreso.

Así, el primer momento hace referencia al “auge” de la interpretación moderna (entiéndase hegemónica) del desarrollo, que lo equiparaba al concepto de crecimiento económico, en donde el énfasis no estuvo en el desarrollo como asunto abstracto, sino en la aplicación de teorías y modelos que podían y debían ser aplicados en contextos específicos, desconociendo las particularidades de cada país y región (Múnera, 2016). El pensamiento de desarrollo no fue socialmente neutral. *Ergo*, cuando la sociedad cambió, algunos actores se encontraron en una posición más favorable, mientras que otros experimentaron algún tipo de declinación, al menos relativa. Esta es la razón por la que el desarrollo y el conflicto han estado íntimamente interrelacionados (Knutsson, 2009). El Dependientismo vendría a representar un primer ejemplo de los intentos por un cambio social y los conflictos con el desarrollo.

2.1.2 Dependientismo: el giro económico

El segundo momento podría entenderse como un “estado de turbulencia”, y hace referencia al momento en el cual empieza a tambalear la certidumbre del desarrollo que se había instaurado en las élites intelectuales y políticas a partir de la teoría de la

modernización. Esta primera crítica al desarrollo surge de manera exógena, en América Latina, es decir desde un *locus* de enunciación geográficamente diferente a occidente (pero todavía occidentalizado⁸), de la mano de la Teoría de la Dependencia (TD). Cárdenas (2016, p. 7) señala que: “la insistencia en el locus geográfico resulta de interés, pues en estricto sentido la llamada teoría de la dependencia es una epistemología del Sur”. Por su parte, el antropólogo venezolano Pablo Quintero (2012) también defiende el origen de la TD y menciona lo siguiente:

Fue precisamente en América Latina (...) donde se elaboró por primera vez una crítica profunda y sistemática al desarrollo. Ciertamente fue la teoría de la dependencia, popularizada por Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1969), pero concordada por un nutrido grupo de intelectuales latinoamericanos ligados a la primera experiencia de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en Chile (...) quienes introdujeron los primeros señalamientos críticos al desarrollo. (2012, p. 139)

La TD “sostenía que el origen del subdesarrollo se hallaba en la conexión entre la dependencia externa de los países pobres de los países ricos (...) y que no estaba causado por una supuesta falta de capital, tecnología o valores modernos” (Escobar, 2016, p. 71). Para los teóricos de la dependencia, el subdesarrollo no era “una fase previa del desarrollo, sino el producto histórico del colonialismo y del imperialismo” (Barán, 1957).

A diferencia de la economía del desarrollo convencional, la teoría de la dependencia llevó a primer plano las situaciones históricas y las relaciones de poder relacionadas con el discurso del desarrollo (Gudynas, 2012b). Llistar (2009), reestructura las ideas de Bustelo (1999) y explica que la teoría tuvo tres corrientes principales, a saber: 1) la propuesta de desconexión (específicamente del Norte) orientado hacia el impulso de economías autocentradas, sustentadas en el fortalecimiento de sus mercados internos⁹; 2) la profundización del modelo de industrialización por sustitución de importaciones; y 3) la tesis del desarrollo dependiente, que afirma que la dependencia no imposibilita el desarrollo, pero sí genera contradicciones y desigualdades (Llistar, 2009, p. 41).

⁸ Márquez-Muñoz (1996) argumenta que si bien el desarrollo fue impulsado en una primera etapa por las instituciones internacionales como el Banco Mundial y la Alianza para el Progreso, fueron los propios teóricos e intelectuales de izquierda latinoamericanos, quienes contribuyeron a que sus pueblos comenzaran a verse a sí mismos como subdesarrollados y en hacer deseable el desarrollo. (p. 207)

⁹ Gunder Frank (1966) proponía separarse del centro lo que Samir Amin definiría como desconexión (1988). Aunque Frank no usa esa palabra, en el fondo están diciendo lo mismo (Vidal, 2004).

Al igual que muchas otras teorías del desarrollo, la teoría de la dependencia no ha estado exenta de críticas¹⁰. Para Gudynas (2012b) a pesar de las críticas ácidas que había manifestado la Teoría de la Dependencia a la marcha del desarrollo, ésta no tuvo mayores reparos con el papel de la industrialización y mantuvo intacta la premisa del crecimiento económico. En este orden de ideas, Quintero (2012, p. 140) considera que la Teoría de la Dependencia deificó la idea de desarrollo como una constante teleológica universal, sin llegar a cuestionar sus pilares establecidos por la modernidad occidental. Para Cárdenas (2016) la teoría de la dependencia entraña al menos tres puntos ciegos que no fueron abordados: 1) la cuestión ecológica; 2) la dependencia de la mujer¹¹; y el 3) la cuestión política de la marginalidad. Más allá de los claros y oscuros de la teoría de la dependencia, no se puede negar el impacto mundial que tuvo en las ciencias sociales, puesto que abrió las puertas a nuevas formulaciones teóricas. Cárdenas (2016, p. 41) señala que la atención que concitó el giro dependentista ha constituido uno de los pasos más sólidos en el camino hacia el “giro decolonial”.

2.1.3 Adjetivación: el giro socio-ecológico

Una “segunda turbulencia”, provocada principalmente por las críticas internas (entiéndase desde y para los países llamados de primer mundo), daría como resultado un “giro socio-ecológico” en la noción de desarrollo. En 1962, el Consejo Económico y Social de Naciones Unidas (ECOSOC) había recomendado la inclusión de las esferas económica y social en el concepto de desarrollo. Bajo este contexto, en ese mismo año se redactaron y aceptaron las Propuestas de Acción de la Primera Década del Desarrollo de Naciones Unidas 1960-1970, las cuales establecieron que el problema de los países subdesarrollados no era *per se* el crecimiento, sino el desarrollo (Naciones Unidas, 1962). El documento señalaba, al menos en teoría, que el cambio debía ser tanto sociocultural como económico. La noción clave debía ser mejorar la calidad de vida de las personas (Esteva, 2009; Olivera-Gómez, 2006). Las alertas tempranas provenientes de los mismos países autodenominados desarrollados daría como resultado el surgimiento de una serie de adjetivaciones al concepto de desarrollo, con el objetivo de superar los puntos débiles del discurso convencional, tales como: la pobreza mundial, la explotación de la fuerza de trabajo, la oferta de bienes básicos, la explotación de la naturaleza (Múnera, 2016); en otras palabras, se buscaba diferenciarlo

¹⁰ Merece especial atención el trabajo de Ruy Mauro Marini (1973), sobre la “Dialéctica de la Dependencia” puesto que su apuesta teórica recriminaría la falta de radicalidad en la crítica por parte del grupo heterogéneo dependentista de la época. Para Cárdenas (2016) el trabajo de Marini representó un importante avance en la ruta hacia la descolonización epistémica.

¹¹ En su autobiografía Frank (1991) diría que: “por muy revolucionario que cualquiera haya podido ser, o no haya sido —o pensó que lo era— en aquel tiempo (...) ninguno era lo suficientemente revolucionario como para incorporar la especial dependencia de la mujer, a nuestra teoría general de la dependencia o para “subvertir” el orden patriarcal establecido de la sociedad” (1991, p. 49).

de aquello que incomodaba (Acosta, 2014). De esta forma, el cambio de identidad (de apellido) del desarrollo fue disputado en los años siguientes.

De un lado, fue disputado por un consistente reduccionismo economicista y, por otro lado, por los insistentes reclamos de todas las otras dimensiones de la existencia social (Quijano, 2000). Sin embargo, el camuflaje no impidió continuar por la misma senda: “desarrollo económico, desarrollo social, desarrollo local, desarrollo global, desarrollo rural, desarrollo sostenible o sustentable, ecodesarrollo, etnodesarrollo, desarrollo a escala humana, desarrollo endógeno, desarrollo con equidad de género, codesarrollo, desarrollo transformador... desarrollo, al fin y al cabo” (Acosta, 2014, p. 15). No es menester de esta investigación ahondar en las diferentes adjetivaciones del desarrollo; sin embargo, merecen especial atención dos de los paradigmas que mayor relevancia e impacto han logrado a nivel internacional: el desarrollo humano y el desarrollo sostenible.

Para el año de 1974, la Organización de Naciones Unidas (ONU), en su declaración de Cocoyoc, México, ya comenzaba a promover un desarrollo más humanizado. Lo mismo sucedería en 1975, con la publicación: *What Now? Another Development* de la fundación sueca *Dag Hammarskjold*, donde se hablaba de un desarrollo cuyo centro sería el hombre (Márquez-Muñoz, 1996, p. 210). En este contexto, se empezó a esbozar la idea del desarrollo humano. Si bien buscó una concepción más integral de desarrollo, la idea del desarrollo humano no era del todo homogénea, por lo que surgieron dos principales enfoques. El primero surge a mediados de la década de 1970, y es conocido como el *enfoque de necesidades básicas*. Los orígenes de este enfoque podrían ubicarse durante la conferencia “*Employment, Income Distribution*”, organizada por la Organización Mundial del Trabajo (OMT) en junio de 1976 donde se propondría llevar a cabo en el mundo una planificación del desarrollo enfocada en las necesidades básicas¹² (Márquez-Muñoz, 1996, p. 211). La idea que todas las personas tienen las mismas necesidades, promovida por la ONU, alumbraría a finales de la “década perdida” de 1980, al *desarrollo a escala humana*, planteado en la reconocida obra de Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde y Martin Hopenhayn. Su trabajo hace referencia a tres postulados principales, a saber: 1) el desarrollo se refiere a las personas y no a los objetos, es decir hace referencia a un desarrollo en términos cualitativos; 2) las necesidades son finitas, conocidas y son las mismas en todos los contextos mientras que lo que se modifica son los satisfactores; y 3) no existe un solo tipo de pobreza, existen varios tipos de pobrezas que traen consigo una serie de patologías colectiva (Belmonte, 2015).

¹² El informe de la OIT definió las necesidades básicas en términos de comida, vestimenta, vivienda, educación y transporte público. El empleo era tanto un medio como un fin, y también la participación (ciudadana) para la toma de decisiones fue incluida (Emmerij, 2010).

El segundo enfoque del desarrollo humano se conoce como el *enfoque de capacidades* y tiene sus orígenes también en la década de los ochenta. Para Colmenarejo (2016) el enfoque de las capacidades debe su construcción, en gran parte, al constante diálogo que mantuvieron Amartya Sen¹³ y Martha Nussbaum con la Teoría de la Justicia de John Rawls (1979). En los postulados de Sen y Nussbaum es posible evidenciar que el enfoque de capacidades descansa sobre una amplia y plural concepción de bienestar (Boni & Walker, 2013). Por una parte, para Sen (2000) el desarrollo ha de pensarse como un proceso de expansión de las libertades reales que disfrutaban los individuos, además señala que concentrar la atención en las libertades humanas desentona con las visiones más clásicas del desarrollo (crecimiento del PIB, el incremento de rentas personales, o la industrialización); para Sen, la expansión de la libertad es el fin primordial y el medio principal del desarrollo (Cuestas-Caza, 2013). Por otra parte, el pensamiento de Nussbaum (2011) argumenta que la libertad está en función de las capacidades y esta idea es la que vincula el desarrollo humano con el florecimiento humano. Así, las capacidades corresponden, *a priori*, a las personas individuales lo que convierte a cada persona en un fin en sí misma (Nussbaum, 2011, pp. 52–55).

Para 1990, sería la versión de enfoque de capacidades de Sen la que sería usada como el marco teórico de los Informes sobre desarrollo humano presentados por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). La propuesta central consistiría en el mejoramiento de la calidad de vida de las personas, entendiendo el desarrollo como un tema con carácter integral y universal (Valcárcel, 2009), para lo cual sería necesario utilizar como indicador clave para medir su consecución, el denominado Índice de Desarrollo Humano (IDH). Fukuda-Parr (2003) ha sido claro al afirmar que la propuesta de Sen fue apreciada por el PNUD debido a que se trató de un marco teórico flexible para los *policy-makers* que debían enfrentar los retos del desarrollo humano, sin caer en una estricta normatividad. Finalmente, a pesar de que los planteamientos de los enfoques del desarrollo humano han permitido un entendimiento más integral del desarrollo, para varios de sus críticos, dichos planteamientos no han logrado apartarse completamente del crecimiento económico (Gudynas, 2012b).

El segundo gran paradigma que retoma la senda de las principales adjetivaciones del desarrollo, es el caso del “desarrollo sostenible”. La infancia del desarrollo sostenible estuvo marcada por diferentes perspectivas de estudio sobre el fenómeno ambiental y sus

¹³ Schuldt (1995) resalta que ni Max-Neef ni Sen, hacen referencias el uno del otro a pesar de las obvias coincidencias de fondo existentes entre ambas perspectivas.

relaciones con la economía y la sociedad¹⁴. Pierrri (2005) clasificó estas corrientes pre-hegemónicas como: a) La propuesta ecologista y conservacionista del crecimiento cero, representada en el Primer Informe al Club de Roma; b) la propuesta desarrollista del ambientalismo moderado, expresada en la Declaración de Estocolmo; c) la propuesta también desarrollista y crítica, referente a los países no alineados asociada al ecodesarrollo; y d) la propuesta también desarrollista, crítica y alternativa a la sociedad actual formulada por la Fundación Bariloche en su Modelo Mundial Latinoamericano.

Las discusiones sobre la relación compleja entre desarrollo y la ecología, confluyen en el Informe “Nuestro Futuro Común” elaborado por la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo en 1987 y coordinado por Harlem Brundtland¹⁵. Ahí es donde se institucionalizaría de manera consensuada al desarrollo sostenible, el cual en ese momento alcanzaba su mayoría de edad, puesto que su definición fue presentada en términos universales, a fin de trasladarlo de la esfera netamente académica a la esfera de las políticas públicas (Sabogal & Hurtado, 2009). El Informe de 1987 definió al desarrollo sostenible como: “el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades” (Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, 1988). Han transcurrido más de 30 años desde que se presentó el informe, tiempo en el cual el debate ha sido ampliado y han sido reconocidas limitaciones sobre la definición original. Estas limitaciones están relacionadas con las realidades cambiantes en un mundo globalizado y con el poder del discurso hegemónico que reclama la propiedad sobre la definición del concepto (Springett & Redclift, 2015).

Para Egelston (2013) el desarrollo sostenible ha emergido como la principal filosofía ambiental en negociaciones internacional en los últimos años. Sin embargo, lo que este término significa y por qué debería importar a los ciudadanos de a pie no es tan evidente, a pesar de los múltiples homenajes realizados por la ONU. Para el mismo autor, las definiciones del desarrollo sostenible son abundantes y su debate es mucho más amplio. Para ejemplificar lo dicho anteriormente se puede utilizar el trabajo reconocido de la profesora Susan Murcott (1997) en el cual expone al menos 57 usos diferentes de desarrollo sostenible. Otro frente de críticas ha señalado que la idea hegemónica de sostenibilidad es

¹⁴ Los fundamentos del desarrollo sostenible podrían haber empezado en 1798 en la obra de Thomas Malthus sobre la teoría poblacional, en donde el autor explica que la población tiende a crecer más rápido que los recursos. Otro aporte a considerar es el del escritor italiano Alfredo Oriani en 1908, quien esboza en su obra *La revuelta ideal* dos de los principios base del desarrollo sostenible: igualdad y solidaridad entre las generaciones (De Vincentiis, 2012).

¹⁵ Según De Vincentiis (2012) el término aparece por primera vez en un documento oficial en 1969. Este documento fue elaborado bajo el auspicio de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) y firmado por 36 países africanos.

una noción plastificada (en el sentido de Poerksen¹⁶) y que por tanto, se debería considerar hablar de desarrollo sustentable, puesto que en términos absolutos, nada es sostenible (Stahel & Cendra, 2011). Esto coincide con varios autores que han considerado al desarrollo sostenible como un oxímoron (Daly, 1990; Latouche, 2001; Quintero, 2014; Redclift, 2005).

En este sentido Nederveen-Pieterse cuestiona si es atractivo entender el desarrollo como una mejora, ante lo que se pregunta ¿qué mejora el desarrollo y cómo? (2001, pp. 158–159). El autor señala que comprender al desarrollo como una mejora casi inevitablemente invita a una perspectiva unidimensional, mientras que en realidad lo que constituye la mejora nunca es y nunca puede resolverse realmente. En consecuencia, el desarrollo se despliega de modo peculiar: mientras todos saben que el desarrollo como mejora es cuestionable (por ejemplo: el desarrollo sostenible), parece necesario proceder como si hubiera consenso (Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible¹⁷). Nederveen-Pieterse (2001) vuelve a cuestionarse ¿no sería más apropiado hacer de esta contingencia parte de la comprensión del desarrollo? Esto significaría redefinir el desarrollo como una experiencia de aprendizaje colectivo que incluiría aprender sobre diferentes entendimientos de lo que constituye la buena vida y las formas sensatas de darle sentido y de llegar allí.

2.1.4 Descentralización y primera deconstrucción: el giro lingüístico-cultural

Los resultados de más de cuatro décadas de vigencia (1950-1980) del anhelado desarrollo habían dejado claro que en realidad lo que había prevalecido era un “maldesarrollo” (Tortosa, 1985), es decir la insatisfacción estructural: del bienestar material, de la seguridad frente a la violencia, de las libertades, y de la identidad (Tortosa, 2001, 2011). En 1978, la UNESCO manifestó que llevar a cabo un proyecto unificador de desarrollo en todas las comunidades, era un trabajo absurdo (Márquez-Muñoz, 1996). Esta pérdida de fuerza del discurso del desarrollo se vería aún más mermada por el colapso de las economías

¹⁶ El lingüista alemán Uwe Poerksen en (1988), en su obra *Plastikwörter. Die Sprache einer internationaler Diktat* propuso una clase nueva de palabras a las que denominó en un primer momento “palabras ameba” (*Amoeba Words*). Finalmente, Poerksen se decidió por la expresión “palabras plásticas” (Alonso & Galán, 2001, p. 70). El término palabras plásticas (*plastic words*) describe un lenguaje en el que las palabras se vuelven flexibles y maleables, pero también modulares (Van Der Laan, 2001). Las palabras plásticas tienen más una función que un contenido (Cayley, 2013, p. 195). Los “expertos” han sido los principales responsables de trasladar las palabras plásticas, de la esfera de la ciencia a la esfera de la vida cotidiana (Sartorio, 2010), lo que ha dado como resultado que el uso de las mismas en el habla vernácula evoque una manera de pensar positiva, la impresión de vivir a la vanguardia e incluso la idea prestigio al usar palabras que suenan científicas (Cayley, 2013). Algunos ejemplos de palabras plásticas propuestas por Poerksen son: comunicación, sexualidad, energía, información, estrategia, modelo, rol, proceso, desarrollo.

¹⁷ En la actualidad la idea global entorno al desarrollo sostenible se ve plasmada en la “Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible”. Esta agenda mundial incluye objetivos y metas integradas e indivisibles que comprenden las dimensiones: social, económica y ambiental (Organización de Naciones Unidas, 2015). Esta estrategia se ha convertido en la pauta para los próximos años de los Estados que se han comprometido a movilizar los medios necesarios para combatir, de nuevo, la pobreza.

latinoamericanas en la década pérdida¹⁸ de 1980. Esteva puntualiza que “en 1960 los países ricos eran 20 veces más ricos que los pobres. En 1980, gracias al desarrollo, eran 46 veces más ricos” (2009, p. 446). Por lo tanto, es evidente porque la relativización del desarrollo significaba la pérdida de su atractivo político, especialmente para las potencias. Gudynas (2012b) asegura que los proyectos gubernamentales pocas veces eran exitosos, por lo que era común registrar retrocesos, impactos sociales y ambientales.

Las derrotas del desarrollo empezaban a presentarlo como un mito (Castoriadis, 1977; Rahnema & Bawtree, 1997; Baré, 2006), un mito impopular. Sin embargo, un renovado discurso del desarrollo renació en la década de 1990, como ya se explicó, bajo un giro socio-ecológico. De esta forma, el *ethos* económico del desarrollo, es decir su núcleo duro (Rist, 2002), había quedado escondido detrás de un juego lingüístico de adjetivos. La realidad había sido colonizada por el discurso del desarrollo, gracias al papel central que habían desempeñado la ciencia y la tecnología como estrategias de desarrollo económico (Martínez-Mauri & Larrea-Killinger, 2010, pp. 67–68) y por su puesto la influencia de los organismos internacionales. De esta forma, para millones de personas la interiorización de las ambiciones (promesas) del desarrollo hacía imposible (cognitiva y materialmente) un escenario fuera del desarrollo; ser subdesarrollados era la única manera de subsistir en la era del desarrollo (Márquez-Muñoz, 1996). Sin embargo, mientras el desarrollo parecía más vivo que nunca, otros empezaban a escribir una anticipada partida de defunción (Sachs, 1992).

En este sentido, la década de 1990 es transcendental, no solo porque representa un segundo aire del desarrollo sino porque, a la par, se lo cuestiona radicalmente desde una perspectiva cultural y lingüística. Worsley en 1984 ya había señalado que la cultura (entendida como un proceso dinámico y conflictivo) era el “concepto faltante” en los estudios de desarrollo de la época. De igual forma, en 1988 la ONU había proclamado la Década Mundial para el Desarrollo Cultural como un intento por tejer conexiones entre ambos términos (Munck, 2010). La crítica cultural-lingüística del desarrollo evidenció que las estrategias y acciones encaminadas a la industrialización y modernización de las sociedades clasificadas como subdesarrolladas habían acentuado las desigualdades sociales entre países ricos y pobres, “en lugar de ser el desarrollo un instrumento útil para alcanzar mejores niveles de vida, se había convertido en un mecanismo de imposición de modelos sociales y culturales occidentales” (Martínez-Mauri & Larrea-Killinger, 2010, pp. 67–68), una metanarrativa *par excellence* (Munck, 2010).

¹⁸ Este hecho, aplanaría el camino para la aplicación de los principios neoliberales del Consenso de Washington durante la década de 1990. Sin embargo, de nuevo, el gris desempeño de las reformas, no solo en términos de crecimiento económico sino también, en el deterioro de indicadores sociales terminaría por desilusionar a los países de la región.

En 1992, Wolfgang Sachs en su reconocida obra *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power* señalaba que el concepto de desarrollo se había convertido en un concepto amebiano pero incapaz de ser destruido o removido. Sachs (1992) argumentaba que los contornos del desarrollo se habían vuelto borrosos y aunque ya no tenía contenido, el discurso del desarrollo seguía siendo usado para santificar cualquier intervención en nombre de un objetivo superior. Para Esteva (2009, p. 4) la obra de Sachs representó un esfuerzo por dismantelar la poderosa constelación semántica del desarrollo mostrando el carácter tóxico de sus pilares lingüísticos¹⁹. El profesor Arturo Escobar (1998, 2014a) señala que son tres los ejes que han sostenido el pensamiento sobre el desarrollo, y sobre los cuáles debería centrarse la crítica cultural: a) las formas de conocimiento a través de las cuáles llega a existir (conceptos y teorías); b) el sistema de poder que regula su práctica (aparataje local e internacional, gobiernos, universidades, agencias, etc.); y c) las formas de subjetividad, a través de las cuáles las personas llegan a reconocerse a sí mismas como desarrolladas o subdesarrolladas (clasificación racial, clasificación del Tercer Mundo).

El uso del lenguaje para criticar la falta de contenido del desarrollo y su capacidad para mutar ha sido extenso; así, se tiene numerosos apelativos, entre los cuales destacan: palabra plástica (Poerksen, 1988), significante vacío (Rodríguez, 2008), *buzzword*²⁰ (Rist, 2007), *fuzzword*²¹ (Cornwall, 2007), una idea-fuerza²² (Quintero, 2012), o discurso (Escobar, 1984). Tres de los apelativos más representativos han sido: como palabra plástica, como significante vacío y como discurso.

Poerksen (1995) señaló que las palabras plásticas pueden tomar diferentes significados de acuerdo con la situación o el contexto en el que se utilizan y pueden ser utilizadas indistintamente para generar un nuevo lenguaje, cuyas reglas podrían definirse como casi matemáticas (Sartorio, 2010) porque comparten el carácter abstracto, higiénico, flexible, ahistórico de los números, “buscando más allá de las peculiaridades de las cosas sus atributos regulares, repetibles y universales” (Cayley, 2013, p. 194); es decir, son piezas rígidas fabricadas en serie por otros, fundamentalmente las élites tecnocráticas, que sirven

¹⁹ El diccionario del desarrollo incluía palabras como: ayuda, ciencia, igualdad, necesidades, nivel de vida, pobreza, progreso, recursos, tecnología. Aunque no se menciona específicamente, estas palabras bien podrían ser consideradas, tal como lo señala Cornwall (2007) como parte del conjunto de *buzzword* del desarrollo.

²⁰ *Buzzword* es una palabra que surgió en el ámbito de las escuelas de negocio en 1946 y en general representa una palabra que ha ganado popularidad entre un grupo particular de personas o dentro de un contexto específico. En la actualidad, *buzzword*, define lo que está de moda (Cornwall, 2007). Sin embargo, su uso frecuente hace que pierda su impacto o significado. Dos elementos caracterizan una palabra de moda: la ausencia de una definición real; y una fuerte creencia en lo que se supone que la noción lleva a cabo (Rist, 2007).

²¹ *Fuzzword* representa un término que es deliberadamente impreciso o confuso, a menudo eufemístico (Dictionary, 2014).

²² Las ideas-fuerza podrían ser entendidas como análogas aspiraciones motivadoras e impulsoras de movimientos y cambios mayores en la sociedad (Quijano, 2000). Las ideas son interpretadas como fuerzas impulsivas con potencialidad suficiente para convertirse en factores reales (Fouillée, 1890).

para todas las culturas y lenguas (Alonso & Galán, 2001, p. 71). Para Cayley (2013), “las palabras plásticas se extienden como una mancha de aceite, cubriendo todo el campo de su aplicación con una fina lámina de connotaciones, que mientras más se extiende, más difuso vuelve su significado” (p. 186). Las palabras plásticas son poderosas, no por su poder de denotación, sino de connotación es decir por las asociaciones y sentimientos que despiertan. Las palabras plásticas, dice Poerksen (1995), no tienen forma, sabor o textura, es decir no evocan un lugar particular, ni una historia particular, por lo mismo son maleables e inertes; este hecho convierte a la sociedad en un gran laboratorio, al determinar un estado de cambio permanente y autorizar la hegemonía de los expertos y los profesionales, quienes serán los responsables de dirigir ese cambio (Cayley, 2013).

Cayley (2013), siguiendo a Poerksen, señala que la palabra desarrollo cuando se aplica a sociedades enteras se refiere a un proceso de transformación total sin límite; no hay nada que no pueda ser desarrollado, en consecuencia, nada que no sea desarrollo. De esta forma, desarrollo se usa frecuentemente como una especie de hecho consumado, dejando a la oposición o el argumento inservibles. Así, cuando la decisión implica que algo está o ha sido decidido, no hay discusión ni desacuerdo posible, es decir, por decirlo de alguna manera, existe algo totalitario en ese lenguaje y sus efectos (Van Der Laan, 2001). Debido a que el lenguaje da forma al mundo (y lo que se hace de él), las palabras plásticas son un elemento peligroso de tratar, debido a su potencial de aplanar y empobrecer la realidad (Sartorio, 2010), y a que el significado pasa a un segundo plano y lo que en realidad importa es el significante por su posición estratégica y carácter universal.

Por su parte, en lo que respecta al significante vacío, Laclau (1996) señala que, en sentido estricto, es un significante sin significado. Los significantes vacíos actúan como objetos de identificación política a través de una "exclusión constitutiva", que totaliza "un sistema de diferencias" cuyo propósito es construir la idea de “sociedad” como un actor colectivo partiendo de la agregación contingente de elementos heterogéneos (Laclau, 2006, pp. 652–667). Dicho de otra manera, un significante vacío es la representación de una totalidad ausente (p.e: una sociedad desarrollada), pero no constituye una fusión, sino una disolución de las identidades diferenciales y equivalentes de los diversos grupos de la sociedad que rechazan lo negativo (p.e: subdesarrollo). Suponiendo que la sociedad tuviese una “esencia” más allá de los intereses de los grupos, la realización de esta esencia a través del significante vacío sería la realización de la hegemonía. Para Giacaglia (2004) la presencia de significantes vacíos es la condición misma de la hegemonía. Consideremos por un momento, la situación extrema de una desorganización radical del tejido social, en tales circunstancias, señala Laclau (1996):

La gente necesita un orden, y el contenido factual del mismo pasa a ser una consideración secundaria. El orden como tal no tiene contenido, ya que solo existe en las varias formas en que es en los hechos realizado; pero en una situación de desorden radical, el “orden” está presente como aquello que está ausente; pasa a ser un significante vacío, el significante de esa ausencia. En tal sentido, varias fuerzas políticas pueden competir en su esfuerzo por presentar sus objetivos particulares como aquellos que llenan ese vacío. Hegemonizar algo significa, exactamente llenar ese vacío. (1996, p. 94)

Laclau (1996) añade que cualquier expresión que en un determinado contexto político se convierte en el significante de la falta, desempeña el papel de significante vacío, por ejemplo el término desarrollo. Para Rodríguez (2008, p. 7): “desarrollo es el significante vacío que designa la plenitud ausente e imaginaria de esa sufriente <más de la mitad de la población del mundo> que pasó a conocerse como Tercer Mundo”.

Finalmente, el abordaje del desarrollo como discurso, sería posible gracias a la influencia del postestructuralismo²³ en los Estudios del Desarrollo (ED), el cual permitiría el reconocimiento de la base ideológica²⁴ del desarrollo y apalancaría el surgimiento de una nueva corriente de pensamiento, conocida como postdesarrollo. El postestructuralismo, problematizó la distinción ontológica entre lo real y la representación (Restrepo & Rojas, 2010), así el discurso no se consideró solo como un reflejo de la realidad social (representación de la vida social), sino parte de la misma. Dicho de otra forma, a través del discurso, y por supuesto del lenguaje, la realidad social inevitablemente era construida (Escobar, 1999, p. 51). En Foucault, la categoría de ideología se disolvería en la del discurso, en sentido amplio, que opera en un entramado de poder (Gudynas, 2012b, p. 41). Este hecho permitió entender la relación y codependencia entre discurso e ideología²⁵. En el caso particular del desarrollo, la práctica discursiva con efectos en el mundo real (el discurso),

²³ El postestructuralismo, puede definirse como uno de los discursos académicos postmodernistas, que presta atención al lenguaje, el poder, el deseo y la representación como categorías discursivas (Pinar et al, 1995, citado en Rifá-Valls, 2009, p. 71). Para Escobar (1999, p. 52) un elemento importante al entender el desarrollo desde la perspectiva postestructuralista, fue la crítica de las representaciones que los occidentales hacían de los no europeos, como la planteada en el libro “Orientalismo” de Edward Said (2002).

²⁴ Para Eagleton (1997), la ideología es entendida en un sentido relacional, es decir constituye una base de organización para creencias, subjetividades y valores de los individuos con lo que se genera y reproduce un cierto orden social en sus múltiples dimensiones, desde lo individual a lo institucional. El apego irracional y emotivo a una ideología hace posible que se ignore o rechace las contradicciones presentes en dicha ideología.

²⁵ Caria y Domínguez (2014, p. 141) sistematizan las diferentes perspectivas de la ideología y señalan que el concepto ha sido abordado por tres tradiciones: una marxista, otra psicoanalítica y otra cognitiva, que se cruzan en tres enfoques principales a partir de los cuales se puede analizar este término. El primero es el enfoque peyorativo/derogatorio: la ideología como falsa conciencia o representación distorsionada de la realidad. El segundo, el enfoque afirmativo/propositivo: la ideología como arma ofensiva (programa movilizador) y defensiva (discurso hegemónico). Y el tercero, el enfoque cognitivo: la ideología como mecanismo de reducción de la complejidad. El discurso del desarrollo bien podría coincidir en los tres enfoques.

fue capaz de absorber a la base relacional de las creencias compartidas que definían la identidad y orden social de un grupo (la ideología).

Hasta antes de la llegada del postestructuralismo, no se había cuestionado el estatus ontológico del desarrollo, en su lugar, se lo había embellecido con adjetivos defendiendo un sustantivo que no dejaba de ser problemático (Escobar, 1999; D'Alisa et al., 2015). Bretón-Solo y Palenzuela (2016) explican al respecto:

A diferencia del tiempo de las teorías de la dependencia, en el que la reflexión cuestionaba sobre todo los aspectos económicos y estructurales del desarrollismo hegemónico, con los postestructuralistas la crítica ha ido abarcando todo lo relacionado con el ámbito discursivo del desarrollo, poniendo de manifiesto cómo éste se traducía en una serie de prácticas inducidas que, de manera directa, incidían sobre la realidad, reafirmando y consolidando así la geopolítica establecida por el propio discurso del desarrollo. Uno de los elementos más remarcables de esos planteamientos fue, precisamente, la denuncia de la colonialidad del conocimiento científico, aliado estratégico durante décadas del complejo desarrollista. (2016, p. 121)

La postura postestructuralista del postdesarrollo amalgamó los estudios culturales con el giro lingüístico (Munck, 2010) principalmente derridiano y foucaultiano²⁶. El fundamento postdesarrollista era “desfamiliarizar” el lenguaje del desarrollo, se trataba de convertir al lenguaje del desarrollo en impronunciable puesto que constituían “palabras contaminadas” (Sachs, 1992). Dicho de otra forma, se buscaba dislocar los significados naturalizados del desarrollo, como punto de partida para desactivar el dominio hegemónico (Cornwall, 2007, p. 481). Así, se podría responder a otro tipo de preguntas como, por ejemplo: ¿Cómo surgió este modo concreto de entender y de construir el mundo? ¿Qué grados de veracidad y qué silencios trajo consigo el lenguaje del desarrollo? o ¿Hasta qué punto el lenguaje ha colonizado la realidad social? (Escobar, 1999, p. 52).

Bajo la influencia postestructuralista, el desarrollo sería entendido, por la corriente postdesarrollista, principalmente como un discurso de poder (Escobar, 1984; Picas, 1999). Picas (1999), siguiendo a Foucault, señala que al igual que el discurso sobre el orientalismo generó la idea de Oriente (Said, 2002), el discurso del desarrollo generó la idea del Tercer Mundo. Para el autor español, la visión hegemónica de occidente es la que ha dominado a los otros, a través de la construcción de categorías y el refuerzo ideológico de la diferencia que lo único que ha hecho es perpetuar la desigualdad y exclusión. Picas (1999) entiende al

²⁶ La obra de Foucault posibilita la construcción de una arqueología, así como de una genealogía del discurso del desarrollo, en la cual es posible diagnosticar las relaciones políticas, geopolíticas, culturales y sociales de poder y conocimiento que se encuentran en el seno del constructo social llamado desarrollo (Masullo-Jiménez, 2010a, p. 16).

Tercer Mundo como una construcción social, capaz de ordenar el discurso del desarrollo y que subyace como una entidad con independencia del conjunto de representaciones a ella asociadas. Aunque considerar al desarrollo como una invención, también sugiere que esta invención puede desinventarse (deconstruirse según Derrida) o reinventarse de modos muy distintos (Escobar, 1999, p. 52). El reconocimiento del desarrollo como discurso ha hecho posible el entendimiento de las formas sistemáticas en que los países occidentales, llamados desarrollados, han sido capaces de gestionar, controlar y, en muchos sentidos, incluso crear política, económica, sociológica y culturalmente el Tercer Mundo (Escobar, 1984, p. 384).

En una entrevista con Miguel Mandujano (2013) el profesor Arturo Escobar²⁷ expresaba que hasta antes del apareamiento de la idea de postdesarrollo, había existido apenas una crítica de primer nivel, es decir, una crítica centrada en desarrollos alternativos, en desarrollos de otra manera, los cuales representaban soluciones todavía muy parciales a la problemática social, ecológica y cultural de los países denominados del Tercer Mundo. El postdesarrollo buscaba representar una crítica de segundo nivel caracterizada por entender que el problema a enfrentar no eran las limitaciones del desarrollo, sino su hegemonía como discurso. En tal sentido, el postdesarrollo no proponía otra versión de desarrollo sino la discusión de los modos en que Asia, África y Latinoamérica habían llegado a ser definidas como subdesarrolladas (Escobar, 2005, p. 2). Leal (2007) incluso va más allá, al señalar que la tarea principal del postdesarrollo, no era una reforma institucional de la práctica del desarrollo, sino la transformación de la sociedad.

Para concluir con el invento homogeneizador del desarrollo, que no respetaba la diversidad cultural, la propuesta se enfocó en “descentrarlo”, es decir, desplazarlo de su posición central en las discusiones sobre las condiciones en Asia, África y América Latina. Este desplazamiento, también significaría desplazar a Europa del centro de la imaginación histórica, epistémica y política (Restrepo, 2007, p. 294), lo que eventualmente abriría un espacio discursivo para el surgimiento de “alternativas al desarrollo”, pero también para inscribir otros lenguajes (Crush, 1995; Escobar, 1998). Estos nuevos modelos (híbridos al menos) de economía, política y conocimiento podrían basarse en la revalorización de las culturas vernáculas y en las prácticas de los movimientos sociales, y no tanto de las ilusiones

²⁷ Arturo Escobar es uno de los principales exponentes de la crítica cultural al desarrollo, desde el campo de antropología. Su obra *Encountering Development, The Making and Unmaking of the Third World*, publicada en 1996, constituye un ícono para la corriente postdesarrollista. Este libro constituye una de las obras de peso de la reflexión crítica de las últimas décadas en las ciencias sociales latinoamericanas (Alimonda, 2010). Para Quintero (2015), el libro de Escobar termina por cimentar las bases de la antropología del desarrollo, puesto que es probablemente el primer acercamiento profundo al desarrollo que lo analiza como un específico producto cultural.

del poder experto del desarrollo (Bertoni et al., 2011; Cornwall, 2007; Escobar, 2014a; Ziai, 2017a).

En la actualidad, el postdesarrollo se enmarca en los Discursos de Transición (DT), los cuales buscan tender puentes entre las propuestas emergentes tanto del Sur como del Norte Global para una transición ecológica y civilizatoria. Tal como se muestra en la Figura 1, Escobar (2015b) plantea que la transición del decrecimiento (DC)²⁸ se encuentra del lado del Norte Global, mientras que del lado del Sur Global ubica a las Alternativas al Desarrollo (AAD).

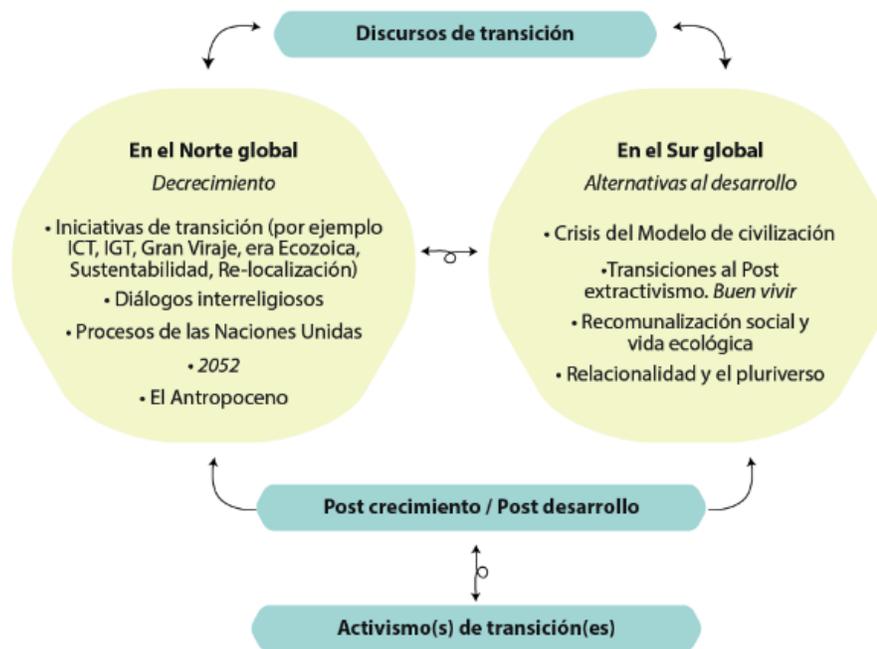


Figura 1. Discursos de Transición: Postcrecimiento y Postdesarrollo
Tomado de Escobar (2015b, p. 221)

²⁸ El término decrecimiento fue utilizado por primera vez por André Gorz en 1972. Gorz es reconocido como precursor de la ecología política; la primera fase del debate sobre el decrecimiento en la década de 1970 puso énfasis en los límites de los recursos; la segunda fase, a partir de 2001, en cambio fue impulsada por la crítica a la idea hegemónica de del desarrollo sostenible, lo cual marcaría su tendencia postdesarrollista (D'Alisa et al., 2015). En la actualidad, se entiende al decrecimiento primordialmente como una crítica a la economía del crecimiento y defiende la abolición del crecimiento económico como objetivo social; el decrecimiento también representa una dirección deseada, en la que las sociedades consumirán menos recursos y se organizarán y vivirán de modos distintos a los actuales; es común asociar al decrecimiento con la idea de que lo pequeño puede ser hermoso, aunque el énfasis no está puesto solo en el *menos*, sino también en el *diferente* (D'Alisa et al., 2015). El decrecimiento da entender una sociedad con un menor metabolismo, su objetivo no es hacer más esbelto a un elefante, sino convertirlo en un caracol; una crítica común a la propuesta de decrecimiento es que solo es aplicable a las economías hiperdesarrolladas del Norte Global; sin embargo, la idea no es que el Sur Global siga el mismo camino, sino liberar un espacio conceptual en el cual se puedan establecer sus propias trayectorias hacia lo que ellos definan como una vida buena (D'Alisa et al., 2015, pp. 35–41).

Al respecto del DC y de las AAD señala que: “ambos convocan amplias críticas filosóficas, culturales, ecológicas y económicas al capitalismo y al mercado, además de los conceptos acompañantes de crecimiento y desarrollo” (Escobar, 2015b, p. 229). Además, sobre la dicotomía Sur-Norte añade que: “razonando desde la perspectiva de la Tierra como un todo, en última instancia, surge la impresión de que las divisiones (...) entre decrecimiento y post-desarrollo, tenderán a disolverse en la medida que se vayan afirmando las perspectivas pluriversales²⁹”. (Escobar, 2015b, p. 238). Es decir, tanto alternativas al desarrollo como decrecimiento pueden ser discutidas y aplicadas en ambos lados “siempre respetando sus especificidades históricas, geopolíticas y epistémicas” (Escobar, 2015b, p. 228).

Finalmente, el postdesarrollo ha dado lugar a críticas y debates intensos, puesto que reconstruir el desarrollo (en el sentido de alternativas al desarrollo) presenta limitaciones, ya que no se puede renunciar totalmente al lexicón del discurso desarrollista. Muchos términos han sido popularizados por el *establishment* desarrollista a tal punto de convertirse en *buzzword* del desarrollo, a saber: pobreza, comunidad, buena gobernanza, empoderamiento, participación, sostenibilidad, género, sociedad civil, capital social, construcción de capacidades, gestión del conocimiento, seguridad, corrupción, entre otras (Cornwall, 2007). Estas palabras de moda, que a primera vista parecerían intelectuales y científicas han sido puestas al servicio del discurso desarrollista.

Andrea Cornwall (2007) propone no negar todo el vocabulario asociado al desarrollo, puesto que considera que el juego de palabras debería jugarse en sus propios términos. De esta forma, existirían tres estrategias en cuanto al tratamiento de las *buzzword* desarrollistas. La primera, y obvia, sería el rechazo. La autora señala que la forma de lidiar con una *buzzword* desnaturalizada es deshacerse por completo de ella y esperar que otros hagan lo mismo. La segunda opción consiste en reemplazar antiguas *buzzword* con nuevas y cautivadoras alternativas. Y, la tercera opción es reinventar palabras perdidas, como amor, paz y respeto; y además incorporar palabras que provoquen incomodidad (muy derridiano) como por ejemplo el placer (*hedoné*)³⁰.

²⁹ En 2019, Arturo Escobar junto a otros autores postdesarrollistas publicaron el libro: *Pluriverso*, un diccionario del postdesarrollo. Dicho texto recopila 100 ensayos relacionados con soluciones reformistas y alternativas de transformación al proceso global y hegemónico del desarrollo. Dentro de las soluciones reformistas destacan: desarrollo sostenible, economía circular, transhumanismo, agricultura climáticamente inteligente, entre otras. Dentro de las alternativas transformadoras destacan: agroecología, buen vivir, comunalidad, decrecimiento, economías comunitarias, movimiento slow, Sentipensar, Ubuntu, entre otras. El libro en su conjunto es una invitación a respetar y fomentar “la diversidad de visiones sobre el bienestar planetario y explorar vías que nos conduzcan a él” (Kothari et al., 2019, p. 31)

³⁰ En este punto es importante cuestionarse cuál habría sido el camino del desarrollo (occidental) si éste hubiese sido guiado por el epicureísmo y no tanto por la escuela aristotélica. Para Román y Montero (2013, p. 196) los principios de Epicuro son claros y sencillos: el ser humano tiene la necesidad de una sola cosa, ausencia de dolor en el cuerpo y presencia del placer (*hedoné*) en el alma. El hedonismo, como modelo de vida, sostiene que el placer es el comienzo, fundamento, culminación y término de una vida feliz, así la consecución del placer y la evitación de su contrario, el dolor, guía elecciones y rechazos, y no hay otro objetivo trascendente. Para Epicuro, solo el placer en reposo es verdadero placer, un placer

La idea de Cornwall de rechazar, reemplazar y reinventar es válida, pero no queda tan claro que sea deconstructivista, por el riesgo que tiene de caer en el logocentrismo. El logocentrismo muestra cómo inclusive el discurso crítico más radical fácilmente se resbala en la forma, la lógica, y los postulados implícitos de aquello que precisamente busca combatir (Manzo, 1991, p. 8). Es decir, las posiciones más críticas, al no lograr salir del omnipresente lenguaje del discurso del desarrollo, no son tomadas en serio y terminan siendo más de lo mismo (Masullo-Jiménez, 2010a, p. 84). Un claro ejemplo de logocentrismo discursivo sería precisamente el desarrollo alternativo, con nombre y apellido: el desarrollo sostenible. Pero ¿cómo proponer alternativas al desarrollo, fuera del lenguaje del desarrollo? En este sentido, desde el postdesarrollo se ha hecho un esfuerzo importante por deconstruir el lenguaje del desarrollo, pero esta primera deconstrucción³¹, ha estado limitada puesto que el discurso de la crisis (el postdesarrollo) surge desde el interior de la propia tradición cultural de Occidente y, por ende, permanece en ella; es decir, el postdesarrollo podría ser objeto de su propia deconstrucción.

Otra crítica al postdesarrollo se ha centrado en la idea del desarrollo como un ente monolítico y homogéneo, impuesto sin más. Para Brigg (2002) las estrategias retóricas de varios postdesarrollistas, osificarían las relaciones de fuerza presentes en el discurso del desarrollo, el cual también podría ser considerado como un discurso aceptado, no solo impuesto. Brigg (2002) señala que la metáfora de la colonización usada por el postdesarrollo tiene a ignorar el hecho de que él mismo representó una posibilidad liberadora a principios de la época postguerra para muchos países del llamado Tercer Mundo; esta concepción (positiva) del desarrollo permitiría reconocer las buenas intenciones de los agentes y un amplio rango de resultados positivos y negativos obtenidos a través del desarrollo. Cowen y Shenton (1996) acotan al respecto que el discurso del desarrollo fue concebido como respuesta a las contradicciones y crisis materiales de la vida real, y en tal sentido, no debería ser descartado como una fabricación *sui generis* o idealista. Los argumentos de Briggs

tranquilo que se convierte en el ideal de la vida que se halla en la no turbación del espíritu (*ataraxia*), en una serenidad permanente. El epicureísmo no recomienda la alegría intensa del glotón o del libertino, ni los placeres humanos de la cama o de la mesa, sino la simple autosuficiencia interior, derivada de una mente tranquila y del consuelo del espíritu (Román & Montero, 2013, p. 198). Para guiar la elección correcta de los placeres (naturales necesarios, naturales no necesarios, y no naturales), Epicuro da importancia a la virtud de la prudencia (*phrónesis*). La clasificación de los placeres pone de manifiesto un rechazo a los placeres del lujo, aquellos placeres no naturales ni necesarios, y una mayor consideración con los placeres naturales y necesarios como la comida o la bebida no lujosas. La ética hedonista de Epicuro eleva la importancia de saber elegir bien los placeres, al mismo tiempo que aprender a limitarlos (Román & Montero, 2013, pp. 199–200).

³¹ Para De Peretti (1989) la deconstrucción derridiana es una estrategia y no un método, por tanto no se puede hablar de deconstrucción en singular, sino en plural, puesto que un acontecimiento singular (como el desarrollo por ejemplo) merece replanteamientos y reinversiones constantes. Considerar a la deconstrucción como un método filosófico, (tal como lo ha hecho cierto academicismo norteamericano) resulta totalmente ajeno a los planteamientos del propio Derrida (Camón, 2005). La deconstrucción se afirma en el plural, mientras sucede muchas veces, incluso en relación a la misma textualidad; por eso, Derrida se refiere con frecuencia a las desconstrucciones en vez de describirla como pensamiento único (Borges de Meneses, 2013).

(2002), así como los de Cowen y Shenton (1996), tienen a su favor el hecho de que muchos gobiernos y actores de los países llamados subdesarrollados han adoptado activamente el desarrollo, a pesar de las implicaciones negativas que esto tiene para la misma resistencia al desarrollo.

Arturo Escobar ha admitido como correcta la crítica a la visión monolítica del desarrollo, pero también puntualiza que esa crítica bilateral ha sido posible gracias a la deconstrucción del discurso del desarrollo (Ziai, 2017b, p. 2550). Es decir, el postdesarrollo ha tenido una considerable influencia en los estudios del desarrollo, aunque esta influencia no haya sido siempre comprendida. Ziai (2017a, p. 10) indica que la influencia del postdesarrollo en los estudios del desarrollo ha permitido la reflexión de al menos tres aspectos: el significado del desarrollo, el origen del concepto y las relaciones de poder, y el eurocentrismo en los estudios del desarrollo.

Finalmente, es importante entender que no se puede hacer la crítica al desarrollo sin caer en un bucle repetitivo. Dicho de otra manera, polemizando con los argumentos y los conceptos propios del desarrollo no se cambiarán las bases que han hecho posible su subsistencia. Lo que haría falta sería quitarle los medios que han facilitado su masiva difusión y persecución por parte de casi toda la humanidad (Acosta, 2011a, p. 55), teniendo en cuenta que una de las principales condiciones para la supervivencia del discurso y el lenguaje del desarrollo ha sido justamente la modernidad y la colonialidad del poder.

2.1.5 Decolonización y segunda deconstrucción: el giro decolonial

El esfuerzo de la escuela postdesarrollista de los años 90's puede ser considerado apenas como el primer paso serio en el camino de la deconstrucción del desarrollo (y su posterior debilitamiento), por lo que el desmontaje de las piezas sobre las que se sostiene el discurso del desarrollo no ha terminado, sino que se ha convertido en parte activa del debate público. Las críticas al postdesarrollo han dejado varias lecciones casi tres décadas después de su nacimiento. Siguiendo a Esteva y Escobar (2017) podemos resumirlas en cuatro principales. En primer lugar, en la actualidad, se ha realizado una corrección importante a la tendencia de las críticas a homogeneizar Occidente/Modernidad (*West vs the rest*), puesto que Occidente por sí mismo es plural, habitado por voces disidentes y modernidades plurales. En tal sentido, se ha vuelto necesario también reconocer las muchas formas no dominantes y alternativas a la modernidad que existen en Occidente. En segundo lugar, se ha especificado que la crítica no es antieuropea ni antioccidente, ni antidesarrollo (no se trata de negar el papel progresista de la ciencia) sino que la crítica es en pro de la defensa y liberación de la madre tierra y de los pluriversos (un sinnúmero de alternativas de ser y

estar en el mundo) los cuáles emergen desde las experiencias empíricas, más allá del *theory room*. “En palabras del pensamiento zapatista, se trata de luchas por un mundo en el que quepan muchos mundos” (Escobar, 2014b, p. 77).

En tercer lugar, se ha entendido que la construcción de alternativas no consiste en idealizar³² el mundo de los pueblos originarios, puesto que los pluriversos incluyen a todos, no solo las personas indígenas; esto significa que todos debemos esforzarnos seriamente en vivir entre mundos, vivir y pensar en el medio (pensamiento fronterizo), con y desde mundos múltiples, mientras intentamos la (re)comunalización de la existencia diaria. Si bien los pueblos originarios tienen una larga experiencia lidiando con la modernidad, sus pensamientos y prácticas en realidad son una fuente de inspiración (no romántica) para quienes se oponen a los ensambles de la modernidad capitalista.

En cuarto lugar, en la década de los 90's, los postdesarrollistas no fueron lo suficientemente explícitos para mostrar cómo el desarrollo era solo el lema utilizado por el capital para facilitar la implementación de una empresa neocolonial. Por tanto, en la actualidad, las críticas al desarrollo tienen la necesidad, no solo de reconocer el Occidente no homogéneo, los pluriversos y la no idealización de los pueblos originarios, sino también que necesitan hacerlo desde una perspectiva decolonial³³, es decir, examinando los privilegios concedidos a todas las cosas europeas (especialmente al hombre heterosexual blanco europeo), y sin reforzar (naturalizar) la modernidad occidental como el sitio de facto de la razón, el desarrollo, la civilidad y demás. En tal sentido, se interpreta al desarrollo, ya no solo como un discurso de poder, sino más concretamente como un discurso eurocéntrico imbuido de relaciones de poder moderno/coloniales y neocoloniales (Ziai, 2017a).

Los cuatro elementos antes mencionados, tienen como fin superar el logocentrismo que criticaba el postdesarrollo, del cual, paradójicamente, no pudo escapar. Para Munck (2010) construir una nueva teoría crítica del desarrollo para el siglo XXI depende esencialmente de la capacidad para decolonizar la imaginación (por ende, el lenguaje) y cuestionar las construcciones del poder/conocimiento. El giro cultural-lingüístico que trajo el postdesarrollo no solo abrió el debate en torno a opciones más allá del desarrollo, sino

³² Arturo Escobar, ante la crítica de si se está idealizando-romantizando las bases o las comunidades étnicas o movimiento sociales, se pregunta: ¿frente a la devastación social y ecológica provocada por la modernidad capitalista patriarcal, junto con el hecho de que las cosas no están mejorando (desigualdad vertiginosa, cambio climático), no es más romántico pensar que 'más de lo mismo', en cualquiera de sus formas (economía verde, ODS, revolución verde para África), va a llevar a una mejora duradera? El autor señala que prefiere apostar por las bases y movimientos sociales, antes que por los banqueros y ONG's *mainstream* (Esteve & Escobar, 2017, pp. 4–5).

³³ La teoría/pensamiento/giro decolonial se abordará a detalle en la sección 2.3.2

también más allá de la modernidad. En este sentido, la “opción decolonial³⁴” (Mignolo, 2008) bien podría ser el modo de articular una poderosa respuesta social a la época a la que nos enfrentamos. Es importante mencionar que existe una fuerte conexión entre los planteamientos postdesarrollistas y decoloniales. Aunque los postdesarrollistas no se identifican explícitamente con los estudios decoloniales y tampoco usan su bagaje histórico-conceptual, parten de un *locus* de enunciación profundamente similar (GESCO, 2012), desde el cual coinciden en criticar radicalmente al progreso, y luego al desarrollo, como dispositivos de poder basados en la colonialidad del saber eurocéntrico. La obra de Arturo Escobar (1998, 2010, 2014a, 2014b) es un claro ejemplo de este encuentro postdesarrollista-decolonial.

³⁴ Tanto la palabra decolonial como descolonial hacen referencia en general a la disolución de las estructuras de dominación y explotación configuradas por la colonialidad y al dismantelamiento de sus principales dispositivos, aunque en la actualidad el término “decolonial” es el más usado (GESCO, 2012, p. 10) Para Walsh (2009), suprimir la letra “s” es la introducción de una diferencia en el “des” castellano, ya que no sólo se pretende desarmar o deshacer lo colonial, sino que se intenta provocar un posicionamiento de transgresión insurgencia e incidencia en la colonialidad. El pensamiento decolonial difiere, pero también se complementa de los estudios subalternos (de origen Indio) y de los estudios postcoloniales (principalmente de origen anglosajón). Para Restrepo y Rojas (2010) la “inflexión decolonial” tiene como antecedentes y fuentes a: la pedagogía del oprimido, la filosofía de la liberación, y la teoría de la dependencia.

2.2 ESTADO DE LA CUESTIÓN: SUMAK KAWSAY

El interés de la academia por el término *Sumak Kawsay* (SK), a partir de su inclusión en la Constitución del Ecuador de 2008, ha crecido enormemente en la última década, en gran parte, gracias a su interpretación como alternativa a la difusa idea de felicidad y a la desgastada noción de desarrollo. De esta forma, en los últimos 15 años, varios han sido los autores que han emprendido la complicada tarea de dotar de significado al neologismo del SK (C. Viteri-Gualinga, 2002; Cortez, 2010; Kowii, 2011; Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2015a; Acosta, 2015b; Altmann, 2013b; Oviedo, 2014). En este proceso, las interpretaciones han sido variadas, mientras que para los más optimistas el SK es una “utopía en construcción” (Acosta, 2011b) o una “utopía andina” (Estermann, 2013), para otros resulta ser una “tradición inventada” (Sánchez-Parga, 2011; Viola, 2014). En tal sentido, se puede decir que los debates en torno al SK se encuentran abiertos (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2014), ya que se trataría de un concepto dinámico no finalizado (Guzmán & Polo, 2017), una categoría en permanente construcción (C. Viteri-Gualinga, 2002; Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2015c).

En este punto, es necesario aclarar que la presente sección no es un *state of art* del Buen Vivir (BV), sino del SK (a pesar del inevitable vínculo entre los dos conceptos), puesto que como se había declarado inicialmente como hipótesis de este trabajo, ambos conceptos serían distintos. Este apartado, justamente permitirá problematizar las diferencias entre SK y BV. La primera parte, está dedicada a mostrar las primeras menciones del concepto en la literatura académica. Y en la segunda parte, se presenta un análisis cuantitativo y cualitativo de contenido de más de 120 artículos académicos seleccionados entre 2008 y 2019 que tratan sobre el SK, donde se sistematizan siete formas de interpretar al SK dentro de la literatura analizada.

2.2.1 Primeras apariciones del Sumak Kawsay en la literatura

Benjamín Inuca (2017a), investigador del pueblo *kichwa-kayambi* rastrea los conceptos de SK y AK hasta su aparición en el periódico *Ñucanchic allpa* N°10 de febrero de 1939. Este periódico fue considerado como el instrumento de educación liberadora de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). La FEI fue la primera asociación indígena a nivel nacional que contribuyó a la politización y concientización en los indígenas de la Sierra (Altmann, 2013a). Inuca (2017a, p. 159), señala que en el texto analizado, se insta a los grupos campesinos, indígenas y montubios a enviar a sus hijos a la escuela, para que aprendan a leer y a escribir y para que puedan vivir una vida más civilizada de la que vivieron sus padres. El llamado está sustentado en la idea: “*ñaupaca, tucuy runacunami jatun allí causag carca: imapash*

mana faltag, tucuita yachag, que significa: en el pasado, todas las personas vivían muy bien; no les faltaba nada, sabían todo” (Inuca, 2017a, p. 159). Por lo que, Inuca (2017a) señala que existía una relación estrecha entre la vida buena (anterior) y el saber todo. Sin embargo, tal como lo recalca el autor, la insistencia por enviar a los hijos a la escuela para que se alfabeticen tenía como objetivo entrar en la vida civilizada, es decir aprender el castellano, la cultura occidental y ser un ciudadano capaz de respetar las leyes del Estado. En tal sentido, ante la disputa entre la civilización *kichwa* y la civilización occidental, el periódico toma partida por la segunda (Inuca, 2017a, p. 159).

Un año después en 1940, en la edición número 15 de *Ñucanchik Allpa* se comparó la clase proletaria y la clase capitalista de la época y se especificó que para solucionar el problema indígena, era necesario, entre otras cosas: abolir el trabajo forzado y gratuito, establecer un trabajo diario de ocho horas con salario mínimo, libertad de organización y reunión, abolición de diezmos, abolición de las doctrinas, abolición del castigo corporal, fundación de escuelas para indios (Inuca, 2017a, p. 159). La edición 15 del periódico finaliza con la siguiente frase: “*chai tucui chuscu patzag huatacuna yalingacaman runaca esclavosha, huacchasha causashcapica, ña cunanshatami caica ima nishcataca, alli kawsaypa, pagtachi casharina (...)*, que se podría traducir como: han transcurrido cuatrocientos años la persona viviendo como esclavo como pobre, ya, ahora mismo, esto que se ha dicho, hay que empezar a conseguirlo o poner en práctica para la vida buena” (Inuca, 2017a, pp. 159–160). En este caso, la vida buena (posterior) estaba relacionada con la urgencia de abolir todas las formas de explotación y opresión (Inuca, 2017a, p. 160). Los textos de la FEI estuvieron caracterizados por el debate crítico al injusto modelo económico, cultural, político, educativo y social (Inuca, 2017a, p. 161).

Más adelante en el tiempo, es posible encontrar, gracias a la investigación Inuca (2017a, 2017b), una mención al SK en los textos experimentales, “*Yachac Tucuni*” (Me transformo en sabio), escritos en *Kichwa* para los niños de los primeros años de educación primaria, por Ochoa y otros en 1982. En dicho texto se menciona:

Sachamanta runa
Carimi cani. Luis shutiyucmi cani
Sachapi causani. Sacha sumakmi can.
Jatun yuracuna, taquic pishcucuna,
tucui sami aichacunami tiyan.
Tucui panpacunami huailla ricuriccuna can.
Sarun puncha jatun yana pumata ricurcani.
Napu runacunaca mana manchaita charinchicchu.
Ñucanchicca sachapi cushillami causanchic.

Chaimantami ñucanchic mana jichushpa rinata munanchic.
¡Ñucanchic kawsayca sumakmi can!

La traducción es como sigue:

La persona (hombre) de la selva
Soy hombre. Tengo el nombre de Luis.
Vivo en la selva. La selva es hermosa.
Inmensos árboles, pájaros cantores,
Hay toda clase de animales de carne.
Todas las planicies se observan verdes.
En días pasados observé un puma negro grande.
Los hombres del Napo no tenemos miedo.
Nosotros vivimos alegres en la selva.
Por eso, nosotros no queremos salir abandonando.
¡Nuestra vida es hermosa! (Inuca, 2017b, pp. 231–232)

El trabajo de investigación de Inuca (2017a, 2017b), también ha evidenciado el apareamiento del SK en el texto *Ñucanchij yachana* de Lola Diaz Salazar de 1986, publicado por el Ministerio de Educación y Cultura y el Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural MEC – GTZ. Al respecto señala:

En la introducción hay una frase que alude a la relación entre la vida hermosa y el pensar o la memoria: *‘Ñucaca cancunapaj sumak kawsaypajmi yuyachisha nini, cambaj munashcatapish yachachincapaj munani’* [Díaz-Salazar, 1986, citado en Inuca, 2017a, p. 165], que se traduce: ‘Digo que yo les haré recordar y pensar para la vida hermosa de ustedes, deseo enseñarles lo que ustedes quieran’. El texto, en este caso, toma vida o se convierte en una persona que guía y orienta para la vida hermosa y habla en primera persona. (Inuca, 2017a, p. 165)

Más adelante, en la sexta lección del tercer capítulo habla sobre *Ñucanchij llajtapaj alli kawsay* (la vida buena de nuestro pueblo), y se menciona que:

Ñucanchij llajtapica imamantashi runacunataca jahualla ungüicunaca japin. Mana allpapi pucushca muyucunata micushpa, chai uni huaquichishca, caru llajtacunapi rurashca micunacunata micushpami ungüicunaca jahualla japin. Mana rucucunapaj alli mandashcata uyashpa, churanacunatapish mana tajshashpa churarishpami, jahualla ungüicunaca japin. (Díaz-Salazar, 1986 citado en Inuca, 2017a, p. 165)

La traducción al castellano es como sigue: En nuestra tierra por qué será que a las personas la enfermedad coge fácilmente. Comiendo productos no madurados en la tierra, guardados por largo tiempo, comiendo alimentos elaborados en tierras

lejanas la enfermedad coge con facilidad. No escuchando los consejos de los mayores, vistiéndose con ropa no lavada, las enfermedades cogen con facilidad. (Inuca, 2017a, p. 165)

Inuca, señala que la higiene y la salud fueron factores determinantes de la vida buena (*alli kawsay*), así como respetar los consejos de los adultos que se basan en la memoria colectiva que se traspa de padres a hijos (Inuca, 2017a, p. 166).

Otra mención sobre el SK surge en el ocaso de la década de 1980, en el texto *Dios Rimashca Shimicunami* de la Sociedad Bíblica Ecuatoriana (1989). Este texto era la biblia en lengua *kichwa* utilizada para la región del Chimborazo (Sierra centro del Ecuador); en dicho texto, los términos paz y *shalom* fueron traducidos como “*sumaj causai*” (Ludlow et al., 2016). Cabe señalar que la palabra hebrea *shalom* se traduce usualmente como paz, pero también como bienestar o prosperidad (Jiménez, 2000).

Un año después, en 1990 los términos *sumak kawsay* (SK) y *alli kawsay* (AK) vuelven a aparecer en el texto *Quichuapac kawsaymanta camu* de Chango y Shiguango de 1990, traducido como el Libro de la vida del Quichua, el cual fue escrito totalmente en lengua *kichwa* para los niños de tercer nivel (Inuca, 2017a, 2017b). En el capítulo “*Alli kawsaymanta*” (De la vida buena), se describen varias lecciones: a) *Alli micuicunacunamanta*, o la buena alimentación; b) *Micuicunamanta cunaicuna*, o recomendaciones de la alimentación; c) *Chiri cunuc murucunata micuimanta*, o alimentación con productos fríos y calientes; d) *Chuyalla kawsaymanta*, o la vida limpia; e) *Imashina chuyalla kawsaymanta*, o modo de la vida limpia; f) *Uncuchic micuicunamanta*, o alimentos que enferman; g) *Tucuisami janpicunamanta*, o variedad de medicinas; h) *Huaquin janpicunata ricsishunchic*, o conozcamos algunas medicinas; j) *Janpi yacu pucyucunamanta*, o agua de remedio de las vertientes (Inuca, 2017a, pp. 167–168).

Según Inuca (2017a), dentro del capítulo analizado se describe una relación entre un niño sano y la buena alimentación, así como la relación entre una mente brillante y ser poseedor de una vida hermosa (*sumak kawsay*). Esto se puede apreciar en la frase: “*Cashna micushpaca sumak aichayuc, sumak yuyayuc, sumak causayucpashmi tucushun*”, que se traduce como: “comiendo de esta manera seremos de cuerpo hermoso, de inteligencia brillante y poseedores de vida hermosa” (Inuca, 2017a, p. 168).

Dos años después en 1992, la Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP), filial de la CONAIE, incluyó el término SK en el: “Plan Amazanga: formas de manejo de los

recursos naturales en los territorios indígenas de Pastaza”³⁵. En el Plan Amazanga, se señalaba que la sabiduría *kichwa* se expresa en su propia filosofía: el *Sacha Runa Yachai* que se traduciría como “la sabiduría del hombre de la selva” (A. Viteri-Gualinga et al, 1992, citado en Sylva-Charvet, 2003, p. 85). Esta filosofía estaría basada en tres principios: *Sumak Allpa*, *Sumak Kawsai* y *Sacha Kausai Riksina*³⁶ (Sylva-Charvet, 2003, p. 85). El documento recalca la interrelación de los tres principios y que no podían existir uno sin el otro; asimismo, enfatizaba que la vida es la base de todo y se encuentra en todo, desde los seres superiores hasta la misma tierra (Padilla et al., 2017, p. 102). En el Plan Amazanga SK es traducido al castellano como “vida límpida y armónica”, para el Pueblo Kichwa de Pastaza el SK:

Es la teoría y práctica que muestra como hay que vivir. Este principio evidencia que la vida es el sustrato unificador de todo. Define el sentido igualitario, comunitario, integrativo y recíproco entre Ayllus de la sociedad Quichua. Donde están presentes: la palabra cierta, la hospitalidad, la reciprocidad y solidaridad, el compartir, la ética del trabajo comunitario, el respeto a la sabiduría y el respeto a la libertad. El vigor del Sumac Causai se alimenta del diálogo permanente con la naturaleza y su dimensión espiritual. Su escenario es un ambiente saludable, agua limpia, aire puro, abundancia y diversidad de flora y fauna. (A. Viteri-Gualinga, 1992, p. 55)

En un documento posterior que analiza la experiencia de conservación de la selva amazónica de los pueblos indígenas de Pastaza, Erika Sylva-Charvet (2003), respecto de la Filosofía de *Sacha Runa Yachai*, menciona que: “El *Sacha Runa Yachai* constituye, pues, un conjunto de conocimientos, técnicas y métodos para lograr una buena vida, en armonía con la naturaleza. Es la ciencia del *Sumak Kausai*, pero, “no hay *Sumak Kawsai* sin *Sumak Allpa*”, o, en otras palabras, no hay vida sin naturaleza” (Sylva-Charvet, 2003, p. 86). Dentro del mismo documento, Sylva-Charvet (2003), señala que el pueblo *kichwa* amazónico de Pastaza entiende el *Sumak Kawsai* como una analogía al desarrollo sostenible³⁷, literalmente dice: “ellos entienden que el desarrollo sostenible es *Sumak Kawsai*” (Sylva-Charvet, 2003, p. 86). La justificación de la autora mencionada se basa en la predisposición del pueblo *kichwa*-amazónico para disponer y utilizar los recursos de la naturaleza de forma

³⁵ Un primer borrador del Plan Amazanga fue presentado al gobierno de Rodrigo Borja (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2019) como parte de la movilización de 148 representantes de la OPIP desde la Amazonía ecuatoriana hasta Quito, que demandaban: una reforma constitucional que reconozca el carácter plurinacional del Estado y asimismo se exigía la adjudicación de los territorios ancestrales a las comunidades indígenas (Padilla et al., 2017, p. 102)

³⁶ En la versión amazónica, el SK compartía protagonismo con los otros dos conceptos *Sumak Allpa* y *Sacha Kausai Riksina* (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2015a).

³⁷ Para la década de 1990 se encuentra vigente la definición de desarrollo sostenible (DS) derivada del Informe Nuestro Futuro Común de 1987 que definía al DS como aquel “que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades”.

armónica y recíproca³⁸. Sin embargo, una lectura más exhaustiva de las propuestas presentadas en la sección cinco del plan, permitiría entender el papel central del territorio en torno al cual se articularían el resto de las acciones enfocadas en ejercer la soberanía del pueblo *kichwa* de Pastaza y la protección de la integridad del medio ambiente (A. Viteri-Gualinga, 1992, p. 57). En este contexto, estaría presente la idea de un desarrollo “desde dentro” (Brunet Icart et al., 2015) que se podría asociar a la estrategia de desarrollo endógeno, más que un desarrollo sustentable.

Para el año 1993, Carlos Viteri-Gualinga, hermano de Alfredo Viteri-Gualinga (actor importante del Plan Amazanga) publica el capítulo de libro titulado: “Mundos Míticos: Runa”, como parte del libro: “Mundos amazónicos: pueblos y culturas de la amazonia ecuatoriana”. En este texto, Carlos Viteri-Gualinga, señala respecto del SK, lo siguiente:

Hemos desarrollado la vida en el espacio que llamamos *ñucanchi rucuguna huiñai causashca allpa*, "el territorio donde siempre vivieron nuestros mayores" y que hoy es *ñucanchi huiñai causana allpa*, "el territorio donde viviremos siempre". Este espacio continúa siendo el escenario de nuestra búsqueda permanente de la *sumac allpa*, "tierra prodigiosa y sin mal" (...). Esta búsqueda de la *sumac allpa* implica una profunda comunión del hombre con su entorno, normando su uso y manejo, evitando así cualquier alteración con la contaminación o depredación, en el marco de un equilibrio y un diálogo permanente entre el *runa* y la dimensión espiritual de la naturaleza. Todo lo cual representa la esencia del sumac causai o vida armónica, basado en el carácter igualitario, solidario y recíproco de la sociedad. No hay sumac causai sin sumac allpa. Esta filosofía de vida sustenta, guía y resguarda la identidad étnica de nuestro pueblo runa (...) Hoy, en nuestro largo camino hacia la *sumac allpa* nos enfrentamos con el *chikan*, el extranjero, el mundo desconocido, extraño y hostil, que amenaza con aniquilar nuestra *sumac causai*, "vida armónica", de la cual también el *chikan* depende. (C. Viteri-Gualinga, 1993, p. 150)

Un año después, en 1994, la CONAIE presentó un proyecto político, en el cual se proponía un Estado Plurinacional “con el objetivo principal de lograr la igualdad económica, política, cultural, tecnológica y científica de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, y demás nacionalidades, garantizando la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales de toda la sociedad; y potencializando el desarrollo del hombre y la conservación de la naturaleza” (CONAIE, 1994, p. 11). En el mismo documento, se presentaron nueve principios político-ideológicos, entre los cuales destacaron: el humanismo integral, el comunitarismo, el plurinacionalismo y la autodeterminación. En especial, el humanismo

³⁸ Vale señalar que la sistematización de la forma de vida amazónica llevada a cabo en Pastaza habría sido influenciada por antropólogos y agentes de cooperación internacional que venían trabajando en la Amazonía ecuatoriana desde los años ochenta (Cubillo-Guevara, 2016, p. 309).

integral resaltó la estrecha y armónica interrelación entre el hombre y la naturaleza que los pueblos y nacionalidades indígenas han practicado para garantizar la vida. Al respecto la CONAIE (1994) enfatizó que:

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. Nuestro Humanismo Integral defiende, respeta y afirma los derechos de todas las vidas: de los hombres y de la naturaleza; como sustento de la espiritualidad, religiosidad, pensamiento y conocimiento de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas. (1994, p. 11)

En tal sentido, se puede inferir que la relacionalidad, la armonía y el componente sagrado de la naturaleza están presentes en la ideología de la propuesta de la CONAIE de 1994; estas dimensiones son parte del concepto del SK, aun cuando no se utiliza formalmente el término dentro del documento (Padilla et al., 2017).

Para el año 2002, aparece el primer artículo académico que trata sobre el SK, titulado "*Visión indígena del desarrollo en la Amazonía*" escrito de nuevo por Carlos Viteri-Gualinga y publicado por la Revista Polis. Según el profesor Alberto Acosta (2010, citado en Altmann, 2013b, p. 290), dicho texto ya circulaba en forma de fotocopias en el año 2000. Padilla et al. (2017), puntualizan que el artículo de Carlos Viteri fue publicado en el Diario Hoy de la ciudad de Quito, siendo republicado posteriormente por el mismo medio en julio de 2004 (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2015a; Padilla et al., 2017). Dentro del artículo, Carlos Viteri señala que, en la cosmovisión del pueblo *Sarayaku*, la misión de todo esfuerzo humano:

Consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el 'buen vivir', que se define también como 'vida armónica', que en idiomas como el runa shimi (quichua) se define como el 'alli káusai' o 'súmac káusai'. Por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el 'alli káusai', como son el conocimiento, los códigos de conducta éticas y espirituales en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros, el concepto del alli káusai constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas. Visto así el alli káusai o sumac káusay constituye una categoría en permanente construcción (...). Puesto que el 'Alli Káusai' tiene una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes. En este contexto la visión de la vida y del 'buen vivir', sintetizados en la categoría filosófica del Alli Káusai, no puede entenderse como un concepto análogo al desarrollo. (C. Viteri-Gualinga, 2002, pp. 1–2)

El artículo de 2002 de Viteri-Gualinga es de particular relevancia, no solo por ser la primera vez que el término SK aparece en un artículo académico, sino también porque incluye la expresión, *alli káusai*, en “lenguaje más coloquial” (Viteri, 2014, citado en Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2015a, p. 316). Además, en el mencionado artículo, tanto AK como SK son traducidos por el autor como “vida armónica”, pero también como “Buen-Vivir”. De esta forma Carlos Viteri-Gualinga, es el primero en traducir SK como BV (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2015a) y posiblemente también es el primero en generar la confusión entre ambos conceptos. Según Altmann (2013b, p. 291), meses después de la publicación del artículo, el economista Alberto Acosta citaría la definición de Buen-Vivir de Viteri, puesto que, para ese entonces, Acosta se encontraba en la búsqueda de alternativas al “estilo de vida que pone en peligro el equilibrio ecológico mundial” (Acosta 2002, citado en Altmann, 2013b, p. 291). Sin embargo, Acosta, no llegaría todavía a integrar completamente el concepto del BV a su ideario (Altmann, 2013b).

Más adelante en el tiempo, justo una década después de haber escrito su capítulo de libro, Carlos Viteri-Gualinga, como parte de su tesis de grado para la obtención de la Licenciatura en Antropología Aplicada, retomaría con mayor profundidad la idea del SK. Por ejemplo, en el Capítulo 2: *Sumak Kawsai: el ideal del Buen Vivir*, Carlos Viteri-Gualinga presenta una detallada conceptualización y menciona lo siguiente:

***Súmak káusai* es “buen vivir” o “vida armónica”**. Se trata de un concepto que posee una connotación de aquello que los *sarayakuruna* conciben como el **sentido ideal de la vida**. Es un concepto formado por dos palabras: *súmak*: lo bueno, lo bello, lo armónico, lo perfecto, lo ideal, y *káusai*: vida existencia. La connotación de esta frase alude a una **condición ideal de existencia sin carencias o crisis, a una situación de vida armónica, deseable e ideal**. Este concepto está íntimamente asociado a un componente espacial (territorio) y a un orden moral, ético y espiritual, sobre cuya base interactúan individuo, sociedad y los seres del ambiente (...) El *súmak káusai* como el ideal del buen vivir o vida armónica para los *runas* implica: territorialidad, conocimiento – factor clave de productividad y relación con el cosmos *sacha* (selva), abundancia de especies del mundo animal, suelos fértiles, aguas saludables y generosas, producción de la diversidad agrícola, relaciones de solidaridad y reciprocidad, compartición e intercambio de bienes de consumo, y relación de respeto con lugares y entidades de la esfera trascendente de la selva. Visto así el *súmak káusai*, en contraste con el desarrollo (...) que plantea consecuentemente la existencia de un estado previo de subdesarrollo (...), resulta una práctica social orientada para evitar caer justamente en condiciones aberrantes de existencia. (C. Viteri-Gualinga, 2003, pp. 46–48)³⁹

³⁹ El énfasis en negrita es del autor del presente documento

Contemporáneo a la tesis de Carlos Viteri-Gualinga, en octubre de 2003, el pueblo de *Sarayaku* presenta al gobierno ecuatoriano, como parte del contexto social de protestas, un documento de 29 páginas titulado: “*Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka*”, traducido como: “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro”. En este texto no se traduce SK como BV; el SK es presentado como la máxima a ser alcanzada, relacionada con la armonía individual y la armonía con la naturaleza, y al respecto el texto menciona que:

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. (Sarayaku 2003, citado en Altmann, 2013b, pp. 291–292)⁴⁰

Para el año 2004, se crearía la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi (UIAW), que se traduce como Casa de la Sabiduría. La creación de la universidad fue el “resultado de un largo proceso de trabajo, debate y sistematización donde participó un equipo interdisciplinario conformado por directivos, docentes, comuneros, investigadores y profesionales indígenas y no indígenas” (Sarango, 2009, p. 191).

La sistematización de la propuesta educativa de la UIAW fue expuesta en el libro *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna*⁴¹ (Aprender en la sabiduría y el Bien Vivir), título que luego se convertiría en el *slogan* de la universidad. Dentro del texto, en su versión *kichwa*, existen varias menciones tanto al AK como al SK. Contrastando con la versión en español, tanto AK como SK son traducidos como Bien Vivir y ambos son tratados como parte de un conjunto más amplio de concepciones epistemológicas. La perspectiva

⁴⁰ El énfasis en negrita es del autor del presente documento

⁴¹ El título *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna*, aparece en la página web de la universidad como *Sumak Yachaypi, Sumak Kawsaypipash Yachakuna*, pero con la misma traducción al castellano. En tal sentido, la UIAW utilizan las expresiones *Alli Kawsay* y *Sumak Kawsay* para referirse al Buen Vivir

epistemológica que sintetiza los elementos de la Filosofía Andina y la estructura de la UIAW se puede apreciar en la Figura 2.

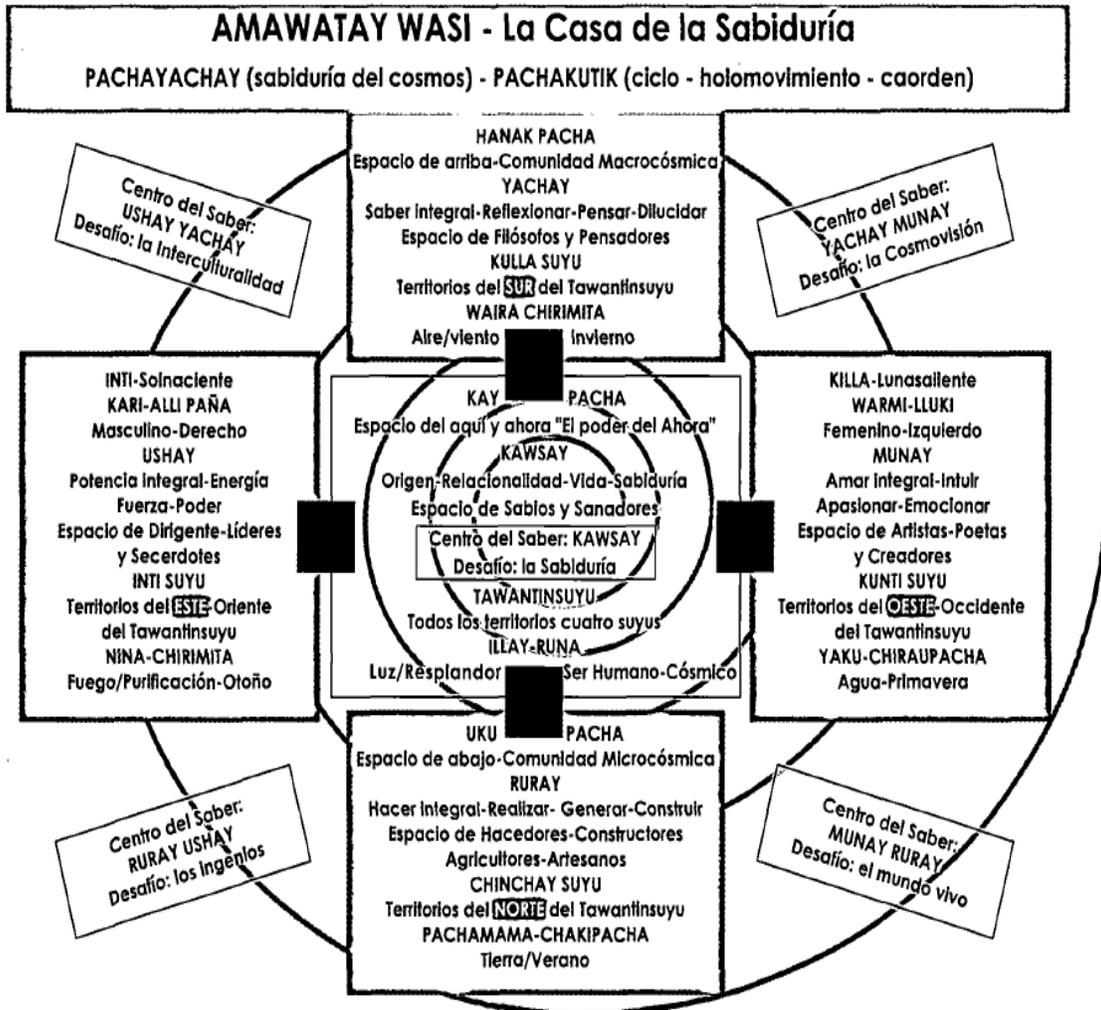


Figura 2. Perspectiva epistemológica y educativa de la UIAW
 Tomado de UIAW (2004, p. 186)

Para la UIAW (2004) existen cinco componentes clave: *yachay* (saber), *munay* (amar), *ruray* (hacer), *ushay* (poder), y *kawsay* (origen-vida). Respecto de *Kawsay* señalan que:

KAWSAY, tiene que ver con la vida, la profundidad, la densidad, la articulación, la visión, del bien vivir, la experiencia integral, la relacionalidad, la sencillez, la humildad, la armonía, transparencia, iluminación, inspiración, suprema creatividad, silencio, saber que nada sabe, conocimiento del todo, sin pretensiones, vinculado al todo, apertura, libertad, forma de vida, navegar a la deriva en profundo estado de alerta, red densa de relaciones, plenitud en el vivir, dejar que la vida viva, caminar sin camino. La síntesis expresada en el **KAWSAY** (vida), hace referencia al arte de la

vida, a la experiencia plena del vivir, al gozo del sentido profundo de la vida, producto de una tensión armónica de las polaridades de la vida que emergen desde la convivencia intercultural armónica y respetuosa. (Universidad Intercultural Amawtay Wasi, 2004, p. 185)

La novedosa propuesta de la UIAW plantea al *Kawsay* (AK-SK), como fundamento en la construcción del Estado plurinacional-intercultural, y establece como sus principios filosóficos la vinculación, la complementariedad, la convivencia simbólica y la reciprocidad (Padilla et al., 2017, p. 105).

Por otra parte, adicional a los textos ya mencionados, en los años posteriores a 2004 ha sido posible encontrar otras referencias sobre el SK, los cuales se detallan en la Tabla 1.

Tabla 1. Menciones cortas del SK entre 2004-2006

Título	Autor(es)	Mención SK	Relación con el BV
Proyecto de autonomía del Pueblo Kichwa de Pastaza: región amazónica ecuatoriana	Viteri-Gualinga, Leonardo (2005)	Entendemos por autonomía la potestad que tiene un pueblo para asumir la conducción de su propio destino, basado en un territorio con sus propias formas y políticas de organización social, económica, cultural, ambiental, tecnológica y de recursos humanos, para lograr la vigencia del Sumak Causay (vida límpida y abundante) , el Sumak Allpa (Tierra y ambiente sano y productivo) y el Sumak Yachay (acceso al conocimiento por todos) (p.353).	En este texto no aparece el SK traducido como BV
ÑUKANCHIPAK JAMPIMANTA / Conocimientos prácticos de la medicina tradicional de la Amazonía Ecuatoriana	Huatatoca, Santiago (2006)	Kay Pastaza markapi mana tiyanchu, shuk wankurishka kay jampita yachachinamanta chashnallata Pastaza llaktapi kashnami rimanchik “Sumak Kawsay” “Buen vivir” kikin jampi nishami jampirina kanchik (p. 127). Los kichwas de Pastaza lo llamamos Sumak Kawsay lo que se puede traducir como Buen vivir ; en tal sentido la medicina tradicional es una forma de vida (p. 131).	En este texto aparecen SK y BV como traducciones
SUMAK ALLPA, SACHA RUNA YACHAY, SUMAK KAWSAY / Tierra linda, sabiduría del hombre de la selva y vida saludable	Merino, Tito (2006)	El objetivo fue rescatar los conocimientos, valores y saberes ancestrales para innovarlos y aplicarlos en el proceso de vida comunitaria (...). Actualmente este material ha contribuido en el proceso educativo y en las planificaciones comunitarias. La visión de la comunidad es el sumak kawsay , en el sumak allpa con el sacha runa yachay. En la EIB del CECIB-NA se realiza las actividades educativas basadas en el sacha runa yachay (p.112)	En este documento no aparece el SK traducido como BV y está basado en la filosofía del Sacha Runa Yachay presentada en el Plan Amazanga de 1992

Elaboración propia con base en UIAW (2004), L. Viteri-Gualinga (2005), Huatatoca (2006) y Merino (2006)

En los tres documentos encontrados (2005-2006), SK aparece como la aspiración de una forma de vida comunitaria en armonía con la naturaleza. En cuanto a la traducción, no existe consenso, ya que el primer documento lo traduce como vida límpida y abundante, el segundo como BV y el tercero tampoco presenta una traducción. Finalmente, en los tres casos, la mención y conceptualización del SK se reduce apenas a un párrafo. Por lo que, es posible afirmar que hasta antes del despegue del SK en 2008, el mayor desarrollo teórico estuvo a cargo de las obras de Carlos Viteri-Gualinga de 2002 y 2003.

2.2.2 Sumak Kawsay en la literatura académica 2008-2018

La literatura disponible sobre el término SK, crece exponencialmente desde 2008, año en que dicho concepto fue incluido en la Constitución de la República del Ecuador. En la figura 3, se puede apreciar cómo en el año 2008 se contaba con 61 trabajos relacionados con SK, mientras que para 2018 llegan a 2980 documentos.

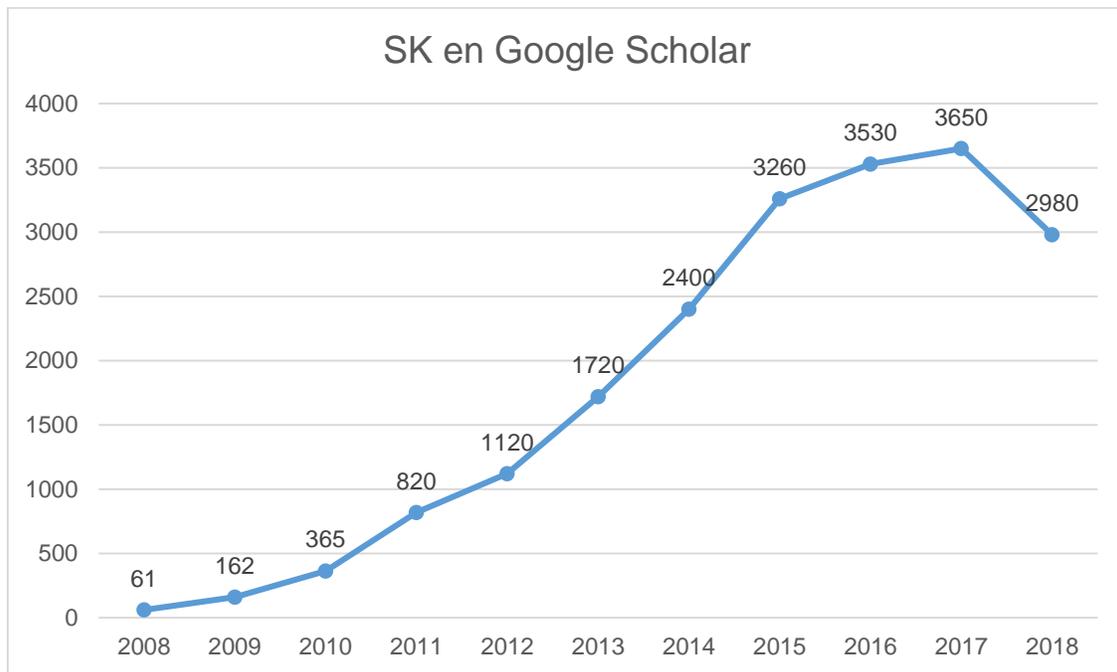


Figura 3. Resultados de la búsqueda de SK en Google Scholar⁴²

Elaboración propia

⁴² El número de publicaciones utilizado para la figura 3 fue actualizado a octubre de 2019. Se realizó una búsqueda en Google Scholar del término "Sumak Kawsay" desde el año 2008 hasta el año 2018. No se consideró la búsqueda de los términos "suma kawsay", "sumac kawsai", "sumac kausai" o "sumaq kawsay" debido a que no están escritos según el Kichwa Unificado que se practica en Ecuador. Además, a partir de 2008, el término que se difunde es "sumak kawsay". Por el alcance de la presente investigación tampoco se han considerado el término en idioma aymara "suma qamaña".

Adicional al análisis de frecuencias, ha sido posible realizar un análisis de similitud, es decir, se ha observado las relaciones entre los diferentes conceptos, lo que indica la proximidad de un término con otro y su pertenencia a un grupo específico (comunidad de palabras). En la Figura 5, destaca la hegemonía que tiene en los textos, el término Buen-Vivir, aunque también resalta su fuerte conexión con el SK.

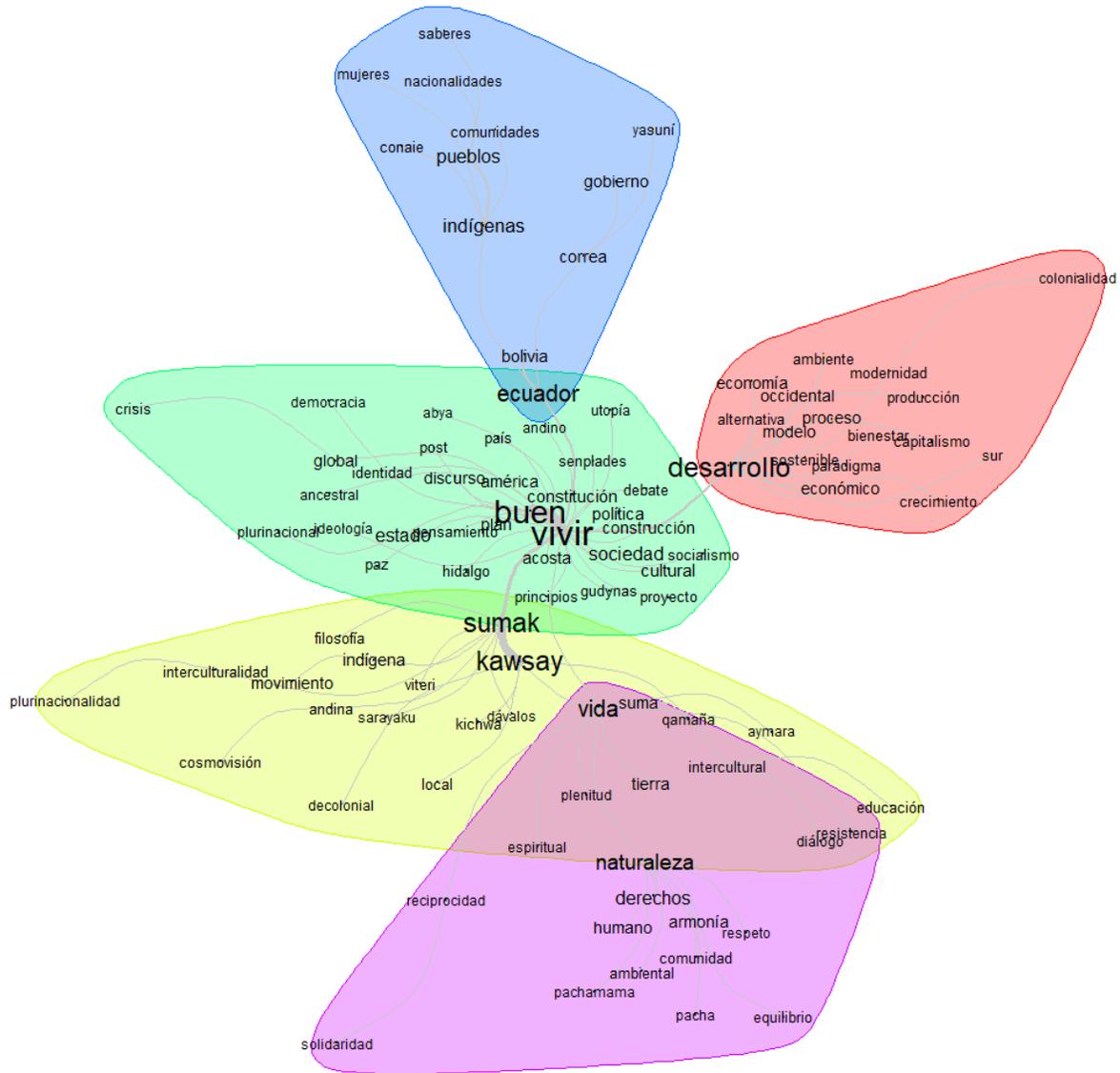


Figura 5. Análisis de similitud términos relacionados con SK
Elaboración propia utilizando el software Iramuteq

En cuanto al SK, esta palabra aparece frecuentemente relacionada con: vida, filosofía, indígena, movimiento, interculturalidad, plurinacionalidad, andina, cosmovisión, local, *kichwa*, decolonial, diálogo, resistencia, entre otros términos. Por su parte, BV aparece

relacionada con términos como: constitución, Estado, plan, política, construcción, américa, discurso, utopía, entre otros. En referencia a los autores, aquellos que aparecen con mayor frecuencia relacionados con el BV son: SENPLADES, Alberto Acosta, Eduardo Gudynas y Antonio Hidalgo-Capitán. Mientras que los principales autores que aparecen vinculados con SK son: Carlos Viteri-Gualinga y Pablo Dávalos.

2.2.3 Siete interpretaciones del Sumak Kawsay

En lo referente al tratamiento y conceptualización del SK dentro de los textos, las aproximaciones han sido variadas. No existe un consenso en cuanto a las interpretaciones económicas, culturales, políticas y prácticas del SK. Se podría empezar señalando que el SK ha sido un término difícil de concretar (Bretón-Solo et al., 2014; Viola, 2014), lo que ha generado un debate abierto respecto de su: significado, traducción, origen, referente cultural, relación con el desarrollo, y momento histórico (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2014). A través de la revisión de literatura, ha sido posible identificar al menos siete formas macro de interpretación del SK: a) como forma de vida; b) como utopía “post”; c) como insumo del BV; d) como experimento neodesarrollista; e) como elemento de la Filosofía Andina; f) como construcción discursiva política; y, g) como dispositivo decolonial. Vale señalar que estas formas de interpretación no son antagónicas, sino que en ocasiones son usadas como complemento dentro de los textos.

2.2.3.1 Sumak Kawsay como forma de vida ideal

Desde una perspectiva fenomenológica, el SK representa una forma de vida (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2014; Ramírez-Cendrero et al., 2017; Altmann, 2017), específicamente, una forma de vida indígena (Cubillo-Guevara, 2016; Gonzáles & Husain, 2016; Martínez-Novo, 2018), que habría estado presente hace cientos de años y que seguiría vigente en la actualidad. En lectura dialéctica, el SK representa otra forma de vida (Guandinango & Carrillo, 2015; Waldmuller, 2014; Zondi, 2016), diferente a la *euro-american way of life*; es decir, el SK, a diferencia del modelo occidental, está centrado en lo comunitario y en la reproducción y cuidado de la vida (*kawsay*) (Álvarez, 2014, p. 113), lo que guardaría relación con las propuestas de la economía del cuidado y la economía feminista (Vega-Ugalde, 2014).

La politóloga Ana Cubillo-Guevara (2016), defiende la idea del origen amazónico del concepto y señala que:

El concepto de *sumak kawsay*, o buen vivir, hace referencia a un fenómeno social ancestral que pervive en la actualidad: la forma de vida del indígena amazónico ecuatoriano (kichwa, achuar y shuar), basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con uno mismo, con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza, en el seno de la selva amazónica, por medio de la combinación de elementos espirituales y materiales (...), no puede decirse lo mismo de los pueblos kichwas andinos, ya que su forma ancestral de vida se vio completamente alterada como consecuencia de la colonización. (2016, p. 127)

Ahora bien, la búsqueda y mantenimiento de una forma de vida en armonía, no solo ha sido una preocupación de los pueblos originarios amazónicos, sino también de los pueblos kichwas de la Sierra Andina, con la diferencia que la conceptualización no se ha dado principalmente en torno al SK, sino a la expresión *alli kawsay* (vida buena/bien vivir), la cual puede ser interpretada como la dimensión cotidiana-empírica del SK. Para explicar lo anterior, se tomará como referencia los trabajos de investigación de Yuri Guandinango (2013), Guillermo Churuchumbi (2014), y Benjamín Inuca (2017a).

En primer lugar, el trabajo etnográfico de Yuri Guandinango, realizado en las comunidades *kichwa-otavalo* del cantón Cotacachi, provincia de Imbabura, norte del Ecuador evidenció que:

Las comunidades investigadas (...) no utilizan la terminología del *sumak kawsay* en las actividades diarias (...). Los comuneros revelan otra categoría como el *alli kawsay*; ésta, muestra las expectativas de vida ligadas con: la ética, la producción, el consumo, las interrelaciones familiares y comunitarias, la espiritualidad, la participación en la toma de decisiones a nivel interno y externo, los niveles de educación, entre otros. Los entrevistados manifiestan que todos los *runas* (personas), *ayllus* (familias) y *llaktas* (comunidades) vienen y van en busca del *alli kawsay* a través de acciones e interacciones del día a día. (Guandinango, 2013, p. 96)

En un trabajo posterior, Guandinango y Carrillo (2013), explican que AK refleja “la integralidad y aspiración de mejorar la calidad de vida en interdependencia con los seres del entorno” (p. 9). El uso frecuente de la expresión a nivel lingüístico, histórico, espiritual y vivencial, se puede evidenciar en actividades agrícolas, políticas, culturales, sociales, socioambientales y alimenticias de las diferentes comunidades indígenas.

Alli Kawsay hace referencia al resultado positivo, a la continuidad y búsqueda de la vida (*kawsayta maskashpa*) acompañado de elementos y normas culturales éticos en sentido positivo (...). La búsqueda del *Alli kawsay* activan, dinamizan y retroalimentan el funcionamiento de la economía comunitaria y reciprocidad de un

territorio, fortaleciendo el tejido social. Este proceso es dinámico y no estático: va cambiando de acuerdo a los saberes de los pueblos, a la generación, circunstancias, al contexto cultural y espiritual, ambiental y social, como el acceso y usufructo de la tierra y agua, a la cercanía o lejanía de los mercados y a la disponibilidad de recursos monetarios y físicos. En este sentido, el *Alli Kawsay* mezcla las nociones culturales heredadas como *la minka*, *el kamari*, *limusha karaiy*; y, aprendidas como la noción del dinero, mercado, capital. (Guandinango & Carrillo, 2013, pp. 9–10)

Por su parte el trabajo de Guillermo Churuchumbi, realizado dentro del territorio del pueblo *kichwa-kayambi*, a través de entrevistas a profundidad a dirigentes, evidenció que:

En las comunidades del territorio Kayambi, la expresión “Sumak Kawsay” (...) es muy poco utilizada en la vida cotidiana. En lugar de “Sumak” (sublime/bonito/excelente) se utiliza perfectamente el término “Alli” (bien/bueno/buena) como uso generalizado para comportamientos naturales y humanos que afectan de forma positiva en las comunidades Kayambis de la provincia de Pichincha (...), “alli kawsay” significa buena vida, vivir bien, estar bien y buena vivencia o buena convivencia entre las personas y los seres del mundo (...), al contrario, la expresión “mana alli” y “na alli” significa no estar bien, no sirve, no vale, etc. (Churuchumbi, 2014, pp. 97–98)

Churuchumbi (2014), también explica que el uso de *alli* y su contrario, *mana alli*, sucede dentro de contextos (festivos, productivos, organizativos) y esferas específicas (individual, familiar, comunitaria). Por una parte, el *alli* puede definir la cualidad de una persona en sus relaciones sociales, así como su comportamiento con el entorno no-humano; y por otra parte, el *alli*, está vinculado a todo quehacer positivo de animales y plantas, por lo cual las acciones de la naturaleza también pueden ser juzgadas según los beneficios o perjuicios en su relación con los humanos. En cualquier caso, añade el autor, “la expresión *mana alli* señala un rompimiento de la reciprocidad entre las familias y los elementos de la naturaleza” (Churuchumbi, 2014, p. 103). Dicha relación debe ser reestablecida a través de acciones de veneración y respeto a los cerros, cascadas, vertientes, piedras, etc., que expresan respeto de forma simbólica y muestra cómo la matriz de las obligaciones comunitarias, es la misma que aplica a la naturaleza (Churuchumbi, 2014).

Finalmente, Benjamín Inuca (2017a, 2017b), como ya se explicó en la sección 3.4.1, rastrea en documentos históricos las apariciones e interpretaciones del término AK y SK desde la década de 1940, tanto en la sierra como en la Amazonía ecuatoriana. Los textos analizados por Inuca (2017a, 2017b), ponen de manifiesto dos dimensiones del SK, entendido como forma de vida: a) una ideal-posible; y, b) otra real-cotidiana, lo que bien podría coincidir con una forma de dualidad complementaria (*yanantin*) de la Filosofía Andina, entre lo práctico

y lo teórico, entre lo tangible y lo intangible. La conclusión que el autor realiza respecto del texto analizado de Díaz-Salazar de 1986, pone de manifiesto lo dicho anteriormente al señalar que:

Las acciones cotidianas fueron categorizadas dentro de *alli kawsay*: *alli maillashca*, *alli micuna*, *alli ruraj*. En cambio cuando sugirieron una actitud de vida, talvez espiritual, como un imaginario posible, como una forma de vida a conseguir escribieron como *sumak kawsay*. El *alli kawsay* fue una categoría pragmática de vida buena, fue la práctica de vida buena, mientras que el *sumak kawsay* fue un ideal, fue el pensamiento – sentimiento o el espíritu *kichwa* de la vida hermosa. (Inuca, 2017a, p. 167)

Es decir, desde un *locus* de enunciación andino-céntrico (Cuestas-Caza, 2017), se entendería que existe una variante del *kawsay* que está relacionada con las acciones cotidianas que construyen la vida buena (*Alli Kawsay*⁴⁴), y otra variante que sugiere una actitud de vida, como un imaginario posible de la vida hermosa a conseguir (*Sumak Kawsay*). Algunos autores, incluso hay llegado a combinar ambos términos en la expresión: “*sumak alli kawsay*” (Acurio-Páez, 2012; Andrade et al., 2014; Polo, 2017). En resumen, se podría sintetizar a la cotidianidad del AK y al ideal del SK como la representación de una forma de vida andina-amazónica que busca el equilibrio y la armonía material y espiritual con la *Pacha* y sus elementos; una forma de vida “cosmocéntrica” (Manosalvas, 2014).

2.2.3.2 Sumak Kawsay como utopía “post”

Una constante dentro de las publicaciones académicas es aproximarse al concepto del SK, desde corrientes postdesarrollistas, postestructuralistas y postcapitalistas. De esta forma, desde la lectura “post” (geopolíticamente occidental) de la economía y la ecología, el SK representa un nuevo concepto para entender las relaciones entre el hombre, la naturaleza, y la sociedad (Dávalos, 2008). De esta forma, el SK ha sido ampliamente interpretado como una alternativa al discurso del desarrollo (M. Hernández, 2009; Acosta, 2010; Gudynas & Acosta, 2011; Walsh, 2011; Gudynas, 2011b; Houtart, 2011; Radcliffe, 2012; Caudillo, 2012; Saavedra, 2013; Domínguez & Caria, 2014; Pérez-Morón & Cardoso-Ruiz, 2014; Domínguez & Caria, 2014; Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2015c; Acosta, 2015b; Cuestas & Góngora, 2016; García-Macías, 2017; Chassagne, 2018) y también como una alternativa al capitalismo (Altmann, 2016; Peña, 2016; Sigüenza & Ponce, 2018).

⁴⁴ Aunque el término *alli kawsay*, aparece en los textos de Carlos Viteri-Gualinga, no será hasta el trabajo de Iñuca que quede clara la distinción mencionada.

Como alternativa al desarrollo, el SK ha sido vinculado principalmente con la búsqueda de la armonía con la naturaleza (Roa-Avenida, 2009; E. O. Hernández, 2011; Gudynas, 2012a; Latta, 2014; Haidar & Berros, 2015; Lalander, 2016), lo que para varios autores convierte al SK en un concepto biocéntrico (Arteaga-Cruz, 2017; Cruz-Rodríguez, 2014; S. Endara, 2014; García-Macías, 2017; Haidar & Berros, 2015). Posteriormente, la idea del SK como armonía con la naturaleza se iría ampliando hasta incluir en su interpretación a la armonía con otros seres humanos (Cubillo-Guevara et al., 2014; Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2015a; Doukh, 2017; Zondi, 2016) y finalmente incluiría a la armonía con uno mismo (Cubillo-Guevara, 2016; Doukh, 2017), dando lugar al entendimiento del SK como la búsqueda y mantenimiento de la triada armónica: la armonía individual, la armonía con la comunidad y la armonía con la naturaleza. Un elemento interesante de la triada armónica del SK es su cercanía con la concepción de Paz Intercultural, la cual involucra la defensa del equilibrio con uno mismo <Paz Interna>, con los demás <Paz Social> y con la naturaleza <Paz Gaia> (Kárpava & Moya, 2016, p. 67)⁴⁵.

Ahora bien, es importante señalar que la interpretación del SK como alternativa al desarrollo, guarda relación con la construcción teórica de una utopía (S. Endara, 2014). A partir de las críticas culturales al desarrollo y al capitalismo de la década de los 90's, no solo se evidenció una crisis económica y ambiental, sino que se desveló una crisis civilizatoria (Estermann, 2012; Álvarez, 2014; Gómez-Muller, 2018), específicamente la crisis civilizatoria del modelo de sociedad moderna occidental (Manosalvas, 2014). Al respecto, Gómez-Muller (2018) enfatiza que:

Al igual que otros pensamientos que han aparecido en el mundo desde el último cuarto de siglo, la perspectiva del *sumak kawsay* (...) supone la conciencia de que la crisis actual no es solo de orden económico, ecológico o político, sino también, y más radicalmente, de orden “civilizatorio” o cultural y afecta por ende los modos de vida y la manera de entender la vida humana en el mundo (...) lo cual significa que no habrá salida posible del capitalismo (privado o de Estado) sin una transformación cultural que conlleve una nueva relación con lo “material” y lo “espiritual”. (2018, p. 219)

Bajo este contexto, la reconstrucción del sentido de la vida (Houtart, 2011), ha pasado por la búsqueda de nuevos referentes por fuera de los límites eurocéntricos. La eudaimonía y la vida buena, en sentido aristotélico, han perdido legitimidad como la utopía por excelencia. Así, el SK ha sido presentado no solo como una alternativa al desarrollo, sino como una alternativa a la crisis civilizatoria (Caudillo, 2012), como una utopía andina

⁴⁵ No es la primera vez que SK y paz coinciden. Vale recordar que en la sección 2.3.1 se indicó que en la Biblia *Kichwa* usada en la región de Chimborazo, el término paz fue traducido como *sumaj causai*.

(Estermann, 2013), como un horizonte histórico cargado de memoria y esperanza (Inuca, 2017a) al que aspiran los pueblos de América Latina (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2014), y al que podrían aspirar los pueblos del mundo. No sorprende entonces que varios autores hayan llegado a considerar al SK como una alternativa global ante la crisis ambiental (Acosta, 2016; Irigaray et al., 2016), específicamente como un paradigma glocal⁴⁶ (Acosta, 2015a; Gonzáles & Husain, 2016).

En este punto, es importante señalar los reparos que existen respecto de la veloz internacionalización del SK. Para Viola (2014), el acelerado proceso de internacionalización del SK (entendido como BV), constituye un ejemplo del riesgo de banalización del concepto, “puesto que el valor potencial del *sumak kawsay* reside precisamente en su carácter local, es decir, en su arraigo en un contexto sociocultural concreto, y éste, obviamente, no puede ser exportado automáticamente junto con el concepto” (2014, p. 68). En el mismo orden de ideas, Altmann (2016), enfatiza que “el Sumak Kawsay es necesariamente local y comunitario, profundamente arraigado en las costumbres de los pueblos que lo practican. Por eso necesita un régimen autonómico para poder desarrollarse” (p. 70).

2.2.3.3 Sumak Kawsay como insumo del BV

Es importante señalar que el entendimiento del SK como una alternativa al desarrollo o al capitalismo, ha sido en su mayoría, indirecto. Es decir, lo usual ha sido considerar al BV como una alternativa al desarrollo, y al SK como sinónimo del BV. Varios autores han manifestado que el término BV representaría una traducción⁴⁷ reductora de la profundidad semántica del SK (Vanhulst, 2015), una traducción áspera (Fitz-Henry, 2015) o una traducción floja (Chassagne, 2018). Ahora bien, la tendencia a separar SK de BV ha dado lugar a que el SK pase a ser considerado como un insumo en la construcción de un BV postdesarrollista (Alaminos & Penalva, 2017; Belotti, 2014; Vanhulst & Beling, 2014; Villalba, 2013), incluso de un BV transdesarrollista (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2015b), el cual bebería de varias fuentes epistemológicas, una de ellas, el SK (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2017a, p. 4).

En la Figura 6 se puede observar la sistematización de las diferentes corrientes de pensamiento que alimentan al BV. Este hecho ha convertido al BV postdesarrollista en una especie de “collage postmoderno” (Cubillo-Guevara et al., 2014), y su liquidez intelectual ha sido uno de los argumentos para considerarlo como un concepto más versátil y

⁴⁶ Glocal hace referencia a un fenómeno que se origina en lo local pero se convierte en un movimiento o tendencia global.

⁴⁷ La cuestión de la traducción se explicará en detalle en la sección 4.4.4.1

promisorio que el SK (Vanhuylst & Beling, 2013b), y por supuesto más sencillo para ser internacionalizado.

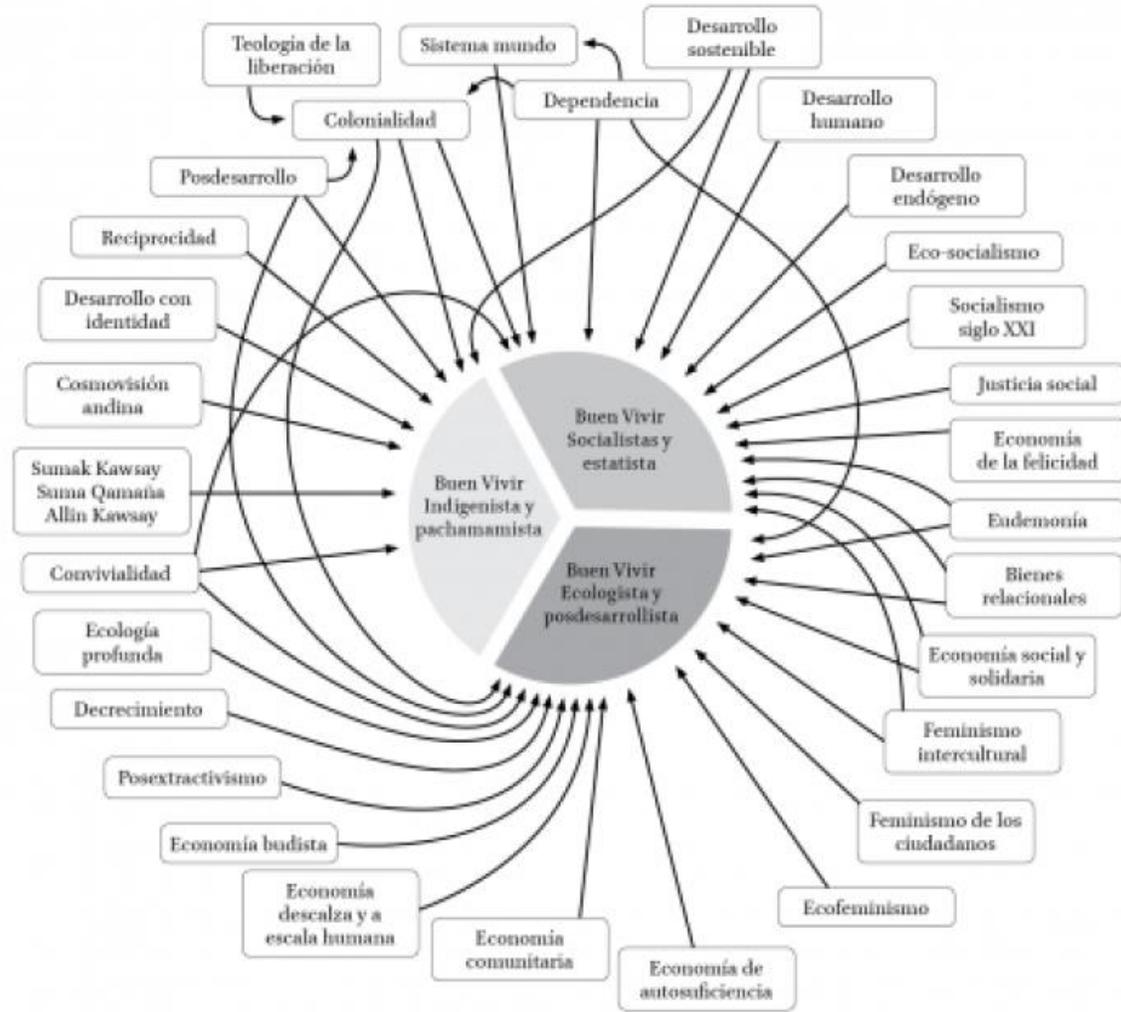


Figura 6. Los manantiales intelectuales del buen vivir latinoamericano⁴⁸
Tomado de Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara (2017, p. 4)

En este sentido, Belotti (2014, p. 46) advierte que “absorber el sumak kawsay ancestral dentro de una categoría conceptual híbrida, resultante de una mezcla con los productos teóricos occidentales –esencialmente antropocéntricos- (...), podría considerarse como una especie de prepotencia intelectual”.

⁴⁸ En el gráfico original existía un error con el término “Sumak Kawsay”. Por lo cual se procedió a corregir y escribirlo como “Sumak Kawsay”.

2.2.3.4 Sumak Kawsay como experimento neodesarrollista

Una cuarta forma de interpretar el concepto del SK (y relacionada con la anterior) ha sido como un experimento (Gerlach, 2017), específicamente como un experimento de la planificación e implementación de políticas públicas en Ecuador entre 2008 y 2017. A diferencia del SK entendido como una utopía, la interpretación del SK como un experimento, ha resaltado la dimensión material del SK y su relación con las contradictorias políticas públicas, teóricamente basadas en la idea de la triple armonía, pero empíricamente neoextractivistas (Bretón-Solo, 2016; Domínguez et al., 2017).

El vínculo del SK a la acción gubernamental ecuatoriana ha dado lugar a otro de los avatares del BV (Domínguez et al., 2017), un BV institucional (Alaminos & Penalva, 2017). Bajo esta interpretación, el ideal SK ha quedado atrapado en el sistema (neo)desarrollista del Ecuador a través de las contradictorias políticas mineras, petroleras, y de agronegocio (Morocho, 2017). La abismal diferencia entre la retórica y la práctica gubernamental ecuatoriana ha derivado en que se considere al BV (institucional) y por *default* al SK, como una “tradición inventada” (Sánchez-Parga, 2011; Bretón-Solo, 2013; Bretón-Solo et al., 2014; Bretón-Solo, 2017; Domínguez et al., 2017), como un posible “concepto ameba” (Viola, 2014), o como un “significante vacío” (Domínguez et al., 2017).

Álvarez (2014), explica que la falta de comprensión del SK, permitió que el gobierno de la Revolución Ciudadana ganara la batalla semántica, en donde los significados del BV ocuparon el lugar vacío de significación. El mismo autor también enfatiza que la lucha semántica fue solo una pantalla para distraer la mirada sobre las auténticas estrategias de poder, entre ellas: erigir “muros simbólicos (...) para evitar que los (...) indígenas puedan ingresar y posicionar su palabra” (Álvarez, 2014, p. 95). Finalmente, es frecuente encontrar la denuncia de la falta de evidencia empírica que sustentaría la existencia del SK (Bretón-Solo et al., 2014; Viola, 2014), entendido como el logro de las tres armonías.

De esta forma, el desgaste del BV Institucional inevitablemente ha significado un desgaste del concepto del SK. La idea de Alaminos y Penalva (2017) resumen lo anterior, al mencionar que:

El Buen Vivir Institucional aparece (...) como una gestión centralizada del proceso de transición hacia la consecución de un modelo alternativo que matiza o rompe con los aspectos comunitarios y ambientales del Sumak Kawsay o que, incluso, los contradice, inscribiendo el proyecto político de la Revolución Ciudadana dentro de los paradigmas desarrollistas o neoextractivistas. (p. 152)

2.2.3.5 Sumak Kawsay como elemento de la Filosofía Andina

Desde posturas culturalistas, el SK ha sido considerado como un elemento relacional de la Filosofía Andina (Estermann, 2012; Kowii, 2011; Lajo, 2008; Macas, 2010; Ortiz, 2009), o de la Cosmovisión Andina (Durán, 2010; Guandinango & Carrillo, 2013; Latta, 2014; Sánchez-Ramos, 2012; Widenhorn, 2014). Para varios autores, el SK, es uno de los elementos clave dentro del conjunto de conceptos y saberes que constituyen la Filosofía Andina.

Al respecto Llasag señala que: “desde la filosofía andina, el sumak kawsay es un sistema de vida que permite la armonía de la naturaleza (...), es una forma de concepción del mundo que da lugar a un modelo de vida, y que está regido por ciertos principios” (2009, pp. 114–116), a saber: relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad. En tal sentido, para el mismo autor, la materialización del SK exige al menos tres cosas: a) una forma de organización social (la comunidad); b) una forma de organización política (asamblea); y, c) un modelo económico vitalista que considere que todos los elementos de la naturaleza tienen vida (Llasag, 2009).

Según Ortiz (2009), el SK debería ser entendido como un principio y parte de una filosofía de vida, derivada y asociada a su vez a formas específicas e históricas de organización social, económica, territorial, política y cultural de los pueblos ancestrales. El SK, “orienta el modo de vivir. Norma las relaciones entre las personas en base a principios igualitarios, comunitarios y de reciprocidad; se alimenta del diálogo con la naturaleza y su dimensión espiritual” (Ortiz, 2009, p. 79). Según Lajo (2008), el SK no es un concepto aislado, sino que se construye sobre tres pilares: *Allin Munay* (querer-sentir bien), *Allin Yachay* (pensar-saber bien) y el *Allin Ruray* (hacer-realizar bien), como parte de la recuperación del equilibrio del mundo u orden andino. En tal sentido, el SK es producto de un actuar, sintiendo y pensando, complementaria y proporcionalmente; con el Orden Andino, se recupera el SK. Asimismo, el autor señala que SK, tiene una connotación estética pues “*Sumak*” es un adjetivo que califica lo hermoso, lo bello. Luis Macas (2010), coincide en la interpretación estética al señalar que:

Sumak, es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior. El *Kawsay*, es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva. Por lo tanto, *Sumak Kawsay* sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Aquí la perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior (2010, p. 14).

Para Kowii (2011, p. 5), SK también significa la plenitud de la vida y está relacionado con el *Pakta Kawsay* (equilibrio), *Wiñak Kawsay* (creatividad), *Samay* (serenidad) y *runakay* (el saber ser). Adicionalmente, el SK guarda una relación estrecha con la *chakra*, con la *allpamama*, que es el lugar “donde florece la vida y el alimento, con el cuidado y la crianza de los animales, con la fiesta en el trabajo colectivo (...), la vida dulce o vida bonita de los pueblos andinos (...) propone un mundo austero y diverso, en equilibrio con la naturaleza y con el mundo espiritual” (Roa-Avenidaño, 2009, p. 17).

De esta forma, el concepto de SK, escaparía de una estructuración exclusivamente racionalista, para más bien ubicarse en una esfera filo-poética que alumbraría otros significados, más allá de un reduccionista BV; en tal sentido, la riqueza semántica del SK (ser-estando bonitamente o la plenitud de estar-siendo), “invita a imaginar horizontes donde el componente estético es determinante en la organización de la relaciones socio económicas que buscan la armonización de la existencia” (S. Endara, 2014, pp. 104–105). Esta interpretación coincide con la idea del SK como una utopía andina, pero también ha sido parte de las arduas críticas sobre la falta de evidencia empírica que permita comprobar la existencia del SK.

2.2.3.6 Sumak Kawsay como construcción discursiva política

El común denominador, a la hora de elaborar una genealogía del SK, ha sido rastrear el concepto como parte de una construcción discursiva de tipo político, liderada principalmente por el movimiento indígena ecuatoriano (Altmann, 2013b; Cubillo-Guevara, 2016; Guzmán & Polo, 2017) y acompañada, especialmente en la última década (2008-2018), por un conjunto heterogéneo de académicos de las ciencias sociales. En el caso ecuatoriano, desde la década de 1920, época en la cual se fundan las primeras organizaciones del movimiento indígena, es posible identificar un marco de acción colectiva relacionado con la reivindicación de carácter étnico y las luchas por el territorio (Altmann, 2013b).

Según Bretón-Solo y Del Olmo (2001, p. 101), al menos dos, serían los grandes ejes de la reivindicación que han aglutinado las demandas históricas de la mayor parte de la población indígena: a) la lucha por la tierra y la territorialidad; y b) la exigencia de la educación intercultural bilingüe; ambos enfocados en la reproducción y conservación de su identidad (M. Rodríguez-Cruz, 2017, p. 71). Este marco cognitivo se ha mantenido en el tiempo y 100 años después, el movimiento indígena del Ecuador se ha consolidado como sujeto político capaz de exigir al Estado respuestas a sus demandas (M. Rodríguez-Cruz, 2017, p. 71). En tal sentido, el movimiento indígena ecuatoriano es reconocido por haber logrado una

presencia e influencia nacional no comparable con otros movimientos sociales en América Latina (Sánchez-Parga, 2010, p. 14).

Ahora bien, para comprender el sentido histórico del SK como discurso político se propone tomar como referencia el principio de la ciclicidad andino. De esta forma, es posible entender el periódico encuentro y confrontación de saberes (*yachay tinkuy*) que se ha repetido, a través de la historia, entre la matriz cultural andina y la matriz cultural occidental; una tensión histórica repetitiva entre modelos de sociedad impuestos (eurocentrismo-desarrollismo) y la resistencia y reivindicación cultural, económica y política de los pueblos originarios del Ecuador (Sánchez-Parga, 2010).

Para los pueblos originarios, cada *yachay tinkuy* ha constituido una oportunidad para la (re)creación de sentidos y significados (Inuca, 2017a). Bajo este contexto, es importante resaltar que la “construcción semántica” del SK sería de larga data y bien podría rastrearse aproximadamente a mediados del siglo XX (Inuca, 2017a), como parte de los discursos del movimiento social indígena de la época.

Tabla 2. Tiempos de Yachay Tinkuy del MIE

Yachay Tinkuy	Periodos aproximados	Marco de Acción Colectiva	Organización Social sobresaliente	Enfoque organizativo
Riccharimui: Despertar del pensamiento y de la cultura. Toma de conciencia comunitaria	1920-1970	Lucha de clases Autonomía Acceso a la tierra	Federación Ecuatoriana de Indios (FEI)	Sindicatos
	1970-1990	Lucha de clases Etnicismo Territorialidad	ECUARUNARI	Comunas
Jatarishun: el levantamiento, la acción, la lucha práctica e intelectual	1990-2000	Territorialidad Plurinacionalidad	CONAIE	Pueblos y nacionalidades
Kawsaypura: convergencia, inversión entre culturas	2000-2008	Territorialidad Interculturalidad	FENOCIN	Confederaciones
Sumak Kawsay: convergencia y confrontación por la vida plena	2008-actual	Autodeterminación, (Re)creación de la vida plena, Emancipación	CONAIE FENOCIN ECUARUNARI	Ayllu, Confederaciones

Elaboración propia con base en Inuca (2017a), Sánchez-Parga (2010), Altmann (2013a) y Altmann (2020b)

Siguiendo a Inuca (2017b), se podría contextualizar al menos cuatro momentos en los que el marco de acción colectiva del movimiento indígena ecuatoriano se ha confrontado con los saberes hegemónicos (Tabla 2), y como resultado de cada *yachay tinkuy* (encuentro-confrontación de saberes) se ha producido un cambio social, un cambio que ha involucrado la discusión sobre los diferentes modos y aspiraciones de vida.

Como ya se explicó en el apartado 2.2.1, en el año 2003, una organización local en la Amazonía y filial de la CONAI, llamada “Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku”, publicó, bajo la presidencia de Marlon Santi, un documento de 29 páginas titulado: “*Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka*”, cuya traducción sería: “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro” (Altmann, 2013b, p. 291). Dentro del texto, aparece mencionado el término SK como una máxima a ser alcanzada, entendida como la armonía de uno consigo mismo y con la naturaleza y cuya premisa fundamental es *Mushuk Allpa*, es decir la tierra en permanente renovación (Sarayaku 2003, citado en Altmann, 2013b, pp. 291–292). Para el sociólogo y catedrático, Philipp Altmann, es a partir de ese momento que el nuevo concepto del SK “comienza a establecerse en el discurso del movimiento indígena” (Altmann, 2013b, p. 292).

Para el año 2008, la CONAIE elegiría presidente a Marlon Santi, quien fuera el gestor de la proclama del SK en la Amazonía ecuatoriana. Este hecho constituyó una fuerte influencia para que el propio movimiento indígena comience a reflexionar en torno a este concepto (Padilla et al., 2017, p. 106). En el mismo año se da la incorporación del SK (traducido como BV) dentro de la nueva Constitución del Ecuador, luego de un arduo proceso de negociación⁴⁹. Sin embargo, merece destacar que la propuesta de la CONAIE de 2007, la cual formó parte de las negociaciones, presenta como objetivo de la economía, “al bienestar humano, el vivir bien, el sumak kawsay” (CONAIE, 2007, p. 6), donde se entiende a los tres términos como análogos. Asimismo, más adelante señala que “el Sumak kawsay (buen vivir) es la finalidad de la salud” (CONAIE, 2007, p. 46), del sistema de salud específicamente.

En el año 2012, el nuevo proyecto político de la CONAIE dedicó toda una sección a conceptualizar el SK, entendido como un modo o sistema de vida (CONAIE, 2012, p. 7), “que propone garantizar la vida de los seres humanos en relación armónica con la naturaleza” (CONAIE, 2012, p. 15). Además, se lo consideró como un principio propio de la filosofía de los pueblos *kichwa* (CONAIE, 2012, p. 15). De esta forma, la propuesta de la CONAIE vinculaba tres formas de interpretar el SK: como forma de vida, como elemento de la

⁴⁹ Para revisar a detalle el proceso de inclusión del SK en la Constitución del Ecuador de 2008 se pueden revisar los trabajos de Altmann (2013b), Cubillo-Guevara (2016) y Padilla, Moyano y Padilla (2017).

Filosofía Andina y como discurso político. En el mismo documento, SK se tradujo como “la vida en estado de plenitud, con excelencia material y espiritual” (CONAIE, 2012, p. 15). Asimismo, dentro del texto se manifestó que “*Alli Kawsay* es buen vivir y éste es un concepto diferente a *sumak Kawsay*” (CONAIE, 2012, p. 16). Al respecto señalaron:

Sumak Kawsay, expresa la magnificencia, la hermosura, la felicidad, la armonía el equilibrio interno y externo de la comunidad viviente. Es un proceso dinámico permanente de vida, de la totalidad de existencia. El *Sumak Kawsay*, es la vida Comunitaria, el conocimiento y la cultura de la Vida. **Sumak Kawsay no corresponde al Buen Vivir**, porque al traducirlo a la lengua original kichwa significa *Alli Kawsay*, que no guarda el mismo significado que *Sumak Kawsay*. Los dos conceptos tienen significados distintos, se trata de dos valores y sentidos diferentes. Mientras que el *Sumak Kawsay* es una institución, una vivencia que se desarrolla en las entrañas del sistema de vida comunitaria (...) el Buen Vivir, se presenta desde la visión occidental que tiene correspondencia con el bienestar humano y que termina simplificando concepciones filosóficas y principios originarios. (CONAIE, 2012, p. 16)⁵⁰

A 2018, a pesar de las perspectivas que hablan de un debilitamiento o alejamiento del MIE, debido a desencuentros de sus miembros, conflictos internos y una crítica desde las bases al alejamiento de los valores fundamentales (Padilla et al., 2017, p. 109), el SK sigue presente en los discursos de las principales organizaciones del MIE. Por ejemplo, dentro de los ejes estratégicos de la FENOCIN, aparece la “Construcción del Socialismo y *Sumak Kawsay*”. Y como objetivo estratégico se plantea: “Promover la construcción del socialismo de acuerdo con los principios ancestrales del *Sumak Kawsay* a todo nivel de la FENOCIN y de la sociedad ecuatoriana en general” (FENOCIN, 2018). Una de sus metas es formar en 5 años el 100% de las bases de FENOCIN en socialismo y *sumak kawsay* (FENOCIN, 2018). En el caso de la CONAIE, el SK ha sido mencionado en varios boletines y resoluciones de su Asamblea. Generalmente, los llamados a la toma de decisiones y acciones han estado encaminados a garantizar el cumplimiento de un verdadero Estado Plurinacional y el cumplimiento del *Sumak Kawsay* (CONAIE, 2015).

2.2.3.7 Sumak Kawsay como dispositivo decolonial

Una interpretación, que guarda relación con la versión del SK como discurso político, es la interpretación del SK como concepto emancipador de los pueblos y nacionalidades indígenas (Inuca, 2018), inscrito dentro de un discurso decolonial (Altmann, 2016). En este contexto, tiene enorme importancia política y simbólica, el *locus* desde el cual se enuncia al SK, es decir, desde la periferia social de la periferia mundial, desde los pueblos originarios

⁵⁰ El énfasis en negrita es del autor del presente trabajo.

históricamente marginados (Tortosa, 2009), invisibilizados y deslegitimados por las élites del poder, y que ahora reclaman reconocimiento y participación abogando por el respeto a la diferencia (Roa-Avenidaño, 2009, p. 16). Los pueblos y nacionalidades indígenas (no solo de Ecuador) han demandado desde hace décadas “el reconocimiento de los territorios colectivos, de otros sistemas de creencias, otras formas de administración de la justicia, en general, otras formas de entender y asimilar el mundo” (Roa-Avenidaño, 2009, p. 16). En tal sentido, para Cortéz (2011, p. 18), los procesos de resistencia anticolonial y las luchas decoloniales, han encontrado su voz en el SK constitucional como contraparte a la subalternización de modos de vida no occidentales. La visibilización del SK ha representado implícitamente la visibilización de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador.

El concepto en idioma *kichwa*, SK proviene de una lengua que desde la colonialidad del saber fue considerada como “primitiva, inferior, incapaz de desarrollar un pensamiento filosófico” (Jo, 2013, p. 44). Por lo tanto, la incorporación del SK dentro de la legislación y las políticas públicas del Ecuador en 2008, evidenciaría al menos dos situaciones. Primero, representa una cierta forma de reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos originarios que las ideologías de la modernidad colonial y poscolonial han tradicionalmente despreciado y desvalorizado (Gómez-Muller, 2018, p. 201). Y en segundo lugar, es un acto genuino de “insurgencia política y epistémica (...) –tanto para los pueblos indígenas y afros como para el conjunto de la población– que realmente dibujan un horizonte decolonial, haciendo dar la vuelta a lo que hemos entendido como Estado y a las lógicas y significantes que han sostenido tal entendimiento” (Walsh, 2008, p. 143). En el mismo sentido, Tirso (2016, p. 276) enfatiza que la puesta en práctica del SK, es un acto decolonial y de desobediencia epistémica, el cual ha contribuido (y puede hacer más) al proceso de desoccidentalización y de “justicia epistémica” (Widenhorn, 2014).

A priori, el SK se presentaría como elemento de una disrupción epistémica; sin embargo, si se lo enfoca hacia la superestructura estatal, destaca la localidad del concepto como herramienta para luchar contra el Estado. Para Altmann (2017, p. 750), el carácter decolonial del discurso del SK reside en su naturaleza radicalmente local; es decir, se trata de una realidad local cotidiana específica que se opone a ideas occidentales abstractas y universalizadoras como: Estado, sociedad o esfera pública. El mismo autor, enfatiza que la producción de “localidad” en sí misma es un acto político y potencialmente decolonial, puesto que cuando las organizaciones indígenas reclaman autonomía territorial para construir un Estado y sociedad alternativos, literalmente desde abajo, rechazan, implícita o abiertamente, la lógica colonial del Estado-nación (Altmann, 2017, p. 754). Dicho de otra manera, si se entiende al Estado como un producto y productor de la colonialidad, el giro decolonial, implícito en la localidad del SK, representaría la ruptura con la lógica territorial

del Estado (Altmann, 2017, p. 754). La construcción de la autonomía territorial, dentro de la cual se construye también el SK, posicionaría a las organizaciones indígenas como actores decoloniales, que aunque actúan localmente, tienen siempre efectos globales (Altmann, 2017, p. 754).

Así, la inclusión del SK en la Constitución de 2008 evidenciaría que lo trascendental en realidad fue: “transformar el Estado entendido como estructura-institución de exclusión y dominación de modelo impuesto a una entidad re-concebida a partir de realidades y pluralidades propias” (Walsh, 2008, p. 150). De ahí que plurinacionalidad, interculturalidad y decolonialidad se encuentren íntimamente ligadas, como elementos que ayudan a superar la colonialidad (Jo, 2013). De hecho, los tres conceptos son "complementos necesarios, cómplices en la re-imaginación y refundación que caminan hacia una nueva forma de con-vivencia” (Walsh, 2008, p. 150). Esta nueva forma de convivencia, el SK, se posiciona como el deber-ser del nuevo Estado Plurinacional Intercultural. Sin embargo, el proceso centrado en la vida, capaz de desplazar al capitalismo y transgredir la matriz colonial aún vigente, es un proceso arduo y continuo (Walsh, 2008), que no ha terminado con la visibilización del SK.

En este sentido, para Luis Macas, líder del MIE, la construcción del Estado Plurinacional-Intercultural, no incluye solamente a los pueblos originarios, sino que:

Hay otros, por ejemplo la afrodescendencia que está junto a nosotros en este continente, están los mestizos, algunos dicen blancos mestizos, pero nosotros los conocemos como indios mestizos, y estamos juntos, juntos aunque sea de espaldas. Pero lo que queremos es que construyamos este Estado juntos, un Estado nuevo desde la crítica a las estructuras del Estado. A esa institucionalidad actual hay que darle duro porque son estructuras coloniales. Además, no quedarnos ahí, hay que cuestionar este modelo, tenemos que destruir este modelo, para construir un Estado distinto, nuevo, y un modelo distinto de vida. (Macas, 2010, p. 16).

Es importante resaltar que el modelo distinto de vida (SK) no es solo una pieza más en la crítica de la colonialidad, sino que es una alternativa verdadera, pero tan alternativa que contradice el estilo occidental de entender el mundo a través de la abstracción y la teorización, basado en un pensamiento de separación (Altmann, 2017, p. 757), de los opuestos, a diferencia del *Yanantin* del pensamiento andino. Bien lo resalta Álvarez cuando dice que “el SK es lo otro que nos exige más allá de lo que nosotros podemos dar” (2014, p. 109). En este punto, merece atención la advertencia que realiza el profesor Altmann, a aquellos intelectuales decoloniales que estudian el SK:

Como es una alternativa radical que rompe con los principios básicos del pensamiento tal como lo hacemos, puede malinterpretarse fácilmente como un artefacto antropológico, como un significante vacío o una tradición inventada. Una reflexión teórica sobre sumak kawsay que no toma en cuenta su carácter local necesario siempre se convertirá en una colonización decolonial, la apropiación globalizante (probablemente bien intencionada) de un concepto político no global. (Altmann, 2017, p. 757)⁵¹

Finalmente, es importante resaltar que al igual que otros intentos decoloniales (plurinacionalidad, interculturalidad, autodeterminación), el SK se enfrenta a las geografías poscoloniales que componen la desigualdad racial y regional (Radcliffe, 2012, p. 248). Y en tal sentido, sus intenciones de romper con el patrón colonial de poder del sistema y con la obsesión desarrollista (Jo, 2013, p. 58), podrían verse seriamente obstaculizadas. Descolonizar el Estado y la historia (Dávalos, 2008; Macas, 2010), de nuevo dependerá de la capacidad de los actores políticos para pasar de una promesa decolonial (Tapia-Tapia, 2016), hacia prácticas decoloniales basadas en el SK.

⁵¹ Traducción propia de la versión en inglés

2.3 MARCO TEÓRICO

2.3.1 Epistemologías del Sur y Justicia Epistémica

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal (Sousa-Santos, 2017). Es decir, es un pensamiento que distingue la realidad social en dos universos: uno del lado de la línea, el lado occidental; y el otro lado de la línea, lo no occidental. La división es tal que el otro lado de la línea desaparece como realidad, se convierte en no existente (Sousa-Santos, 2010, p. 29). El reconocimiento de la persistencia del pensamiento abismal es la *conditio sine qua non* para comenzar a pensar y actuar más allá de él (Sousa-Santos, 2010, p. 49). El profesor portugués Boaventura de Sousa-Santos (2010, pp. 22–23) señala que lo no existente ha sido radicalmente excluido por la racionalidad monocultural eurocéntrica a través de cinco lógicas:

- La primera y más poderosa, la lógica del “saber” según la cual, la ciencia moderna y la alta cultura son los cánones exclusivos de verdad. Cualquier cosa que no sea legitimada por el canon se asume como ignorancia (por ejemplo: etno-filosofía o pseudofilosofía).
- La segunda lógica es la del “tiempo lineal”, según la cual se entiende a la historia teleológicamente con un sentido y dirección únicos. Esa dirección ha sido denominada en los últimos dos siglos de diferentes maneras: progreso, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización. Según esta lógica, todo aquello que no se encuentre según la norma temporal (lo avanzado), es considerado como primitivo, atrasado, o subdesarrollado.
- La tercera lógica es la de la “clasificación social”, la cual distribuye a las poblaciones en categorías raciales y sexuales principalmente. Estas categorías han naturalizado las jerarquías que dividen entre inferiores y superiores a las personas.
- La cuarta lógica es la de la “escala dominante”, según la cual la escala adoptada determina la irrelevancia de las otras escalas posibles. De esta forma, según la modernidad occidental, el universalismo y la globalización priman por sobre las realidades locales o vernáculas.
- Finalmente, la quinta lógica es la “productivista”. Bajo esta lógica, el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable, así como el criterio de productividad. Ambos criterios son aplicados tanto a la naturaleza como al trabajo humano, en donde la falta de máximo rendimiento se entiende como improductividad-esterilidad (naturaleza) o pereza-incapacidad (trabajo).

Las cinco formas sociales de no existencia (el ignorante, el primitivo-subdesarrollado, el inferior, el local-vernáculo y el improductivo) forman parte de lo que Sousa-Santos (2010) denomina como “Sociología de las Ausencias”, es decir aquello que ha estado ausente por haber sido producido como no existente, pero que merece estar presente para ampliar la realidad, que fue sustraída por la razón eurocéntrica dominante (2010, p. 25). De esta forma, lo que busca la sociología de las ausencias es sustituir la monocultura por ecologías. En lugar de la monocultura del saber, una ecología de saberes; en lugar de la monocultura del tiempo lineal, una ecología de las temporalidades; en lugar de la lógica de la clasificación social, la ecología del reconocimiento; en lugar de monocultura de la escala global, una ecología de la transescala; y en lugar de la lógica de la productividad capitalista, una ecología de las productividades (Sousa-Santos, 2017, pp. 212–217).

Ahora bien, si la sociología de las ausencias, busca visibilizar lo invisibilizado para ampliar la realidad, la “sociología de las emergencias” busca unir esta realidad ampliada con los agentes, saberes y prácticas alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades y capacidades concretas (Sousa-Santos, 2010, pp. 25–26). Es decir, las emergencias, entendidas como las tendencias del futuro (el todavía no⁵²) buscan sustituir el vacío del futuro lineal, por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas como realistas, que se van construyendo en el presente (Sousa-Santos, 2010, p. 24).

A partir de la sociología de las ausencias y de las emergencias es posible delinear a las “Epistemologías del Sur” (Sousa-Santos, 2011a) entendidas como un conjunto de epistemologías exteriores al pensamiento eurocéntrico que no hacen referencia a un Sur geográfico, sino metafórico (Sousa-Santos, 2011b, p. 16), es decir un Sur que está en contra del metarrelato universalizador de occidente y de las prácticas homogeneizadoras capitalistas modernas/coloniales. Sousa-Santos entiende a las Epistemologías del Sur como “la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales” (2009, p. 12).

⁵² Todavía no (*not yet*) es un concepto introducido por Ernst Bloch. Para Sousa-Santos (2005, p. 39) el concepto que dirige la sociología de las emergencias es el concepto del Todavía-No. El Todavía-No es la categoría más compleja porque expresa lo que existe como mera tendencia [...]. No es un futuro indeterminado o infinito, sino una posibilidad concreta y una capacidad que ni existe en un vacío ni está completamente predeterminada. Para Mandujano (2017, p. 157) la filosofía occidental es estática y se encuentra suspendida entre la totalidad (el *all-alles*) y la nulidad (el *nothing-nichts*). El no, en cambio, indica carencia y deseo de superar esa inmovilidad; el *Not yet* es el modo en el que el futuro es inscrito en el presente, pero es un futuro como posibilidad, una especie de conciencia anticipada, es decir, un futuro concreto y no solamente el futuro siempre imposible de la razón proléptica.

Las Epistemologías del Sur representan un proyecto teórico que propone una mirada renovada y deconstructiva de las relaciones dialécticas opuestas de herencia europea; su objetivo es la reinterpretación de los saberes contemporáneos con el fin de robustecer los procesos de lucha epistemológica y ontológica de los diferentes proyectos de vida que existen en el mundo. En este sentido, el objetivo central de las Epistemologías del Sur emerge como el de evitar el desperdicio de la experiencia actual, evitar en definitiva el epistemicidio (Sousa-Santos, 2009, p. 101, 2010), entendido como la destrucción de los sistemas de conocimiento, formas de conocimiento, autopercepción y modos de ser en el mundo (Sousa-Santos, 2017, p. 50). El daño producido a todo aquel conocimiento no-moderno que fue confinado al silencio como formas cognitivas inferiores: conocimiento marginal, conocimiento informal o etnociencia (Mandujano, 2017, p. 152) es lo que se ha denominado como “injusticia epistémica” (Fricker, 2007, 2017) o “injusticia cognitiva” (Mandujano, 2017; Sousa-Santos, 2017). “Al basarse en una diferenciación, la injusticia epistémica supone la universalización de un criterio (o saber) particular, por lo que podríamos decir que toda injusticia es siempre, y de alguna manera, injusticia epistémica” (Mandujano, 2017, p. 150). En última instancia, la injusticia social se basa en la injusticia epistémica (Sousa-Santos, 2010, 2017).

Merece destacar el hecho de que en los últimos 15 años, el concepto de justicia epistémica o cognitiva ha recibido gran atención, no solo por parte del Sur global sino también del Norte Global. Uno de los grandes aportes ha derivado de la filósofa inglesa Miranda Fricker (2007, 2017) cuyo trabajo se ha dirigido a investigar las relaciones entre identidad/poder sociales y prácticas epistémicas (Murguía, 2016). Fricker (2007, 2017) diferencia dos tipos de injusticia epistémica: la testimonial y la hermenéutica. La primera se produce cuando un prejuicio conduce a un oyente a otorgar un nivel injusto de credibilidad al conocimiento de un hablante (Murguía, 2016). Los prejuicios o sesgos del oyente pueden ser relativos a la identidad étnica o de género del hablante (González-Arnal, 2014). Este tipo de injusticia se fundamenta en una imagen distorsionada que objetualiza al otro. El segundo tipo de injusticia epistémica es la hermenéutica, la cual entrelaza la injusticia y desigualdad social con la epistémica a nivel estructural (Murguía, 2016). Para Fricker (2007, p. 29), la injusticia epistémica hermenéutica hace referencia “a la participación inequitativa en las prácticas de producción de significados y de la comprensión del mundo social compartido por sujetos epistémicos socialmente situados en contextos que involucran identidades sociales y relaciones de poder”. Este tipo de injusticia tendría al menos dos facetas:

- La primera y más visible es aquella que se produce cuando un grupo no participa equitativamente en la producción de significados sociales, sea por la marginación/invisibilización de sus experiencias (Murguía, 2016, p. 5), o por la falta

de capacidad expresiva o interpretativa del lenguaje para hacer inteligible, incluso para sí mismo, sus experiencias (Sierra, 2016, p. 33).

- La segunda y menos visible es aquella producida por “la injusta ventaja que tienen los grupos privilegiados en la estructuración del entendimiento del mundo social” (Fricker, 1999, p. 192). La injusticia hermenéutica afecta a toda la sociedad, pero de manera más aguda a aquellos sobre los que se ejerza de manera más sistemática (González-Arnal, 2014; Sierra, 2016).

Para superar las injusticias epistémicas, Fricker (2007) propone el cultivo de la virtud de la justicia testimonial y de la virtud de la justicia hermenéutica. La primera es una virtud correctiva anti-prejudicial, se trata de que el oyente ajuste sus juicios epistémicos cuando sospecha que los prejuicios ambientales están afectando su valoración del testimonio (González-Arnal, 2014, p. 298). Según Fricker (2007) esta virtud puede darse a través de tres situaciones: a) la familiaridad con miembros de grupos marginados; b) una respuesta reflexiva, que asume esta virtud como una segunda naturaleza; y c) una respuesta espontánea, en el caso de personas que no han sido plenamente aculturizadas en los prejuicios o que viven un entorno en los que éstos no existen (González-Arnal, 2014, p. 298). Por su parte, la virtud de la justicia hermenéutica requiere de hábitos sociales conscientes. Es decir, se requiere ampliar el repertorio expresivo de las sociedades, como ejercicio colectivo por parte de los oyentes (Sierra, 2016), lo que implica la acción política de los grupos para conseguir el cambio social (Fricker, 2007). En definitiva, el modelo de Fricker (2007), es un modelo centrado en el esfuerzo individual que a través del cultivo de las virtudes epistémicas evitaría la injusticia epistémica.

Por su parte, Sousa-Santos (2003), propone dos procedimientos para luchar contra la injusticia epistémica: la ecología de los saberes y la traducción intercultural⁵³ (Sousa-Santos, 2011a, 2017). La ecología de saberes se desarrolla alrededor de tres principios: incompletitud, prudencia y la limitación. El primer principio es la condición previa para el diálogo y el debate entre epistemologías (Sousa-Santos, 2017, p. 227) y significa que todo conocimiento es incompleto de alguna manera, puesto que al aprender ciertas formas de conocimiento se olvidan otras, en última instancia, se las ignora (Sousa-Santos, 2011a, p. 36). Por ello, en cada fase de la ecología de saberes es crucial cuestionarse si lo aprendido es válido y si lo que ya se sabe se debe olvidar o desaprender y por qué (Sousa-Santos, 2017, p. 226). El segundo principio hace referencia al cuidado con el cual se construye la utopía del interconocimiento que consiste en aprender otros conocimientos nuevos o menos

⁵³ Si bien los dos procedimientos explicados: ecología de saberes y traducción intercultural son necesarios para la construcción de las Epistemologías del Sur, también lo son para el diálogo con otras epistemologías, específicamente dos: el pensamiento hegemónico del Norte global (epistemologías positivistas) y el pensamiento crítico eurocéntrico (Sousa-Santos, 2011b, p. 18).

familiares sin olvidar imperiosamente los antiguos o propios (Sousa-Santos, 2011a, p. 36). Además, el principio de prudencia se establece como medida para evitar las crisis y catástrofes que produce el uso imprudente y exclusivista de la ciencia (Mandujano, 2017, p. 151). Y el tercer principio sostiene que todos los conocimientos tienen límites internos y externos. Los internos se refieren a lo que todavía no se sabe, pero se puede saber dentro de un determinado conocimiento. En cambio, los externos se refieren a lo que no sabe ni se puede saber sin la intervención de alternativas provenientes de otros tipos de conocimientos⁵⁴ (Sousa-Santos, 2017, p. 227).

Continuando con el segundo procedimiento se tiene a la traducción intercultural, la cual consiste en “buscar intereses isomorfos (...) subyacentes entre culturas, en identificar diferencias y similitudes, y en desarrollar, siempre que corresponda, nuevas formas híbridas de comprensión e intercomunicación culturales (...) para promover interacciones y fortalecer alianzas entre los movimientos sociales que (...) luchan contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y por la justicia social, la dignidad humana” (Sousa-Santos, 2017, p. 251). La traducción intercultural es diferente a la traducción lingüística, puesto que va más allá de los sentidos literales de la traducción, en efecto, la traducción intercultural incluye fenómenos extra-lingüísticos (Sousa-Santos, 2017, p. 254). El vasto terreno de la traducción intercultural puede incluir campos tan diversos como por ejemplo: las experiencias de conocimientos donde existen conflictos y diálogos entre distintas formas de saber; el campo de las experiencias del desarrollo, del desarrollo alternativo, economía solidaria, producción eco-feministas; las experiencias de diálogos y conflictos posibles entre sistemas de clasificación social, como la ecología anticapitalista, el multiculturalismo progresista o las experiencias de democracia de alta intensidad participativa (Sousa-Santos, 2006, 2007; Mandujano, 2017).

Por otra parte, el proceso de traducción intercultural genera y aprovecha de las zonas de contacto; es decir, aquellos espacios sociales donde las culturas dispares se encuentran, chocan y forcejean entre sí, comúnmente en unas relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación (Pratt, 1992, p. 4). Para Sousa-Santos (2017, p. 257) las zonas de contacto generadas por la traducción intercultural constituyen espacios-tiempos de mediación y negociación en los que la desigualdad de las relaciones es el factor principal que condiciona el trabajo de traducción. Bajo estas condiciones, las constelaciones culturales híbridas que puedan emerger, a través del ejercicio de traducción intercultural,

⁵⁴ Por ejemplo, el discurso del desarrollo eurocéntrico, como conocimiento hegemónico ha reconocido sus límites internos, a través de los adjetivos al desarrollo e incluso a través del postdesarrollo. Sin embargo, es el pensamiento decolonial el que ha permitido reconocer sus límites externos.

podrán ser siempre temporales y reversibles. De ahí, que el principal objetivo de la traducción intercultural sea la reducción de la desigualdad cognitiva.

Para Sousa-Santos (2017) la lucha por la justicia cognitiva no significa únicamente una distribución más equitativa del conocimiento científico, sino que implica reconocer y eliminar las líneas abismales trazadas por Occidente que separan los conocimientos válidos de los no válidos, entendiendo a la justicia cognitiva como base de la justicia social. En este sentido, coincide con el pensamiento decolonial al resaltar la importancia que tiene la justicia cognitiva, lo que para los decoloniales vendría a ser el reconocimiento de la “diferencia colonial”, “la violencia epistémica” y la lucha por la “decolonialidad del saber”. Sousa-Santos también reconoce el vínculo del pensamiento decolonial con las Epistemologías del Sur al señalar que: “el proyecto colonial continúa hoy en vigor bajo nuevas formas y puede incluso afirmarse que su articulación con el capitalismo global nunca fue tan intensa como ahora. De este modo, la(s) epistemología(s) del Sur para ser consistentemente anticapitalista(s) ha(n) de ser también anticolonial(es), y viceversa” (2009, pp. 12–13). Más allá de las coincidencias entre el pensamiento decolonial y las Epistemologías del Sur el autor prefiere destacar que el enfoque no debería estar en distinguir las diferentes colonialidades (poder, saber, ser), puesto que todas son igualmente indeseables, sino que hace un llamado a diferenciar entre las disímiles prácticas de colonización para sintonizar mejor las prácticas que se les deben oponer (Sousa-Santos, 2009, p. 13).

2.3.2 Pensamiento Decolonial

La decolonialidad hace referencia a un tipo de actividad (pensamiento, giro, opción, inflexión), de enfrentamiento a la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad (Grosfoguel & Mignolo, 2008). El objetivo de la decolonialidad es el descentramiento de las narrativas eurocéntricas sobre la modernidad (Restrepo & Rojas, 2010). Desde el pensamiento decolonial, se cuestiona la concepción intraeuropea (eurocéntrica) que ha entendido a la modernidad como una emancipación, una salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón (según Kant) como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano (Dussel, 1994, p. 45).

La tesis central del pensamiento decolonial reubica la historia de la modernidad entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI y no en la Ilustración o en la Revolución Industrial como es comúnmente aceptado (GESCO, 2012, p. 10). Así, la primera modernidad empieza

en 1492, cuando la Europa Moderna (España y Portugal⁵⁵ específicamente) organiza, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su "periferia", cuando lo no-europeo es encubierto a través del establecimiento de Europa como centro (filosófico, militar, económico, cultural, etc.) de la historia mundial (Dussel, 2000, p. 27). Entonces, la Segunda Modernidad, aquella producida al interior de Europa es en realidad fruto de un siglo y medio de la Primera Modernidad. Es decir la modernidad, en un sentido global se constituye antes que la modernidad regional (Dussel, 2000; GESCO, 2012).

Para Restrepo y Rojas (2010, p. 104), desde el pensamiento decolonial, la modernidad es el específico universo de relaciones intersubjetivas dominadas bajo la hegemonía eurocentrada. Dicho de otra manera, es el modo de conocimiento eurocéntrico denominado racional, que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo. La característica más fuerte del eurocentrismo ha sido el "modo de imponer sobre los dominados un espejo distorsionante que les obligará a verse desde entonces, con los ojos del dominador, encubriendo sus perspectivas históricas y culturales autónomas" (Quintero, 2014, p. 70). A partir de entonces, la Europa Moderna autodefinirá hegemoníamente su (id)entidad y a la par, inventará a sus otros, básicamente como seres inferiores (Duchet, 1975). A pesar de que toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que ha pretendido identificarse con la universalidad-mundialidad gracias a la idea hegemónica de Europa como centro (Dussel, 2000).

Para el Grupo de Estudios sobre la Colonialidad de la Universidad de Buenos Aires (2012), el eurocentrismo/occidentalismo se define como la forma específica de producción de conocimiento y de subjetividades en la modernidad. Es decir, el eurocentrismo se legitima a través del conocimiento gracias a su articulación con las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico-raciales. En este mismo sentido Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) señalan que:

La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la élite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento 'verdadero'. (2007, p. 20)

⁵⁵ Según Dussel (2000, p. 28) es usual encontrar a Portugal y España por fuera de las interpretaciones habituales de la Modernidad; sin embargo, España puede ser considerada como la primera nación moderna que abriría la primera etapa moderna: el mercantilismo mundial. El siglo XVII (Galileo, Descartes, Bacon) son ya el fruto de un siglo y medio de "Modernidad", es decir son el efecto y no el punto de partida.

Para Dussel (1994), además del eurocentrismo, como perspectiva cognitiva, existe otro componente enmascarado que subyace debajo de una reflexión filosófica del concepto de modernidad: la falacia desarrollista. En lo que respecta a la falacia desarrollista, Dussel (1994, 2000) señala que esta representa una posición ontológica a través de la cual se piensa que el desarrollo que siguió Europa deberá ser imitado unilinealmente por el resto de culturas. En tal sentido, Europa y Norteamérica se autocomprenden como los modelos a imitar, más avanzados, más desarrollados (cognitiva, tecnológica y socioculturalmente) que el resto del mundo, con lo cual surge la idea de superioridad de la forma de vida occidental sobre todas las demás (una posición ideológicamente eurocéntrica). Esto se expresa en las dicotomías civilización-barbarie, desarrollado-subdesarrollado, occidental-no-occidental, que han marcado a buena parte de las ciencias sociales modernas (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 15). Así, para los no-euronorteamericanos, solo queda alcanzar a los más “desarrollados” (meta unilineal a la europea) mientras que para los más avanzados la superioridad obliga a desarrollar (proceso educativo-asistencialista) a los más primitivos como exigencia moral (Dussel, 1994). Esta retórica “salvacionista” de la modernidad se ha adaptado con el paso del tiempo. Después de la Segunda Guerra Mundial, la retórica salvacionista de la modernidad celebraría el desarrollo como condición de la modernización (Mignolo, 2009, p. 258).

Reconocer que la modernidad no es ni inocente, ni justa, ni heroica ni emancipadora sino que está llena de pretextos para civilizar al bárbaro o desarrollar al subdesarrollado, permite revelar la cara oculta y esencial a la Modernidad (Dussel, 1994, pp. 176–177). En este sentido, modernidad y colonialidad⁵⁶ nacen juntas; la colonialidad es uno de los dos elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista que se expande al conjunto del planeta con la constitución de América, la modernidad es el otro (Quijano, 2011; Quintero, 2014; Restrepo & Rojas, 2010); son dos caras de una misma moneda (Grosfoguel, 2006).

⁵⁶ Colonialidad y colonialismo no son lo mismo, aunque se encuentran vinculados. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio (Maldonado-Torres, 2007, p. 131). Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es más antiguo aunque la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el primero. Sin el colonialismo, la colonialidad no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado (Quijano, 2011, p. 1). La colonialidad se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la autoimagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (Maldonado-Torres, 2007, p. 131; Quijano, 2011, p. 1).

Quijano (1992), quien entiende al poder en su heterogeneidad histórico estructural⁵⁷ como un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto, propone el término “colonialidad del poder”, para representar la racialización/clasificación⁵⁸ social de las relaciones de poder capitalista que surgen a partir del encuentro de Europa con los pueblos originarios. La colonialidad del poder que se configura con la conquista de América y el inicio de la interconexión mundial (globalidad), en que comienza a constituirse el modo de producción capitalista, son los movimientos centrales que tienen como secuela principal el surgimiento de un inédito sistema de dominación y de explotación social, y con ellos, de un nuevo modelo de conflicto (GESCO, 2012, pp. 10–11). Así, la colonialidad del poder es la noción central que permite visualizar el espacio de confluencia entre la modernidad y el capitalismo y es una de las propuestas epistémicas más debatidas en la actual escena intelectual de América Latina, especialmente en la región andina (GESCO, 2012; Quintero, 2010).

En términos generales, la instauración de la colonialidad del poder se configuró a través de dos mecanismos indisolubles: a) la práctica de clasificación e identificación social, utilizando la idea de raza, y b) las formas de división, explotación y de control del trabajo (Garcés, 2007; GESCO, 2012). El constructo social de raza, sujetaría a los individuos y grupos sociales de la población mundial al patrón de poder, en donde las “tipologías raciales” consideradas inferiores tendrían como punto de referencia al sujeto moderno/europeo (GESCO, 2012; Quijano, 2011; Quintero, 2014). Esta clasificación racial ha sido la piedra angular del patrón de poder capitalista y ha operado en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones de la existencia social cotidiana y a escala societal (Quijano, 2011, p. 1).

Santamaría-Delgado (2007), considera que más allá de las bases socioeconómicas de la idea de raza, ésta ha sido una categoría epistémica usada para controlar el conocimiento y la intersubjetividad, en tal sentido, la colonialidad del poder no sólo ha clasificado a los seres humanos de inferiores a superiores de acuerdo con su raza, sino que además, ha ordenado los conocimientos y las maneras de saber de aquellos a quienes clasifica (p.e filosofía occidental vs cosmovisión andina). La colonialidad del poder no solo clasificaría al planeta de acuerdo al imaginario moderno/colonial sino que a su vez instauraría a partir de entonces una “diferencia colonial” (Mignolo, 2003a) entre dominados y dominantes. Garcés (2007) acota al respecto que:

⁵⁷ Para Restrepo y Rojas (2010, p. 106) si existe un elemento que permite entender la permanencia de una determinada formación social (pe. la colonialidad o el desarrollo) a través del tiempo, ese es el poder; pero no un poder en abstracto, sino un poder operando en relaciones concretas.

⁵⁸ Tres criterios marcaron han marcado la clasificación social colonial: el de raza, el de clase y el de género. Y estos mecanismos clasificatorios siguen presentes en la actualidad, de tal manera que en Latinoamérica el problema no se trata sólo de ser pobre, sino que la mayor experiencia de exclusión y explotación viene dada por la triple condición de ser mujer, pobre e india o negra (Garcés, 2007, p. 225).

Mediante el establecimiento de la diferencia colonial, se logró instituir el conocimiento válido y verdadero necesario para mantener y reproducir dichos mecanismos. Lo dicho se expresa, sobre todo, en la reproducción de una colonialidad a nivel del conocimiento y de las ciencias, sobre todo, sociales. Se ha establecido una diferencia de poder que reproduce las condiciones coloniales de dominación, y que se ubica dentro del funcionamiento de las geopolíticas del conocimiento. Así, desde los centros coloniales se canoniza y se valida el conocimiento *legítimo* y las lenguas que sirven para expresarlo. (2007, p. 224)

En este sentido, la colonialidad del saber se refiere a las formas de control del conocimiento asociadas a la geopolítica global dispuesta por la colonialidad del poder (Quintero & Petz, 2009). La construcción discursiva de los saberes sociales modernos ha sido naturalizada como eurocéntrica, lo que ha legitimado las relaciones asimétricas de poder. Mientras más efectiva sea una construcción discursiva, mayor será el vínculo entre conocimiento y poder, y también más legítimas serán las relaciones asimétricas de poder (GESCO, 2012).

Al igual que los postestructuralistas y postdesarrollistas, desde la decolonialidad también se asume que el lenguaje, y por supuesto, los discursos (por ejemplo, el desarrollo), (sobre)determinan la realidad social en su conjunto, y la forma específica en que lo hacen tiene consecuencias (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Ziai, 2013, p. 125), una de esas consecuencias asumiría que el lenguaje también está altamente influenciado por la experiencia en el mundo (Maldonado-Torres, 2007). Por tanto, si desde el conocimiento eurocéntrico se construye la realidad, la experiencia de esa realidad a su vez retorna al lenguaje, vinculando la colonialidad del saber con la colonialidad del ser. Más aún, la máxima cartesiana, sobre la que descansa la racionalidad eurocéntrica, *Cogito ergo sum*, “pienso, luego soy” (literalmente pienso, por lo tanto, soy) es el lazo fundamental entre la colonialidad del saber y la del ser. La colonialidad del ser como categoría analítica vendría a develar el *ego conquiro* (yo conquisto) que antecede y pervive al *ego cogito* (yo pienso) cartesiano (Dussel, 1994) ya que detrás del enunciado “pienso, luego soy”, se esconde la validación de un único pensamiento (GESCO, 2012). Maldonado-Torres (Maldonado-Torres, 2007, p. 144) reflexiona al respecto y señala que:

Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables). (2007, p. 144)

Al menos tres ideas emergen de lo mencionado anteriormente. Primero no pensar en términos modernos, se traduce en el no-ser, por tanto en una justificación para la dominación y la explotación (GESCO, 2012, p. 12). Es decir, el privilegio del conocimiento eurocéntrico en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecieron la base para la descalificación epistémica y la negación ontológica de lo no-europeo (Maldonado-Torres, 2007, p. 145). Segundo, como el *ego conquiro*, antecede al *ego cogito*, entonces el *ego conquiro* también antecede al *ego sum*. Es decir, “conquistó luego soy”, resume la autoafirmación que Europa realizó a través de la proyección de su subjetividad en los pueblos del *Abya Yala*. Y tercero, la experiencia vivida (el ser-ahí, el *dasein*⁵⁹) de los sujetos racializados está profundamente marcada por el encuentro constante con las diferentes expresiones de la violencia física, epistemológica y ontológica.

Por otra parte, es posible afirmar que el pensamiento decolonial es una manifestación de las Epistemologías del Sur. Primero porque el pensamiento decolonial a través de la diferencia colonial (Mignolo, 2003a) ha buscado iluminar las zonas oscurecidas por el eurocentrismo, lo que coincide plenamente con lo propuesto por la sociología de las ausencias. Segundo, porque el pensamiento decolonial exhorta la necesidad de buscar, por fuera de los paradigmas hegemónicos, alternativas que rearticulen las herencias culturales, lo que coincide con la sociología de las emergencias. Y tercero, a través del pensamiento fronterizo crítico propuesto por Mignolo (2003a), se reconoce la necesidad de un espacio plural de encuentro epistemológico, que tome distancia de la tradición crítica eurocéntrica y, que se situé simultáneamente dentro y fuera de la epistemología abismal, tal como lo propone la ecología de saberes y la traducción intercultural. Desde esta perspectiva, el trabajo teórico-empírico sobre el presente para visibilizar lo invisibilizado (sociología de las ausencias) y el trabajo teórico-empírico sobre el futuro (sociología de las emergencias), ya no tiene por qué estar exclusivamente enfocado en el ideal de la felicidad aristotélica, menos aún entorno al discurso del desarrollo. Al contrario, lo que se busca con las Epistemologías del Sur, a partir una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar (Sousa-Santos, 2010, p. 49) es influir en la reflexión sobre las condiciones políticas, históricas y estructurales de las instituciones (neocolonizadas) donde se desarrolla el conocimiento, a fin de formar simultáneamente ciudadanos, instituciones y sociedades más justas (González-Arnal, 2014).

⁵⁹ Existen un sinnúmero de posturas filosóficas respecto del “Ser”, por lo que en este texto se interpreta al ser-ahí como la “experiencia vivida” del ente (manteniendo la división ser-ente heideggeriana) y siguiendo las ideas expuestas por Maldonado-Torres (2007), que señala que “la colonialidad del ser se refiere (...) a la experiencia vivida y su impacto en el lenguaje” (2007, p. 130). El *Dasein*, el ser-ahí, representa la existencia del ente, el ser siendo.

2.3.2.1 Colonialidad Lingüística

En la modernidad/colonialidad capitalista, el conocimiento y las teorías han sido elaboradas en las seis lenguas imperiales, europeas y modernas: italiano, castellano⁶⁰ y portugués, para el renacimiento; francés, inglés y alemán, para la ilustración (Grosfoguel & Mignolo, 2008, p. 36). El inglés, el alemán y el francés continúan teniendo hegemonía como lenguas del conocimiento y la literatura mundial (Garcés, 2007, p. 227). Ahora bien, las lenguas coloniales modernas que llegaron al *Abya Yala* desplazaron otros idiomas como el quechua, el aimara y el náhuatl, en parte, debido a la oralidad que prevalecía sobre la escritura alfabética por parte de los pueblos originarios (Garcés, 2007). La subalternización de las lenguas de los pueblos originarios en favor de las lenguas coloniales fue apenas la primera faceta de la colonialidad lingüística. La segunda faceta está relacionada con la colonización de la palabra de los hablantes, es decir:

La palabra de un quechua-parlante, por ejemplo, aunque se exprese en castellano, siempre será menos valorada que la palabra de un hispano-hablante, sobre todo si es urbano, blanco, mestizo, varón, titulado, etc.; es decir, la valoración de la palabra sigue dependiendo de la trilogía colonial señalada por Quijano: clase, raza, género. (Garcés, 2007, p. 227)

Bajo este contexto, la colonialidad lingüística constituye una expansión de la idea de clasificación racial denunciada por la colonialidad del poder, puesto que a través de la racialización-deshumanización como política lingüística eurocéntrica, se jerarquizó a la lengua castellana por encima de las lenguas originarias andinas. La colonialidad lingüística constituye uno de los elementos necesarios para el mantenimiento de la estructura social basada en la colonialidad del poder. A través del lenguaje se puede afirmar, pero también se puede negar, y la negación es básica para consolidar estructuras de dominación. Considerar que una lengua es superior a otra, significaría que debajo de ese supuesto subyace todavía un proceso de deshumanización que sigue evadiendo el reconocimiento de los demás como seres humanos (Maldonado-Torres, 2006, p. 76), parafraseando a Veronelli (2016) sería como considerar si un lenguaje es o no humano.

Si se asume que el sistema de lenguaje-conocimiento-cultura de cualquier sociedad fue intencionalmente creado para dar sentido a la realidad, entonces es posible entender que este mismo sistema sea capaz de dar forma a los seres humanos y a su entorno social dentro

⁶⁰ En el caso del idioma castellano, este tenía como objetivo unificar el imperio, y a través de este idioma se expresaría la autoridad y el orden, por tanto, la superioridad de la lengua castellana era un asunto político; además, en el Renacimiento quedaría establecido que carecer de letras era incompatible con la condición humana y esta falta de civismo era suficiente para descalificar a los comunicadores indígenas como seres humanos (Veronelli, 2016, p. 45).

de los cambios y las continuidades de la historia (Heryanto, 1988). En este mismo sentido, Mignolo (2003b, p. 669) enfatiza que la ciencia, sea conocimiento o sabiduría, está inscrita en el lenguaje, y es en éste en el cual la gente encuentra su identidad, por tanto el lenguaje, no es una cosa que los seres humanos tienen, sino algo que estos son. El lenguaje, y por supuesto, los discursos (p.e el desarrollo, la felicidad, el Buen-Vivir), (sobre)determinan la realidad social en su conjunto, y la forma específica en que lo hacen tiene consecuencias (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Ziai, 2013, p. 125).

En el sistema mundo moderno/colonial, el surgimiento de la “violencia epistémica” (Castro-Gómez, 2000; Spivak, 1985), es la consecuencia de relacionar colonialidad, lenguaje y conocimiento. Se entiende por violencia epistémica, aquella violencia simbólica ejercida mediante el uso del lenguaje como dispositivo de racialización, discriminación e inferiorización (Albán, 2010, p. 199). En este contexto y respecto del pueblo *kichwa*, Kowii (2013, p. 61) señala que:

El uso de categorías como “dios único y divino, descubrimiento, conversión, evangelización, posesión, gentiles, fundación, incivilizados, súbditos, civilización”, entre otras, están presentes en el registro histórico que se realiza sobre el “descubrimiento de América”. En torno a dichas categorías se crean discursos y argumentos orientados a justificarlas o a ocultar el genocidio y etnocidio que se cometió con los pueblos originarios, así como a denigrar el rol y la resistencia del pueblo *kichwa* ejercida durante las etapas colonial y republicana.

La fuerza física (conquista militar) y la fuerza de la palabra (evangelización) fueron dos de los mecanismos principales de la violencia epistémica (Albán, 2010, p. 204). A pesar de la sobreposición del castellano, en el caso de la región andina, el quechua y el aymara fueron usadas como lenguas de evangelización, dado su carácter extensivo como lenguas mayores, donde la Iglesia sería la más interesada en usar lenguas andinas como lenguas de conversión (Garcés, 2007). Al respecto, Kowii (2017) enfatiza que:

Estudiar a profundidad a los pueblos indígenas constituyó una prioridad, una estrategia en la empresa colonizadora de los españoles; es por esta razón que desarrollaron acciones como: (i) institucionalizar el sistema organizativo y administrativo de España; (ii) aprender la lengua; (ii) estudiar la cosmovisión y la cultura *kichwa*; (iii) suplantar los contenidos de los cantos y de las alabanzas de los dioses, con referencias de la religión católica. (Esta última práctica tuvo resistencia pero logró institucionalizarse a lo largo de la historia) (p. 74)

A pesar de los impactos negativos de la imposición cultural europea, desde la perspectiva de los pueblos andinos, el sincretismo ha servido como un mecanismo para mantener vigente sus lenguas, sus saberes y sus formas de entender el mundo.

2.3.2.2 Retos del pensamiento decolonial

El pensamiento decolonial ha puesto énfasis en decolonizar el saber, manifiesto en el reclamo constante de un “nuevo lenguaje” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Grosfoguel & Mignolo, 2008; Mignolo, 2003a) capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red y distinto al heredado de las ciencias sociales decimonónicas. Para los decoloniales, el objetivo de la crítica no se encuentra en el rescate esencialista de algún tipo de autenticidad cultural, sino en el colocar la “diferencia colonial” en el centro del proceso de la producción de conocimientos (Mignolo, 2003a). Para lograr este objetivo, existirían al menos dos requisitos.

Primero, trabajar en la opción decolonial significa embarcarse en un proceso de desprendimiento de las bases eurocentradas del conocimiento y de pensar-haciendo conocimientos que iluminen las zonas oscuras y los silencios constituidos dentro del sistema-mundo moderno-colonial (Grosfoguel & Mignolo, 2008, p. 34). Y segundo, es necesario buscar por fuera de los paradigmas y campos de conocimientos considerados naturales; es decir se requiere dialogar con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad, y también con las nuevas teorías de la complejidad (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, pp. 17–18), a fin de (re)articular las herencias culturales (Quijano, 2017) desde el pensamiento fronterizo crítico⁶¹ (Mignolo, 2003a) y el pensamiento heterárquico⁶² (Kontopoulos, 1993).

Justamente es el pensamiento heterárquico el que constituye un gran reto para el pensamiento decolonial actual, puesto que tradicionalmente se ha pensado a la colonialidad desde las teorías jerárquicas del poder, en donde se ha considerado al poder

⁶¹ El término pensamiento fronterizo crítico acuñado por Walter Mignolo estuvo inspirado en el concepto de “pensamiento fronterizo” planteado Gloria Anzaldúa en su obra “Borderlands/La frontera: The New Mestiza” de 1987. El pensamiento fronterizo crítico surge de la exterioridad para identificar el potencial de subalteridad colonial. No implica un rechazo dicotómico al proceso de modernidad sino que es una propuesta plural emancipatoria que busca el encuentro entre lo subalterno a través del reclamo sobre el derecho a la diferencia y en contra de la asimilación eurocéntrica (Mignolo, 2003a).

⁶² “Las heterarquías son estructuras complejas en las cuales no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino únicamente parcial. Lo cual significa que el grado de control ejercido por el nivel global sobre los niveles más locales, aunque tiende a ser jerárquico, nunca es absoluto y, en el mejor de los casos, se mantiene estable sólo a través de la violencia: política, social, económica y epistémica” (Castro-Gómez, 2007, p. 170)

como un fenómeno que funciona con una sola lógica en todos sus niveles. Castro-Gómez (2007) rastreando varios textos de Foucault, sostiene que éste desarrolla una “teoría heterárquica del poder”, en la cual a través de un procedimiento inductivo reconoce que el poder es multidireccional y siempre funciona en red, lo que da lugar a varios niveles en el ejercicio del poder:

Un nivel microfísico en el que operarían las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, así como las «tecnologías del yo» que buscan una producción autónoma de la subjetividad; un nivel mesofísico en el que se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica; y un nivel macrofísico en el que se ubican los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la «libre competencia» entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta. En cada uno de estos tres niveles el capitalismo y la colonialidad del poder se manifiestan de forma diferente. (Castro-Gómez, 2007, p. 162)

Foucault analiza primero las cadenas de poder a nivel molecular (microfísica del poder) y luego las cadenas con los siguientes niveles. Así determina que el nivel micro, en donde se juega la corporalidad, la afectividad, la intimidad (nuestro modo de ser-en-el-mundo) no se encuentra necesariamente determinado por la lógica del siguiente nivel; por lo que la vida social, la existencia social, está compuesta por diferentes cadenas de poder, que funcionan con diferentes lógicas, pero se encuentran parcialmente interconectadas (Castro-Gómez, 2007, p. 166). Entender el poder de forma heterárquica y no de forma jerárquica tiene al menos tres implicaciones para el análisis decolonial.

Primero, entre los diferentes niveles o cadenas de poder existen desuniones y asimetrías, de tal modo que no es posible decir que exista una “determinación última” por parte de los niveles más globales. En tal sentido, no se podría hablar de estructuras molares (por ejemplo: la economía-mundo) que actúan con independencia de las estructuras moleculares como si tuvieran vida propia, o como si los niveles micro fueran lógica y ontológicamente dependientes de las niveles macro (Castro-Gómez, 2007, pp. 166–167).

En tal sentido, se podría argumentar que la existencia social no se encontraría absolutamente determinada por los discursos (como el desarrollo), sino solo parcialmente. Segundo, la “colonialidad del poder” no es unívoca, sino múltiple. Por tanto, el análisis decolonial dependerá del nivel de generalidad: micro, meso o macro y del ámbito específico de operación: epistemológico, ontológico o político. El sistema-mundo moderno/colonial no debería ser pensado como una jerarquía o red de jerarquías, sino de forma heterárquica (Castro-Gómez, 2007, p. 168). Y tercero, y con relación a lo anterior, la decolonialidad no

debería seguir orientando su análisis exclusivamente hacia lo macroestructural, como si de éste dependiera la descolonización de otras esferas de la existencia social. De hecho, las lógicas decoloniales en muchos casos se vinculan sólo de forma residual con la economía-mundo y mucho más con las cadenas microfísicas. Lo que se requiere es investigar empíricamente las prácticas de subjetivación en niveles más locales (Castro-Gómez, 2007, p. 167).

Finalmente, Castro-Gómez (2007, pp. 171–172) termina su artículo señalando que una de las grandes contradicciones presentes en el análisis jerárquico de la colonialidad es que se termina sacralizando al sistema-mundo moderno/colonial, como si éste fuese un poder canónico constituido y no una potencia para ser otra cosa. El filósofo colombiano advierte que es muy sencillo hablar de la decolonialidad a nivel global, obviando la colonialidad alojada en las propias estructuras del deseo que uno mismo cultiva y alimenta; sin embargo, recomienda entender a la decolonialidad no como dependiente de las revoluciones molares (aunque no se las excluye), sino como dependiente de la transformación creativa del ser-ahí (*Dasein*). Superar los discursos de élite (como el del desarrollo), en tal sentido, no depende solamente de una revolución de las estructuras cognitivas de nivel meso y macro, sino principalmente de un proceso micro de autoreflexión, autodeconstrucción y autodecolonización.

2.3.3 Filosofía Andina

Existe un sinnúmero de definiciones sobre lo que es filosofía, tantas como filósofos. No es menester de este trabajo ahondar en las definiciones clásicas, modernas y postmodernas de la filosofía, sino reflexionar, desde la colonialidad del saber, sobre la pretensión universalista de la filosofía occidental, que ha relegado a otras formas de racionalidad no-occidentales a categorías de etno-filosofía, cosmovisión, pensamiento mítico o pseudo-filosofía (Estermann, 2015, p. 18). La dicotomía clásica generalmente pone de un lado a la filosofía, y de otro, a la cosmovisión.

Walters (2011, pp. 97–98) distingue cinco formas en las que se relacionan filosofía y cosmovisión: 1) *la cosmovisión repele la filosofía*: es decir, existe una tensión inevitable entre filosofía teórica y cosmovisión existencial, en donde ambos polos son legítimos y necesarios; 2) *la cosmovisión corona la filosofía*: es decir, la cosmovisión es la manifestación más alta de filosofía; 3) *la cosmovisión flanquea la filosofía*: es decir, la cosmovisión debe mantenerse rigurosamente separada para evitar poner entredicho la neutralidad de la filosofía científica; 4) *la cosmovisión da lugar a la filosofía*: esto significa que la filosofía no produce una cosmovisión sino que es producida por ella; y, 5) *la cosmovisión es igual a la*

filosofía: en donde la cosmovisión es reducida a la filosofía científica y ambas comparten pretensiones tradicionales de racionalidad y validez universal. En ciencias sociales, ha sido común asociar a la cosmovisión con la forma de experimentar el mundo de los pueblos indígenas, en el sentido de una cosmovisión existencial versus una filosofía teórica, pero también en el sentido de una separación y superioridad por parte de la filosofía occidental.

Por otra parte, la concepción monocultural de la filosofía no ha sido exclusiva del viejo continente, sino que el “anatotipismo⁶³ filosófico” (Estermann, 2016) ha predominado en una gran cantidad de representantes de América Latina que se han convencido de que solo el espíritu griego ha sido capaz de dar a luz a la criatura llamada filosofía, dando cuenta de un complejo de superioridad de la racionalidad occidental y a la vez de una profunda alienación cultural (Estermann, 2015, p. 43). Desde la decolonialidad del saber, se denuncia cualquier intento supra-cultural y se reconoce a la filosofía occidental como una más de las filosofías del mundo, sin que ello niegue su aporte a la historia de la humanidad.

El filósofo alemán Martín Heidegger decía que “lo que puede y debe ser la filosofía, según su esencia, es: un pensar que inaugura caminos y perspectivas de un saber que establece criterios y prioridades: que permite a un pueblo comprender y cumplir su existencia dentro del mundo histórico-espiritual. Se trata de aquel saber que enciende, conmina y constriñe todo preguntar y conjeturar” (Heidegger, 1999, p. 19). Si consideramos que filosofar consiste en preguntar por lo extra-ordinario (Heidegger, 1999, p. 21), por lo asombroso, por lo admirable y que “desde el momento en que existe el hombre, acontece de algún modo el filosofar” (Heidegger, 2003, p. 43), entonces es posible interpretar que el amor a la sabiduría (*philosophía*) no fue un privilegio exclusivo del Mediterráneo (Estermann, 2015, pp. 18–22).

En este sentido, la Filosofía Andina⁶⁴ no busca adquirir el *status* de filosofía, en la medida en que sea capaz de adaptarse a los criterios del quehacer filosófico occidental, sino que busca reivindicar las expresiones culturales no-occidentales desde un enfoque intercultural. Parafraseando a Sousa-Santos (2010), a lo que aspira la Filosofía Andina es a la justicia epistémica que reconozca como iguales a la Filosofía Andina y a la Filosofía Occidental

⁶³ Víctor Andrés Belaúnde (1889-1966) acuñó en su texto *Meditaciones Peruanas* el término “anatotipismo” para resaltar el carácter des-contextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente “trasplanta” la filosofía occidental al suelo (topos) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina (Estermann, 2016, p. 2).

⁶⁴ No se debería considerar a la Filosofía Andina como una filosofía homogénea, puesto que al igual que la Filosofía Occidental presenta perspectivas diversas. Siguiendo a Navia (2009), lo recomendable sería hablar de sistemas filosóficos o caminos filosóficos. Es decir, en lugar de hablar de Filosofía Andina, se debería hablar del Sistema Filosófico Andino o del Camino Filosófico Andino. Esta última concepción es muy similar con lo expuesto por el filósofo peruano Javier Lajo (2003) en su obra: “Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de Sabiduría”.

dentro de la zona de contacto-confrontación (*tinkuy*) en donde se discuten las posibilidades de un mundo más justo. Además, hablar de Filosofía Andina y no solamente de Cosmovisión Andina constituye un acto de confrontación con los fundamentos del racismo epistémico y de la colonialidad del poder y del saber. Esta postura, desde luego, ha generado resistencia en propios y extraños que han renegado de la existencia de una reflexión filosófica en los Andes, aunque no tanto de la existencia de una filosofía latinoamericana (Enríquez, 2007), en tanto ésta última sea capaz de imitar los cánones de la filosofía occidental.

Ahora bien, ¿A qué se hace referencia cuando se habla de lo “andino”? La etimología del término Andes, se encontraría en el término quechua *Anti*, el cual hace referencia a la primera posición del astro cuando emerge del horizonte y que por influencia fonética del castellano habría devenido en Andes (F. García & Roca, 2017). Por fuera del aspecto lingüístico, lo andino podría ser entendido desde tres categorías: La geografía, la cultura, y el ente andino.

- *Andes según la geografía*: siguiendo a Estermann (2015), lo andino, en primer lugar se refiere a un ámbito geográfico y topográfico que se extiende desde Venezuela hasta Chile. Para Esterman (2015, p. 58), las condiciones topográficas y climáticas podrían explicar en parte la génesis de varios principios de la filosofía andina: la dualidad, la ciclicidad y la complementariedad; así, la situación geográfica de lo andino habría sido la condición material y singular para el surgimiento de un cierto modo de concebir el mundo.
- *Andes según la cultura*: la cultura de mayor esplendor en la región sin duda fue la cultural Inca. En tal sentido, lo andino también hace referencia a un particular modo integral de vivir, lo que ubica a lo andino como una categoría cultural (Estermann, 2015, p. 59). La cultura andina es un artificio conceptual que sirve para expresar lo común, lo subyacente de las diferentes manifestaciones lingüísticas, artísticas y formas de organización, que habitaron y habitan el espacio geográfico de los Andes. En sentido estricto, lo que existen son culturas andinas, aunque de forma más amplia se hable de la cultura andina.
- *Andes según el ente andino*: lo andino se relaciona con el *runa* andino⁶⁵, con el pueblo andino; es decir, hace referencia al ser humano que se siente identificado

⁶⁵ La autoconcepción de los pueblos originarios de los Andes no se corresponde con el término “indígena”, a pesar de ser una denominación ampliamente usada dentro y fuera de la academia. De hecho, las categorías de indio o indígena han sido dispositivos de discriminación y control usados en el sistema moderno/colonial por parte de los grupos dominantes para sostener y legitimar la desigualdad. Indígena es una expresión exógena, y tal como lo explica Estermann (2015) puede ser considerada como una fiel expresión de alienación cultural. El término original, antes de la conquista española, era

con y arraigado en los ámbitos geográfico, social y cultural andinos (Estermann, 2015, p. 60).

Pese al riesgo que entraña la elaboración filosófica sobre los Andes, son varias las y los pensadores, como: Javier Medina, Javier Lajo, Silvia Rivera, Nina Pacari, Depaz Zenón, Blithz Lozada, Josef Estermann, Atawallpa Oviedo, Ariruma Kowii, entre otros, quienes han emprendido los primeros pasos del largo quehacer de erigir “una filosofía considerada todavía joven” (Lozada, 2016). En tal sentido, el presente trabajo aúna esfuerzos en el mismo sentido; es decir, busca evitar la pérdida del pensamiento andino y legar a la posteridad la genialidad del *runa* andino.

No se pretende presentar un abordaje *in extenso* sobre la filosofía andina, puesto que su discusión es demasiado amplia. En tal sentido, se ha considerado pertinente explicar cinco principios presentes en los textos sobre Filosofía Andina, a saber: relacionalidad, sacralidad, ciclicidad, dualidad complementaria y reciprocidad. Estos principios constituyen los pilares del *telos* andino, es decir la búsqueda de la armonía del ente andino que se consigue a través de la armonía de los opuestos complementarios. Vale señalar que la armonía, no se entiende como una aspiración individual, análoga a la eudaimonía aristotélica (felicidad), sino más bien como un *telos* de carácter cósmico, es decir, la consecución de la armonía depende de la relacionalidad del ente andino con sus pares y con los demás elementos de la *Pacha*. Entender los principios permitirá comprender las semejanzas y diferencias entre la matriz cultural andina y la matriz cultural occidental.

2.3.3.1 Relacionalidad

La relacionalidad constituye el *arjé* andino, es decir la esencia o principio de todas las cosas. En los Andes, el mundo se concibe como una especie de tejido compuesto por una multitud de elementos todos relacionados entre ellos de manera directa o indirecta (Beauclair, 2013, p. 45), y no necesariamente en un sentido causal, de hecho “la causalidad (física) es sólo un modo de la relacionalidad entre otros en el pensar andino” (Estermann, 2015, p. 126). La relacionalidad vendría a ser el estado normal del cosmos que existe porque todo está relacionado, mientras que la relación sería el resultado de un acto concreto para mantener la relacionalidad (Beauclair, 2013, pp. 49–50).

En la Filosofía Andina, la estructura relacional de la *Pacha* (cosmos) se encuentra en primer lugar (*a priori*) y es a partir de ahí que los entes particulares se constituyen como tales, a

“Runa”, que se traduce como persona, como ser humano. Para el pensamiento andino, mestizos, indígenas, inmigrantes, blancos, negros, todos somos *runakuna*.

diferencia de la filosofía occidental, que considera que los entes individuales se relacionan en un segundo momento (*a posteriori*) para recién formar un todo integral (Estermann, 2015, p. 122). Es usual encontrar *Pacha*⁶⁶, traducida como espacio-tiempo; sin embargo, siendo *Pacha* un término de gran alcance ontológico (Depaz, 2015), su entendimiento debe ser más amplio. *Pacha* podría interpretarse, como: “mundo” (Depaz, 2015), “universo vivo” (Lajo, 2003), “cosmos vivo interrelacionado” o “red cómica” (Miranda-Luizaga, 1996), “casa cósmica” (Lozada, 2006), del cual forman parte dioses, ancestros, hombres, mujeres y donde se manifiesta el orden, el sentido y la belleza (Depaz, 2015; Lajo, 2003, p. 72). La interpretación es holística y representaría la totalidad que se despliega desde el orden etéreo hasta la unidad básica: el *ayllu* (Lozada, 2006, p. 122).

Ayllu, en el mundo andino tiene dos connotaciones. Una que hace referencia al sistema comunitario de un territorio, y otra para referirse a las familias que viven dentro de una comunidad. La primera y más amplia presenta al *ayllu* como una forma de organización político-administrativa basada en la articulación de las relaciones comunitarias; es decir, *ayllu* hace referencia a la esencia del sistema de organización comunitaria de los pueblos originarios (Pilataxi-Lechón, 2014, pp. 39–40). El *ayllu*, como sistema de organización comunitaria, también representa un sistema de autoridad propia bajo el derecho de los pueblos ancestrales a la autodeterminación (Pilataxi-Lechón, 2014). Es decir, lo comunitario, es el principio del sistema sociopolítico andino que permite el ejercicio de derechos colectivos. Es importante entender que las comunidades actuales son herencia de asentamientos de *ayllus* previos a la colonización y a la formación de estados, por lo que la noción y delimitación de territorio, no necesariamente coincide con las versiones gubernamentales basadas en el derecho romano.

La segunda connotación, en un sentido más específico, se refiere al *ayllu* como “familia”, es decir un “ente colectivo formado históricamente y con lazos de parentesco endogámicos” (F. García & Roca, 2017, p. 84). El *ayllu*, entendido como familia, tiene dos dimensiones: una biosocial, es decir la familia cercana (*ayllu* propiamente dicho); y otra territorial, es decir, la comunidad (*ayllulakta*) de origen, o en la cual se habita. De ahí, que sea común usar la palabra *ayllu* para referirse indistintamente a la familia cercana, la familia ampliada o la comunidad. En la Filosofía Andina, no pertenecer a un *ayllu* o *ayllulakta* representa la pobreza, no en el sentido de carencia material, sino en el sentido de ausencia de soporte colectivo, de soledad absoluta (F. García & Roca, 2017, p. 84). Bajo este contexto, organizar la vida (*kawsay*) dentro de un territorio de forma comunitaria, refuerza el principio andino

⁶⁶ *Pacha*, ha sido un concepto ampliamente reconocido, gracias a la expresión *Pachamama*, usualmente traducida como “Madre Tierra”. Lo que ha dado a entender que *Pacha* significa literalmente: tierra. Sin embargo, esta interpretación es riesgosa puesto que se estaría cosificando el concepto de *Pacha*, el cual nada tiene que ver con la versión descartiana de tierra, como recurso que puede ser usado y manejado a voluntad (Depaz, 2015).

de relacionalidad, puesto que se concibe al espacio de convivencia como un espacio relacional donde se lleva a cabo el “hacer juntos” comunitario, como dinámica de las fuerzas vitales del *yanantinkuy* (Felahuer, 2016, p. 83). Es decir, la relación entre *runakuna* (personas), *ayllukuna* (familias), *llaktakuna* (territorios) y *pachakuna* (mundos), constituye la verdadera sustancia andina, la relación como *arjé* (Estermann, 2015, p. 105).

Por otra parte, a diferencia de la filosofía occidental, los *runakuna* son una especie más, de las muchas que habitan en el *kay pacha*. El *runa* no es el rey de la creación, ni tampoco el dueño de la naturaleza, sino su cuidador (Estermann, 2015; F. García & Roca, 2017). Los *runakuna*, dentro del complejo sistema de relacionalidad, son únicamente uno de los elementos, por lo que no se conciben a sí mismos como diferentes de los componentes no humanos de la *pacha* (Beauclair, 2013, p. 45). El *runa* existe en la medida en que logra expresarse complementariamente (Oviedo, 2014, p. 231) con sus semejantes, y logra actuar bajo el principio de relacionalidad con los otros elementos de la *Pacha*. En este sentido, la expresión *runapacha* denota la relacionalidad con el cosmos, que equivale a la reafirmación del ser, como ser articulado con la *Pacha*. “Runapacha expresa la idea de persona cósmica (...), con lo cual se afirma la visión de vida que tienen las comunidades al considerar que la <allpamama>, la <pachamama> son sus padres mayores y por lo tanto es necesario apreciarla, cuidarla y amarla” (Kowii, 2017, p. 25). No se trata de un ente centrado en lo individual, sino de un ente que coexiste en armonía con lo material y con lo espiritual.

La racionalidad vinculadora del *runa* hace que la forma predilecta de vínculo con la realidad sea a través de la ritualidad, del baile, de la festividad (J. García & Mantilla, 2013, párr. 11). La existencia del *runa* tiene lugar en un cosmos vivo, por tal razón, el *runa* “habla, corazona, espiritualiza, sacraliza, vibra, con la tierra, con el sol, las plantas, los animales, la luna, las piedras, el cosmos” (J. García & Mantilla, 2013, párr. 13). En el mismo sentido, Estermann (2015) enfatiza que se trata de una meta-racionalidad estética-pragmática que enfatiza las facultades no-visuales en su acercamiento a la realidad; por lo que el *runa* andino, no solo piensa la realidad, sino que la siente, “el *runa* escucha la tierra, el paisaje y el cielo; el siente la realidad mediante su corazón” (2015, p. 26). El *runa* piensa con el corazón (co-razona), “y comprende a la realidad como interrelación, como tejido en conjunto” (J. García & Mantilla, 2013, párr. 15). Para el pensamiento andino, la congruencia entre sentir y pensar⁶⁷ (amor y razón) es lo que permite a los *runakuna* aproximarse a la armonía. “Sentipensar con el

⁶⁷ El concepto de sentipensamiento ha sido un término muy popular dentro de las ciencias sociales gracias a la obra del maestro Orlando Fals Borda, quien admitió haber tomado prestado, el concepto de los campesinos momposinos de la Costa Atlántica de Colombia (Jaramillo-Marín, 2012, p. 317). La idea del *Runa* andino sentipensante, coincide con la noción de los campesinos momposinos, quienes entienden que el hombre sentipensante como aquel que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las malformaciones que deshacen la armonía de su existencia (Moncayo, 2015, p. 10).

territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente y es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir” (Escobar, 2014b, p. 16).

Ahora bien, la relacionalidad andina no es representativa sino celebrativo-simbólica, es decir, lo primordial de la estructura relacional andina no solo debe ser entendido en sentido metafísico, sino también axiológico y vivencial (Estermann, 2015, p. 123). La relacionalidad entre los *runakuna* y la *pacha* se expresa a través de la reciprocidad, la dualidad y la complementariedad, en los espacios: afectivos, ecológicos, éticos, estéticos, productivos (Estermann, 2015, p. 123), de los distintos y diversos elementos vitales (Oviedo, 2014, p. 122). La relacionalidad y su carácter sagrado sobrepasan el ámbito exclusivo de la esfera humana, así como los límites de un presente inmediato (Beauclair, 2013, p. 50).

2.3.3.2 Ciclicidad

Las concepciones del espacio-tiempo varían ampliamente de cultura en cultura (Bourdin, 2014). En el mundo andino, el futuro no es algo que viene y el pasado no es algo que se acumula detrás; en tal sentido, es el *runa* el que viene del futuro y va hacia el pasado (J. García & Mantilla, 2013, párr. 16) en donde se tiene la idea de que el caos que duerme despertará, y el desorden existente inevitablemente se precipitará dando lugar a un nuevo *pachakutik* (Lozada, 2006), que restaurará el equilibrio cósmico. En consecuencia, la concepción andina del tiempo cíclico revive a la historia como infinitas inversiones de dominio (Lozada, 2006, p. 74), entre *kawsay* y *supay*. Cinco son los ciclos andinos (*pachakutik*), cada uno de 500 años de duración. El quinto *pachakutik* (2000-2500) representa la esperanza de la liberación y restitución del orden pasado cósmico (Estermann, 2015, p. 202).

El pensamiento andino, no comparte la imagen moderna de un tiempo lineal occidental, donde el hablante se representa de cara al futuro y el pasado es lo que queda atrás, a sus espaldas (Bourdin, 2014). Es decir, no existe una perspectiva teleológica del tiempo y de la historia, como si se tratase de una flecha que sigue una eterna dirección (Manga, 2014), sino que la existencia es metafóricamente conceptualizada de forma diferente⁶⁸.

Javier Lajo (2003) compara la perspectiva del tiempo en los Andes con ondas o círculos concéntricos que aparecen en el agua cuando algo rompe la tranquilidad de su superficie. Al respecto, el autor relata su vivencia personal:

⁶⁸ Para entender la conceptualización del tiempo, el cual es un concepto muy abstracto, se puede utilizar los modelos metafóricos del tiempo. Para el caso del idioma Quechua, Bourdin (2014) analiza el modelo deíctico (incluye un observador como centro de referencia) y el modelo relativo (no incluye un observador como modelo de referencia). Su trabajo señala que en el caso del Quechua, podrían existir al menos ambos modelos metafóricos del tiempo.

Mi padre me explico, o me hizo ver -para ser más explícito- que el cosmos (...) es tan claro y cristalino, como un estanque de agua en un manantial originario, translucido y transparente, en donde se puede observar todo lo que constituye esa claridad de los manantiales de las alturas, y que si se quiere «entender cómo funciona todo», en especial el «tiempo», entonces debe uno observar lo que sucede cuando se tira una piedra en el cristalino estanque de lo existente (...) «... así funciona todo», me dijo, revelándome el secreto del culto andino al agua; el niño que yo era en ese tiempo quedo maravillado con las ondas o círculos concéntricos perfectos que como mágicas mandalas se dibujaban sobre el agua. Esa fue una poderosa señal o signo de un conocimiento global (Lajo, 2003, pp. 40–41)

Estos círculos permitirían ver el tiempo, o mejor dicho, la energía del tiempo que oscila cíclicamente y que se puede sintetizar en tres esferas concéntricas: una periférica, una epicéntrica, y una intermedia que sirve de encuentro de las dos primeras (Lajo, 2003, p. 90). Varios autores coinciden en la existencia de estos tres espacios metafísicos, a los cuales han denominado como: *hanan pacha*, *kay pacha* y *uku pacha*. Para Lajo (2003) la creación del tiempo es un acto interminable, el cual oscila entre las tres pachas; puesto que del *Yanantinkuy* (encuentro de la paridad complementaria) entre *Hanan Pacha* y *Uku Pacha* surge el *Kay Pacha*, y es en este espacio-tiempo en el cual se crean radicalmente cosas nuevas con la llegada de cada *Pachakutik* (Lajo, 2003, p. 136).

Para García y Roca (2017), estas pachas se traducen respectivamente como: mundo de arriba (*hanan pacha*), este mundo (*kay pacha*), y el mundo de abajo (*uku pacha*). Lajo explica que el *Hanan Pacha*, “es el mundo que ya pasó, que ya fue, pero sigue siendo, las cosas que fueron, que permanecen y que siguen potenciándose, es la esfera por la que ya transcurrimos pero que está existiendo aún” (2003, p. 135). En el mismo sentido, para el autor peruano, *Uku Pacha*, representa “lo que fluye del interior del tiempo y del espacio (...), es el mundo que no se puede ver, el subyacente, el que está por realizarse o realizándose siempre” (Lajo, 2003, p. 135). *Uku Pacha* representa también el mundo de lo sagrado, un lugar de descanso de lo sagrado (Andrade-Zurita et al., 2017), un mundo que juega a ocultarse entre lo que el *runa* puede y no puede ver. Finalmente, para Lajo (2003), el *Kay Pacha* es el mundo del aquí y del ahora, y constituye una puerta (*punku*) o puente (*chakana*), que permite el tránsito de las otras dos esferas, y ocupa o capta nuestra conciencia. “El *Kay Pacha* «ve» o «siente» con nuestra conciencia el *Uku Pacha* de donde fluye o proviene, pero también «recuerda» el *Hanan Pacha* o esfera exterior del tiempo a donde marcha el pasado” (Lajo, 2003, p. 135).

La perspectiva cíclica del tiempo en los Andes, ha sido bastante estudiada por varios autores (Bourdin, 2014; Faller & Cuéllar, 2003; Le Guen, 2017), quienes han relacionado lo cíclico

con las expresiones lingüísticas. En el caso del idioma *Kichwa*, la palabra *ñawpa*, es generalmente asociada con la metáfora cíclica y deíctica⁶⁹, puesto que dicho término se usa para expresar tiempos antiguos, así como tiempos venideros. Vale recordar la máxima quechua que dice: *Ñaupaqman puriy, qhepaman chayay*, es decir, “Camina hacia adelante y llegarás atrás” (F. García & Roca, 2017, p. 28). Para Manga (2014) el concepto *ñawpa* puede significar tanto “detrás” como “delante”; donde el punto o hito de referencia temporal, puede ser la propia persona o el espacio-tiempo presente (*Kay pacha*).

Por otra parte, la metáfora conceptual sobre el tiempo cíclico en los Andes ha sido generalmente asociada con las observaciones de cuerpos celestes (*Inti, Killa*), festividades (*Inti Raymi, Pawkar Raymi*) y cambios de ciclo (*Pachakutik*). Dichos eventos que regresan, que se repiten, no son los mismos, sino que existe un marco conceptual y organizacional en el cual los eventos re-ocurren con una forma y una valencia similar, por lo que el tiempo puede ser concebido como estructuralmente cíclico (Le Guen, 2017). Para García y Roca (2017, p. 28) el tiempo en los Andes es circular y eterno, no supone apresuramiento o desorden, sino “*el goce místico de su vibración*”. Vale resaltar que la versión del tiempo del pueblo *kichwa* coincide con las concepciones de otros pueblos originarios del *Abya Yala*, como el pueblo Maya-Yucateco (Le Guen, 2017), el pueblo Mapuche (Gavilán, 2011), y el pueblo Toba (Bourdin, 2014), por mencionar algunos.

Siguiendo lo expuesto por Bourdin (2014), sobre los modelos metafóricos del tiempo, se puede afirmar que la perspectiva del tiempo en los Andes, además de ser cíclica, guarda relación con las perspectivas deíctica, relativa y vertical del tiempo. Deíctica porque los tiempos se establecen en referencia al ente experimentante del tiempo a través de categorías temporales deícticas de presente, pasado y futuro (antes, aquí-ahora, después). Relativa porque los tiempos (*Hanan Pacha, Uku Pacha*) también hacen referencia a la anterioridad/posterioridad con respecto a un determinado hito temporal (*Kay Pacha*), lo que coincide con lo expuesto por Lakoff y Turner (1989, p. 44), quienes señalan que cuando los tiempos se consideran, no ya en relación a un ente, sino con respecto a otros tiempos, es usual usar palabras como precede o sigue, antes y después, como si tuvieran sus caras hacia el pasado (aquello que precede) y sus espaldas hacia el futuro (aquello que sigue). Lo expresado por Lajo (2003), también coincide con esta perspectiva cuando señala que:

La oscilación eterna del tiempo (...) va de una esfera mínima, interior, epicentro o Uku Pacha (de donde emerge el futuro), hacia una gran esfera, máxima o periférico,

⁶⁹ Los deícticos son términos cuyo significado depende del contexto, ya que solamente puede conocerse en función del hablante. La deixis siempre se desarrolla a partir de un punto de referencia que depende de quien se expresa. Como ejemplos de deícticos de lugar, se tiene: allí, aquí, atrás, delante; de tipo personal: nosotros, ustedes, tuyo; de tipo temporal: ayer, hoy, mañana (Pérez, 2017, p. 201)

Hanan Pacha (a donde marcha el pasado, por eso el «viajero del tiempo marcha mirando al pasado») y que tiene el ombligo (...) en la esfera que representa lo que capta nuestra conciencia o Kay Pacha (Lajo, 2003, p. 135).

Finalmente, se puede identificar la concepción vertical del tiempo cuando se asocia el *Hanan Pacha* con el mundo de arriba y a su vez el tiempo pasado y *Uku Pacha*, con el mundo de abajo y a su vez el tiempo futuro.

Ahora bien, los espacios metafísicos de *Pacha*, han generado también cierta controversia, puesto que parecen alinearse bastante bien al esquema de la religión católica del cielo, la tierra y el infierno. Para Lozada (2006, p. 84) es difícil determinar hasta qué punto la división triádica del mundo andino es el resultado de la hibridación cultural y de la transposición del esquema católico-cristiano. En este sentido, según el trabajo de investigación de García y Roca (2017, pp. 10–11) los conquistadores españoles habrían hecho desaparecer un cuarto mundo (otra *Pacha*), en su pretensión de homologar la concepción andina del espacio-tiempo, con la trilogía del cristianismo.

La cuarta Pacha sería: el *Hawa Pacha*, el mundo de afuera. Según García y Roca, *Hawa Pacha* es el mundo primero, “el gran océano del cosmos donde vibran los tiempos y los grandes sistemas galácticos que no se ven, pero existen. Es el universo invisible que ocupa un espacio y un tiempo diferentes. Está más allá de nuestros sentidos y existe, aunque los ojos humanos no sean capaces de percibirlo” (2017, p. 23). Los mismos autores señalan que la existencia del *Hawa Pacha* fue establecida por el pensador peruano Rafael Aguilar a partir de las aproximaciones de otros autores. Además, se basan en la afirmación del *amauta* cuzqueño Saturnino Huilca quien afirmaba: *Hawa pachapi yuyanchispas chinkapun, chaypi intikuna, killakunapas phullpurin*, es decir, “En el mundo de afuera nuestra imaginación se extravía; allí hierven los soles y las lunas” (F. García & Roca, 2017, p. 24). Finalmente, García y Roca (2017) pudieron comprobar, a través de un documental que realizaron sobre los Danzantes de Tijeras⁷⁰, que los danzantes de Huancavelica, aún invocan a los cuatro mundos durante sus ritos de iniciación.

La elaboración filosófica de Ninanturmanya (2009) es quizás, una de las más complejas respecto de la relacionalidad entre las cuatro pachas (Figura 7), puesto que incluye la división de las mismas, en dos planos: el plano *Ka* y el plano *Wa*.

⁷⁰ Danza tradicional de la región de Chanka en Perú.

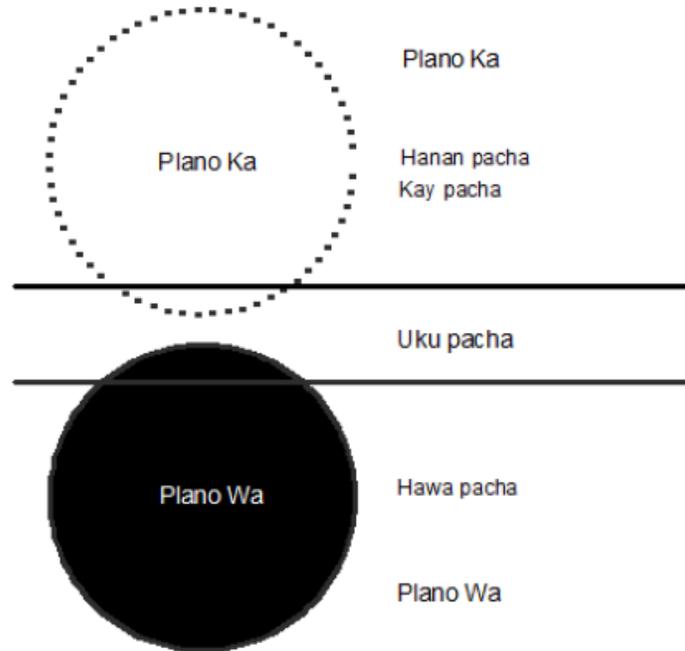


Figura 7. Planos Ka y Wa y su relación con las tres Pachas
Tomado de Felahuer (2016, p. 105)

A través de un análisis lingüístico, Ninanturmanya (2009), determina que la partícula “*wa*” es usada para determinar lo oculto, sagrado, atemporal, aespacial e intangible; mientras que la partícula “*ka*” hace referencia a lo material, substancial, espacio-temporal. Ninanturmanya (2009) explica los planos *Wa* y *Ka* relacionándolos con la vida y la muerte. En este sentido, el autor enfatiza que para los ancestros, la muerte era el final lógico de la existencia en el plano físico, y defendían la existencia de otro mundo metafísico similar, por lo que cuando una persona moría, su cadáver era enterrado en posición fetal; así, tal como había nacido en el plano físico, nacería en el plano metafísico.

El breve tránsito por la existencia corporal es, pues, un periodo de aprendizaje (...) para acceder, luego de la muerte, a formas superiores de la existencia. No es el regreso al paraíso o al infierno como proponen las religiones occidentales (incluido el Islam), sino un acceso a nuevas y superiores formas de vida. Se diferencia del budismo y algunas corrientes del espiritualismo asiático, en que la nueva oportunidad de vivir no debe considerarse una fatalidad negativa sino un edificante reciclaje que no tiene por qué ser, necesariamente una expiación (...). Los organismo vivos después de haber cumplido su ciclo, entran en estado “hipnótico” –sueño de reposo y espera”, esperando la llegada de otro impulso divino y empezar así un nuevo ciclo. (Ninanturmanya, 2009, p. 17)

En este sentido, la vida no es necesariamente valorada como buena, ni la muerte como mala, sino que ambas son indispensables para el equilibrio del cosmos; “los seres vivos, cuando concluyen su paso sobre la Tierra, retornan su kamaqen a la fuente universal de la energía, como una gota de agua que vuelve al mar” (F. García & Roca, 2017, pp. 38–39).

A nivel lingüístico, el término *Waka*, traducido generalmente como sagrado, bien podría representar un ejemplo de la relación entre los planos *Wa* y *Ka*. *Waka*, hace referencia a los lugares u objetos considerados sagrados que sirven como puente entre la realidad visible-física y la realidad invisible-metafísica.

2.3.3.3 Sacralidad

Por su parte, el principio de sacralidad se refiere a la relación celebrativo-simbólica del *runa* con los dioses, los ancestros y lo desconocido (lo que sigue oculto). Existe una veneración y respeto implícito a lo divino que se manifiesta a través de: ritos, celebraciones, bailes, cantos, nombres, actividades productivas etc. Gestos rituales como: derramar un poco chicha en el suelo, cantar mientras se realiza una cosecha, jugar en un funeral, u orar en una *waka*, son solo algunos ejemplos de las expresiones simbólico-rituales, que tienen carácter sagrado para el *runa* andino. Siguiendo a Kowii (2013, p. 210), estas manifestaciones sagradas constituyen la confluencia mítica, religiosa, espiritual y lingüística que rememora y fortalece los referentes culturales del pueblo *kichwa* a través de la conexión con el pasado, el presente y el futuro.

En tal sentido, para la Filosofía Andina, no tiene sentido la dicotomía entre sagrado y profano (Oviedo, 2014). Dichas categorías occidentales son las que han permitido la desacralización y cosificación de la naturaleza, al separar lo divino de naturaleza y a la naturaleza del ser humano. Para la Filosofía Andina, todo es sagrado porque forma parte del orden cósmico (Estermann, 2015, p. 281), y existen en lugares (*wakakuna*) y momentos (p.e: *Inti Raymi*), en donde lo divino, lo oculto, se revela, se manifiesta como “fuente vida y orden” (Estermann, 2015, p. 282)

Si bien la práctica constante de lo comunitario ha permitido la socialización y transmisión de conocimientos, historias y valores, y la construcción colectiva de saberes, a través del diálogo entre iguales (Kowii, 2017; Pilataxi-Lechón, 2014), el ejercicio de lo comunitario, también constituye una inserción simbólica del *runa* en la realidad (Estermann, 2015, p. 101). La *chakra* (espacio para el cultivo), que los *ayllus* trabajan en un *ayni*, o el canal de riego que limpian en una *minka*, no son una realidad inerte, sino símbolos vivos que dan cuenta de la sacralidad y relacionalidad de los elementos andinos. Es decir, la *chakra* es más

que un espacio agrícola, es lugar de mediación, a través del cual, el runa hace de las plantas, animales, piedras, agua una extensión de su cuerpo y de su memoria (Felahuer, 2016, p. 282). Asimismo, limpiar un canal de riego, recrea la conexión con la *Yakumama* (madre agua), la cual como ya se explicó anteriormente es el elemento en el que se originó la vida (*pakarina*). En resumen, es a través de las instituciones comunitarias, que el *ayllu* recrea las relaciones sagradas, que sostienen a la existencia andina.

En los Andes, la noción general de *waka* hace referencia a la condición de lo sagrado (Depaz, 2015) y en un nivel específico hace referencia a cómo se experimenta y materializa lo sagrado. Bajo este contexto, es posible entender porque uno de los enfoques de la colonia fue la destrucción de los *wakakuna* (sitios sagrados) puesto que éstos eran contraproducentes al proceso evangelizador. Así, la iglesia católica se esmeró en transformar los *wakakuna* en templos consagrados a milagrosas apariciones de la imagen del Salvador o de la Virgen; como ocurrió con *Qoyllur Rit'i*⁷¹, o *Wanka*; actualmente, estos sitios antiguos de culto todavía “convocan a multitudes y mantienen el fondo y la forma del ritual, aunque parte de la ceremonia esté velada por el sincretismo” (F. García & Roca, 2017, p. 39). Para Kowii (2013, p. 304), a pesar del sincretismo religioso, el retorno a los *wakakuna*, su recuperación y promoción es una respuesta de resistencia⁷² que reivindica la soberanía cultural del pueblo *kichwa*. Siguiendo a Depaz (2015), lo sagrado es intrínseco a la tierra, puesto que desde la perspectiva andina todo está animado, es decir, todo posee *kama* (energía o ánimo vital). Además, los *wakakuna* dan fe de la existencia de los lugares en donde se ha desarrollado la historia del pueblo *kichwa*, y tienen el rol de recordar y reafirmar la identidad (Kowii, 2013). García y Roca (2017) indican que:

Las *Wakas* se ubican generalmente en lo alto de las montañas, o en accidentes geográficos de especial significación para el lugar en que se encuentran. Son espacios consagrados por la tradición y la memoria colectiva como fuentes de transmisión o recepción de la energía universal, y esta singularidad los hace sagrados y venerables. (p. 39)

Los espacios sagrados andinos son espacios abiertos en donde fluye la *kallpa* (energía general) y el *kama* (energía vital) que anima a las cuatro pachas (F. García & Roca, 2017, p. 38), generalmente grandes montañas, cerros, y fuentes de agua. Para el pensamiento andino, *kallpa* es de carácter dual, es decir se presenta bajo formas opuestas pero complementarias; por lo tanto, los *wakakuna* pueden ser transmisores o receptores de

⁷¹ *Qoyllur Rit'i* y *Wanka* son festividades religiosas del departamento peruano del Cuzco, en las cuales se realiza una peregrinación anual hacia el santuario del Señor *Qoyllur Rit'i* y del Señor de *Wanka*, respectivamente.

⁷² Una estrategia de reivindicación fue el movimiento cultural *Taki Onkoy* (enfermedad del canto), que simbolizaba la enfermedad de la cultura, la conversión y la colonización cultural. Esto llevó a promover el retorno a las *Wakas*, y el rechazo a las prácticas violentas e inhumanas de la cultura española (Kowii, 2013, p. 304)

kawsay, (vida), energía en sentido positivo; o *supay*⁷³ (no vida), energía en sentido negativo (F. García & Roca, 2017, p. 38). En este punto, es necesario aclarar que la connotación de positivo y negativo no es la misma que en la cultura occidental, es decir, no representan un juicio de valor entre lo deseable y lo no deseable, sino que ambos son necesarios el equilibrio de la *Pacha*, igual que la vida y la muerte que ya se explicó anteriormente.

Ahora bien, en toda la región andina es posible encontrar las grandes montañas⁷⁴ “que tienen la virtud de proyectar la energía totalizadora de la *Pacha*” (F. García & Roca, 2017, p. 40). Entre ellas están: Ausanqhati y Sallqantay en la región del Antisuyu; el Wallallo, el Chimborazo y el Imbabura, en el Chinchaysuyu; y el Qollqachata y el Illimani en el Collasuyu (F. García & Roca, 2017, p. 40). Tanto las montañas, cerros y fuentes de agua son considerados lugares energéticos de protección. La visita a los *wakakuna* generalmente se debe a motivos de pagos recíprocos a la *Pacha*, meditación, búsqueda de conocimiento, restablecimiento energético o peregrinación religiosa. En cualquier caso, la oración y la entrega de las *tuminkuna* (ofrendas) son dos elementos presentes. Por ejemplo, la Cascada de Peguche, en la Provincia de Imbabura en Ecuador, es un lugar habitual para los *yachak* (sabios), danzantes del *Inti Raymi* o para la celebración de matrimonios ancestrales (*sawarina*), puesto que por medio de los rituales se consigue la renovación de las energías (Kowii, 2013, p. 42).

Lo *Waka* cumple el rol de nexo, de puente (*chakana*) entre los planos físicos y metafísicos que juegan permanentemente a ocultarse y manifestarse (Depaz, 2015; Lajo, 2003). Varias son las condiciones o rasgos que identifican a lo *waka*. En primer lugar, su potencia genésica, es decir un exceso no habitual en su percepción que puede producir una extraordinaria sensación de miedo o peligroso o una singular sensación de atracción; y en segundo lugar, lo *waka* presenta una carga anímica que se transmite y se manifiesta de manera plural, constituyéndose a la vez en *pakarina* (lugar de origen) y *chikana* (lugar de desaparición) de lo cósmico (Depaz, 2015). Es decir, los *wakakunas* representan tiempos-espacios de transición (Lajo, 2003) que permiten la conexión de los *runakuna* andinos que habitan el *kay pacha* con los otros mundos inmateriales. Aunque la conexión-transición es temporal, es justamente esa característica la que permite entender cómo el mundo interior (*uku pacha*) se manifiesta y se oculta con cada oración y ofrenda realizada. Siguiendo a Beauclair (2013), los *wakakuna* tienen un rol importante dentro del circuito de la trasmisión de la fuerza vital, por lo que *runakuna* tienen una relación continua con ellos para

⁷³ Para el pensamiento andino no existe la idea del infierno; sin embargo, en la colonia, la iglesia católica adoptó el término *Supay* para significar al diablo (F. García & Roca, 2017, p. 38).

⁷⁴ Acceder a los sitios sagrados ubicados en las grandes montañas implica un proceso de preparación física que incluye también cuatro abstinencias fundamentales: del trato carnal, la concurrencia a misa católica, la ingesta de sal y la ingesta de ajos mientras dure la preparación (F. García & Roca, 2017, p. 40).

asegurarse el equilibrio cósmico. En este orden de ideas, sería posible pensar en una ampliación del concepto de *waka*, no solo como un espacio-tiempo sagrado, sino como cualquier cosa que produzca una sensación y manifestación singular de entre los planos de la pacha. En tal sentido, los personajes sagrados (p.e: Aya Uma, Coraza, etc.) podrían ser considerados también *wakas*.

2.3.3.4 Dualidad Complementaria

Otro de los principios claves de la filosofía andina es la dualidad complementaria (*yanantin*⁷⁵). Según este principio, la vida se reproduce en forma continua e infinita por la existencia y participación de dos fuerzas, las cuales no intentan anular o eliminar una a otra, sino que incentivan y fomentan su oposición, su diferencia; ya que es justamente esa oposición la que dinamiza la vida (Oviedo, 2014, p. 85). Positivo y negativo son necesarios, no se trata de destruir el mal, sino de mantener el equilibrio (Oviedo, 2014, p. 234). El orden cósmico requiere que exista oposición (F. García & Roca, 2017), puesto que el equilibrio para los pueblos andinos se da siempre en el punto encuentro (*tinkuy*) entre dos polaridades proporcionales complementarias (Oviedo, 2014, p. 235). Tal como lo resalta Felahuer (2016, p. 134) la permanente exposición al juego de la diferencia, es decir la mediación de las contradicciones de los opuestos complementarios, constituye la condición productiva y deseable de la vida. Siguiendo a Rojas-Pérez (2016, p. 70), es importante considerar que el *runa*, aquel guiado por la razón y la emocionalidad, no puede ser, sino es construido por su otro; es decir, el *runa* no solo es un ente sentipensante en cuanto a sí mismo, sino que también lo es en relación a su *yanantin* (dualidad complementaria), a su *ayllu* (familia), a su *ayllulakta* (comunidad), pues es ahí el lugar donde se forja el imbricado social que lo vincula a la red cósmica andina.

Asimismo, es posible evidenciar la dualidad complementaria a través de numerosas construcciones arquitectónicas (plazoletas hundidas, recintos circulares y cuadrados, templos semi-subterráneos) y símbolos (ídolo *Illawi*, serpiente de dos cabezas, *chakana*). Además, existen numerosas dualidades complementarias presentes en la vida cotidiana, tales como: femenino-masculino, sol-luna, día-noche, *tayta-mama*, arriba-abajo, luz-oscuridad, *kawsay-supay*, *hanan* (arriba)-*urin* (abajo). Para Lajo (2003), el principio de los

⁷⁵ Para Godenzzi (2005, p. 18), *yanantin*, o su equivalente aimara *yanani*, indica un par de elementos simétricos, que van juntos como los dos ojos o las dos manos. Para Ninanturmanya (2009), la presencia de la partícula *Ya* (sabiduría) permite que *Yanan* pueda ser traducida literalmente como "complemento-sabiduría", por lo que *Yanantin* sugeriría un sentido de atracción entre pares complementarios que engendran sabidurías de lo invisible, de lo indeterminado (Ninanturmanya, 2009). Por su parte, para Lajo (2003, p. 88), *yanan* significa enamorado, mientras que el sufijo "tin" significa juntos, por lo que *Yanantin* se entendería como "amantes juntos, o el amante con su amada y la amante con su amado".

pares que se oponen y se complementan es la viga maestra del sistema de pensamiento andino.

Ahora bien, merece una explicación más detallada la dualidad complementaria andina de femenino-masculino. Para empezar, es importante señalar que la polaridad sexual penetra todos los campos de la realidad andina y permite diferenciar cerros, manantiales, estaciones, direcciones, cuerpos celestes y, por supuesto, al *runa* andino como *warmi* (mujer) y *kari* (hombre). La diferencia no es antagónica o jerárquica, tal como se lo ha presentado en el pensamiento heteropatriarcal occidental, donde se ha presentado a la mujer como una copia imperfecta (costilla) del hombre (Lajo, 2003, p. 129), sino que se trata de una paridad complementaria siempre incluyente (el uno con el otro) que produce vida cuando se encuentra en equilibrio. Ni el hombre está por encima de la mujer, ni la mujer por encima del hombre, sino que los dos están en una posición de igualdad uno frente al otro, complementándose mutuamente (Estermann, 2015, p. 225). Inclusive, tal como lo señala Oviedo (2014), cada elemento (hombre-mujer) es un par en sí mismo y es fruto de una paridad progenitora doble; así, una mujer y un hombre son al interior de sí mismos pares: femeninos y masculinos en diferentes proporciones. Los aymaras lo llaman *chachawarmi*, el ser hombre-mujer, entendido como complementariedad de distintos, como el diálogo de “las dos partes de un ser que es en cuanto es dos” (Gargallo, 2012, p. 89).

“Si todo es dos, es que dos estaban ahí desde el principio, no hay principio sin dos. Esta idea originaria, implica equilibrio, igualdad de valor y no homogeneidad. Para la generación de cualquier cosa dos son necesarios, porque la generación es dialogal, es un “ponerse de acuerdo”, es construir armonía, mantener un “balance fluido”. Trasladada a la realidad femenina-masculina, que no es sino una de las múltiples dualidades creadoras, implicaría una importancia igual de las mujeres y los hombres” (Gargallo, 2012, p. 89).

Sin embargo, más de 500 años de imposición de una heteronormatividad y de jerarquías sexuales por parte del sistema moderno/colonial ha dado como resultado una opresión sobre las mujeres y la naturalización del machismo, éste último según Esterman (2015) fue en gran medida introducido de forma exógena al mundo andino. En la actualidad, la paridad complementaria andina se resiste a su destrucción (Lajo, 2003), y en ese sentido, el feminismo comunitario y el feminismo del *Abya Yala* han comenzado a apelar por un trabajo profundo de “despatriarcalización” (Gargallo, 2012) al interior de las comunidades de los pueblos originarios.

2.3.3.5 Reciprocidad

La visión colectiva de la sociedad andina, se puede evidenciar en las prácticas sociales basadas en la reciprocidad que han sobrevivido y se han adaptado en el espacio-tiempo, tales como: la *minka*, el *makipuray* o el *ranti ranti* (Kowii, 2013; Pilataxi-Lechón, 2014). La palabra *minka*, deriva del verbo *minkana*, que significa encargar o depositar la confianza en alguien para que ayude a cuidar algún bien o actividad que se le encomiende (Kowii, 2013, p. 301). La *minka* es el trabajo comunitario, es decir aquel trabajo de carácter público (Kowii, 2013) realizado por los *ayllukuna* (familias) dentro de un territorio (*llakta*). La *minka* puede tener varias finalidades, a saber: construcción de edificios comunitarios, limpieza de canales de riego, construcción de vías, etc. (Pilataxi-Lechón, 2014). *Makipuray* Se traduce al castellano, como: “presta la mano” y está asociado de manera específica al trabajo agrícola de siembra y cosecha donde se requieren de muchas manos adicionales, sin que exista una remuneración económica (Pilataxi-Lechón, 2014, p. 49). El *ranti ranti*, representa la reciprocidad en la vida cotidiana; por ejemplo, se evidencia cuando, en una *minka*, cada familia coloca su *kukawi* (refrigerio) sobre la *pambamesa* (mesa llana o gran mesa comunitaria) para compartir los alimentos con todos los asistentes (Kowii, 2017, pp. 50–51). El *ranti ranti*, también se puede observar en el intercambio de productos de temporada entre las familias.

Las prácticas mencionadas, comúnmente son entendidas como “obligaciones compartidas” que tienen los miembros de un *ayllu* para garantizar el bienestar de la comunidad (Kowii, 2013, p. 40). Empero, estas prácticas, también pueden ser interpretadas como instituciones culturales adoptadas como parte de la convivencia comunitaria dentro de un territorio (Pilataxi-Lechón, 2014), las cuales han permitido expresar la cohesión social y contrarrestar los mecanismo de opresión del sistema moderno/colonial (Kowii, 2017, p. 51). Las prácticas comunitarias han fortalecido la identidad de los territorios, a través de la presencia y el (re)encuentro constante de sus miembros (Kowii, 2017). Justamente, la participación de todos los miembros de un *ayllu*: niños, niñas, mujeres, hombres, jóvenes y adultos ha sido la que ha legitimado lo comunitario en los Andes (Pilataxi-Lechón, 2014, p. 44).

Ahora bien, el principio de reciprocidad es considerado esencial para el mantenimiento del equilibrio cósmico. Sin embargo, es importante entender que la reciprocidad andina va más allá de la imagen clásica que se asocia con el simple intercambio simétrico de bienes, o acciones (Beauclair, 2013) y generalmente representada por las prácticas de la *minka* o *ranti ranti*. De hecho, la reciprocidad andina puede ser entendida como el acto de co-participación que pone en movimiento la vida (Oviedo, 2014, p. 79) y que fundamenta el orden cósmico (Estermann, 2015, p. 144). De esta forma, la reciprocidad andina puede ser

presentada en sus dos dimensiones: la una socio-familiar y la otra ecológica-divina (Beauclair, 2013). Es decir, la relación recíproca que orienta el comportamiento del *runa* andino no solo se constituye a partir de las interacciones con sus semejantes, sino también de las interacciones con la naturaleza sagrada y con aquello que escapa a la comprensión inmediata (*plano wa*) del *runa* andino. “La reciprocidad con el mundo sobrenatural es el gesto ritual ineludible” (Lozada, 2006, p. 79), que permite, no solo cumplir el “deber cósmico” (Estermann, 2015), sino que también sirve como medio para atenuar los temores y peligros de lo desconocido (p.e: malas cosechas, epidemias) (Lozada, 2006). En definitiva, la reciprocidad, como base de la ética andina no es exclusivamente un asunto limitado al ser humano y a sus cuestiones económicas, sino que tiene dimensiones cósmicas como parte de la relacionalidad fundamental (Estermann, 2015, pp. 143–144).

La intención de esta sección no ha sido presentar a los principios como imprescindibles para el mundo de hoy (Beauclair, 2013), sino más bien mostrarlos como principios válidos para hacer filosofía desde la complejidad del pensamiento andino. El breve aporte sobre la filosofía andina aquí expuesto, de ninguna manera pretende facilitar las cosas, sino al contrario, tal como decía Heidegger (1999, p. 20) “la filosofía, por su esencia, nunca facilita más las cosas sino que las dificulta (...) la agravación de la dificultad constituye una de las condiciones esenciales y fundamentales para el surgimiento de todo lo grandioso, en lo que incluimos, por encima de todo, el destino de un pueblo histórico y de sus obras”. Finalmente, los principios expuestos no agotan la diversidad y sabiduría andina, sino que son susceptibles de ser discutidos y ampliados.

3. CAPÍTULO II: MARCO METODOLÓGICO

3.1 POSICIONAMIENTO ÉTICO DEL INVESTIGADOR

Antes de exponer los detalles metodológicos del presente trabajo, es importante puntualizar algunos aspectos sobre el posicionamiento del investigador, puesto que coincidiendo con Puentes (2014) se ha considerado necesario hacer explícitos los puntos de partida desde los cuáles se ha llevado a cabo la presente investigación y cómo se ha hecho frente a las cuestiones éticas, reconociendo al investigador como un investigador situado:

- A diferencia del positivismo, no se ha partido de la idea del dilema entre sujeto y objeto de investigación. Se ha optado por un paradigma interpretativo-crítico para aproximarse al entendimiento de la realidad estudiada. Por lo tanto, el enfoque metodológico cualitativo se ha estructurado en función de una interacción empática entre el investigado y el investigador, reconociendo y dando valor en cada fase de la investigación, a la subjetividad de discurso, cuidando la inclusión de sesgos, a través del diálogo constante con la literatura, y la retroalimentación de otros académicos en eventos donde se han presentado los avances de la investigación.
- Esta investigación parte de la aceptación de que las prácticas investigativas en ciencias sociales se encuentran mayormente colonizadas y se requiere reconocer las limitaciones de las metodologías cualitativas clásicas. En este sentido, el levantamiento de la información no ha tenido como intención una lógica de “extractivismo epistémico”. Tal como, se ha criticado muchas veces al trabajo etnográfico clásico. Ante el dilema ético del extractivismo epistémico se ha optado por:
 - Promover una revalorización del idioma desde la técnica del EFICK en el investigador, lo que ha servido para una aproximación más profunda a las forma y sentido de vida de las comunidades kichwas. Asimismo, el trabajo etnográfico en las comunidades ha estado mediado por la creación de conexiones que sobrepasan la extensión de la tesis doctoral.
 - Establecer una “interculturalidad extendida” (Puentes, 2014, p. 5) a través de al menos tres compromisos: a) un vínculo con una comunidad *Kichwa* específica que ha empezado a desarrollar proyectos en conjunto; b) un compromiso con el pueblo *Kichwa* de seguir estudiando su idioma y participar en sus celebraciones; y c) un compromiso para integrar transversalmente el pensamiento andino dentro del área de trabajo del

investigador en la universidad. Estos tres vínculos permiten considerar que la metodología y los resultados han tenido repercusiones no solo en la forma de abordar futuras investigaciones, sino también ha trastocado relaciones de poder e inequidad de las que el investigador había sido parte.

3.2 ENFOQUE DE LA INVESTIGACIÓN

La presente investigación tuvo un enfoque cualitativo, dado su “énfasis en el [estudio del] lenguaje, en la interpretación de los hechos humanos y la toma del punto de vista del actor” (Alvira-Martín, 1983, p. 54). La investigación cualitativa se orienta a profundizar casos específicos y no en generalizar (Bonilla & Rodríguez, 2005). En tal sentido, el enfoque cualitativo considera que una investigación puede ser valiosa si se realiza en un solo caso o en pocos casos donde la meta es lograr profundidad y no tanto amplitud (Álvarez-Gayou, 2003; Niño, 2011). A diferencia de la investigación cuantitativa su preocupación no es prioritariamente medir, sino cualificar y describir el fenómeno social a partir de rasgos determinantes (Bernal, 2010). El investigador cualitativo reflexiona permanentemente y su análisis va desde el comienzo hasta el final de la investigación (Niño, 2011). En tal sentido la presente investigación cualitativa ha buscado explicar y comprender las interacciones y los significados subjetivos de los actores analizados (Álvarez-Gayou, 2003).

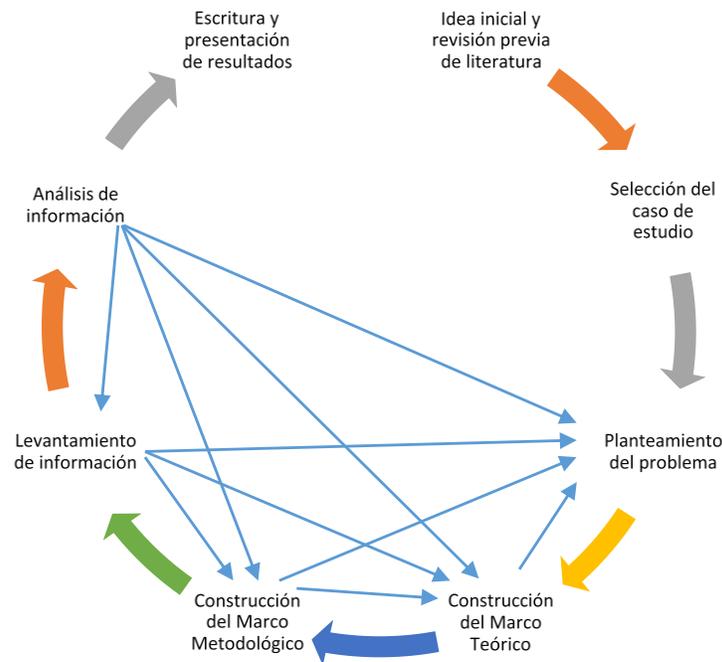


Figura 8. Proceso de investigación cualitativa
Elaboración propia

Por otra parte, una de las características principales del enfoque cualitativo es su flexibilidad en el diseño de la investigación, lo que en la práctica ha permitido un proceso permanente de retroalimentación. El proceso aplicado para el desarrollo del presente trabajo ha seguido la dinámica presentada en la Figura 8, en la cual se puede apreciar que ha sido necesario regresar a etapas anteriores de la investigación para readecuar conceptos y teorías, y para buscar información complementaria.

3.3 MARCO REFERENCIAL DE LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA

Toda investigación cualitativa necesita de un marco referencial, es decir una forma de enmarcar los fenómenos, y no necesariamente de un procedimiento para obtener relatos o información (Álvarez-Gayou, 2003). Dicho de otra manera, se ha requerido de un *framework* que delimite la forma de abordar los datos. Algunos autores también consideran a estos marcos referenciales como: posturas de investigación para el abordaje cualitativo (Sandoval, 1996). Álvarez-Gayou (2003) propone clasificar los marcos referenciales en dos grandes grupos: constructivistas e interpretativos (Tabla 3). La lista presentada sirve apenas como un referente y puede ser ampliada según las particularidades de cada investigación.

Tabla 3. Marcos Referenciales de la Investigación Cualitativa

Marcos Constructivistas	Marcos Interpretativos
1. Teoría Crítica	1. Fenomenología
2. Constructivismo	2. Hermenéutica
3. Feminismo y Estudios de Género	3. Interaccionismo simbólico
	4. Etnometodología

Modificado de Álvarez-Gayou (2003)

En tal sentido, el presente trabajo coincide con Olmos cuando señala que “la realidad social es demasiado compleja para ser estudiada desde una sola disciplina y metodología” (2015, p. 104). De esta forma, el abordaje del fenómeno y la construcción del conocimiento se han enfocado en una comprensión holística del problema de investigación, a través del diálogo entre marcos referenciales.

La presente investigación se ha decantado principalmente por dos marcos referenciales interpretativos: la hermenéutica crítica y la fenomenología. La hermenéutica crítica es un enfoque que sostiene que la interpretación se encuentra limitada y sesgada por fuerzas sociales, políticas y económicas, así como, por sesgos asentados en la clase social, la raza y el género (Álvarez-Gayou, 2003, p. 83). Además, esta corriente considera que para lograr una comprensión integral del objeto de la interpretación, no alcanza con los principios

hermenéuticos, sino que es necesario acudir a la explicación de las limitantes reales sean sociales o económicas que actúan sobre el intérprete (Álvarez-Gayou, 2003, p. 83).

Por su parte, el marco fenomenológico “considera que los seres humanos están vinculados con su mundo y pone el énfasis en su experiencia vivida, la cual aparece en el contexto de las relaciones con objetos, personas, sucesos y situaciones” (Álvarez-Gayou, 2003, p. 86). Es decir, el objetivo de la fenomenología se centra en el entendimiento de la realidad a partir cómo los individuos viven y experimentan el fenómeno de estudio (Vieytes, 2009, p. 53).

Por ejemplo, una pregunta fenomenológica sería: ¿cuál es la experiencia de un habitante kichwa de una forma de vida en armonía? Sandoval (1996), propone que la orientación fenomenológica se centra en el análisis de las categorías de sujeto, subjetividad y significación; es decir, de lo que se trata es de descubrir las percepciones, sentimientos y acciones que aparecen como pertinentes y significativas para los sujetos (pp. 31–32). Solamente de esta forma, el investigador lograría comprender “lo que para otra persona significa vivir en una situación determinada” (Álvarez-Gayou, 2003, p. 88).

3.4 ESTRATEGIA METODOLÓGICA

Dentro de la variada lista de estrategias metodológicas cualitativas se ha elegido la etnografía. Por su parte, la etnografía, se entiende como una descripción e interpretación de los significados del comportamiento, lenguaje e interacciones de un grupo o de un sistema social o cultural (Cresswell, 1998). En este trabajo, se ha aplicado una estrategia de etnografía multisituada (Marcus, 1995, citado en Sandoval-Forero, 2013), con la finalidad de investigar distintos lugares geográficos a fin de construir etnográficamente los mundos de vida de varios sujetos situados, y por tanto, construir “etnográficamente aspectos del sistema en sí mismo, a través de conexiones y asociaciones que aparecen sugeridas en las localidades” (Marcus, 1995, citado en Sandoval-Forero, 2013, p. 21).

Para el trabajo etnográfico se ha complementado el trabajo de campo en las comunidades indígenas de la provincia de Imbabura con el estudio formal del idioma y la cultura *kichwa* realizado en la Universidad Andina Simón Bolívar. La estrategia de la etnografía multisituada ha permitido describir y comprender las realidades como fenómenos interconectados complejos que adquieren sentido por sus relaciones e influencia recíproca (Martínez-Miguélez, 2007).

3.4.1 Caso etnográfico 1: El pueblo kichwa de la provincia de Imbabura

En el Ecuador, existen 14 nacionalidades y 18 pueblos indígenas. Según el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), una nacionalidad es un:

Conjunto de pueblos milenarios anteriores y constitutivos del Estado ecuatoriano, que se autodefinen como tales, tienen una común identidad histórica, idioma, cultura, que viven en un territorio determinado, mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia. (CARE Ecuador, 2016, p. 13)

Por otra lado, los pueblos indígenas son definidos como “las colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros con identidades culturales que les distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, económica, política y legal” (CARE Ecuador, 2016, p. 13). Cada una de las 14 nacionalidades cuenta con su propia lengua (Figura 9).

La nacionalidad más numerosa, es la nacionalidad *Kichwa*, la cual se encuentra ubicada geográficamente tanto en la región amazónica <<Sucumbíos, Orellana, Napo, Pastaza y Zamora>> como en la región sierra <<Carchi, Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar, Cañar, Azuay, Chimborazo y Loja>> (CARE Ecuador, 2016). Según Álvarez-Palomeque y Montaluisa (2017):

De acuerdo con los datos estadísticos de INEC (2010), la población kichwahablante es de 724 721 personas, pero se estima que en realidad hay más de un millón de hablantes. Los datos no concuerdan ya que en los censos existen personas que ocultan su identidad o, simplemente, los encuestadores no ponen atención a estos detalles. Existen también kichwas en Perú, Bolivia, Argentina, Colombia, Brasil, Chile y, posiblemente, en Paraguay. Se considera que el número total de kichwahablantes en la región es de ocho millones. (2017, p. 68)

La Nacionalidad *Kichwa* de la Sierra⁷⁶ es la más diversificada y comprende 16 de los 18 pueblos⁷⁷ indígenas, estos son: Pastos, Karanki, Natabuela, Otavalo, Kayambi, Kitu-Kara, Panzaleo, Chibuleo, Tomabela, Kisapincha, Salasaka, Waranka, Puruwa, Kañari, Saraguro y Palta (GIZ Ecuador, 2011). El presente estudio se enfoca en los pueblos *Kichwa* que se

⁷⁶ Para mayor detalle sobre la vida de los pueblos kichwa de la Amazonía se pueden revisar los trabajos de Paymal y Sosa (1993), Sirén (2004), Uzendoski (2010) y Tocancipá-Falla (2015).

⁷⁷ Además de los 18 pueblos indígenas, también se reconoce al Pueblo Montuvio y al Pueblo Afrodescendiente de conformidad con la Convención Internacional 169 de la Organización Internacional del Trabajo; además, existen dos pueblos en aislamiento voluntario: Tagaeri y Taromenane (MINTEL et al., 2018).

ubican geográficamente en la provincia de Imbabura, es decir los pueblos: *Kichwa-Otavalo*, *Kichwa-Karanki*, *Kichwa-Natabuela* y *Kichwa-Kayambi*.

Por otra parte, diversas crónicas, estudios arqueológicos y fuentes históricas han identificado a la provincia de Imbabura como el antiguo territorio de la Confederación Caranqui-Cayapa-Colorado, una región con un desarrollo histórico común con pautas similares de conducta económica y sociocultural (Prefectura de Imbabura, 2017). Antes de la conquista Inca, en la región sobresalieron los pueblos de: Pimampiro, Otavalo, Caranqui, Cochasquí, Cayambe, Intag, entre otros. Cada uno de ellos tenía su propio idioma; sin embargo, con la llegada de los Incas, el *Runashimi (kichwa)* se convirtió en el idioma oficial aunque convivió con las lenguas locales, llegando a practicarse en la región un bilingüismo prehispánico (Benítez et al., 2016).

A pesar de haber perdido la guerra contra los Incas, se considera que el dominio no quedó consolidado en la región (Oberem, 1981) a pesar de las diversas estrategias adoptadas por los Incas para la consolidación del imperio, estrategias como: alianzas matrimoniales; *mitmakuna* (personas movilizadas-desterradas a otras regiones del Imperio Inca); y, la construcción de palacios y templos (Prefectura de Imbabura, 2017), como el Templo del Sol ubicado en la actual ciudad de Ibarra, capital de la provincia. Sin embargo, todas estas medidas no habrían tenido el efecto que el Imperio Inca esperaba. Por ello, históricamente los Caranquis han sido reconocidos como una de las grandes resistencias a la expansión Inca (Levillier, 1956). El investigador Ubo Oberem (1981) señala al respecto:

Los grupos Caranquis de Cayambe, Cochasquí y Otavalo bajo la dirección del Señor de Cayambe, Nazacoto Puento, lucharon durante 10 años aproximadamente contra el Inca que en ese entonces estaba en la cumbre de su poder, y causaron a las tropas incaicas graves bajas y varias derrotas (...) en cuatro ocasiones tuvieron que avanzar los Incas hasta que en una última batalla vencieron definitivamente a los Caranquis en Yaguarcocha. (1981, p. 85)

Se debe resaltar el hecho de que luego de la conquista Inca, los diferentes grupos del Señorío Caranqui quedaron en su patria gobernados por sus propios señores étnicos, entre los cuales se encontraban descendientes del líder de la resistencia, Nasacoto Puento; en tal sentido, la antigua estructura político-social fundamentalmente no fue alterada por los Incas; sin embargo, tres son los aspectos que disminuyeron el poder del Señorío Caranqui: a) la pérdida de control sobre los *mitmakuna* que se fueron y sobre los nuevos que llegaban; b) la restricción a disponer libremente de los bienes y la mano de obra; y c) la superposición de la administración imperial sobre la administración local (Oberem, 1981, pp. 88–89).

En definitiva, la huella cultural del incario en la región fue sensiblemente menor a la de otras provincias, lo que ha mantenido algunas tradiciones ancestrales y ha configurado una nueva identidad que unió el pasado con los aportes culturales de del pueblo Inca (Prefectura de Imbabura, 2017).

En la actualidad, la provincia de Imbabura, ubicada en la región centro norte del Ecuador (Figura 9) tiene una superficie de 4.353 Km² y está dividida en seis cantones, 36 parroquias y numerosas comunidades indígenas (Prefectura de Imbabura, 2017). Por otra parte, según el Censo el Censo de Población y Vivienda del año 2010, la provincia contaba con 398.244 habitantes. El 52,68% de la población vivía en áreas urbanas mientras que el 47,32% en áreas rurales. De la población urbana el 8,23% (17,283 personas) se autodefinen⁷⁸ indígenas, mientras que, en el área rural, el porcentaje crece al 45,29% (85.357 personas). En total, la población que se autodefine indígena en Imbabura es de 102.640 personas, siendo la segunda provincia de la región andina con mayor porcentaje de habitantes indígenas (25,8%) luego de la provincia de Chimborazo (38%), ubicada en la Sierra centro.

Del total de personas autodefinidas indígenas, 70.214 (68,40%) hablan el idioma *Kichwa* (INEC, 2010), considerado como una variante del idioma Quechua de origen Inca. Cabe señalar que en el Artículo 2 de la Constitución del Ecuador de 2008 se reconoce al idioma *kichwa* y al idioma shuar como idiomas oficiales de relación intercultural y se establece que el Estado será el responsable de respetar y estimular su conservación y uso (Asamblea Nacional, 2008).

⁷⁸ La autodefinición étnica es un derecho constitucional según el cual cada persona puede elegir libremente a qué grupo étnico pertenece según sus valores y prácticas culturales. Las opciones institucionalizadas a través del Censo de 2010, así como en las políticas públicas ecuatorianas son: indígena, mestizo, afroecuatoriano, blancos, montubio, otro (INEC, 2010).

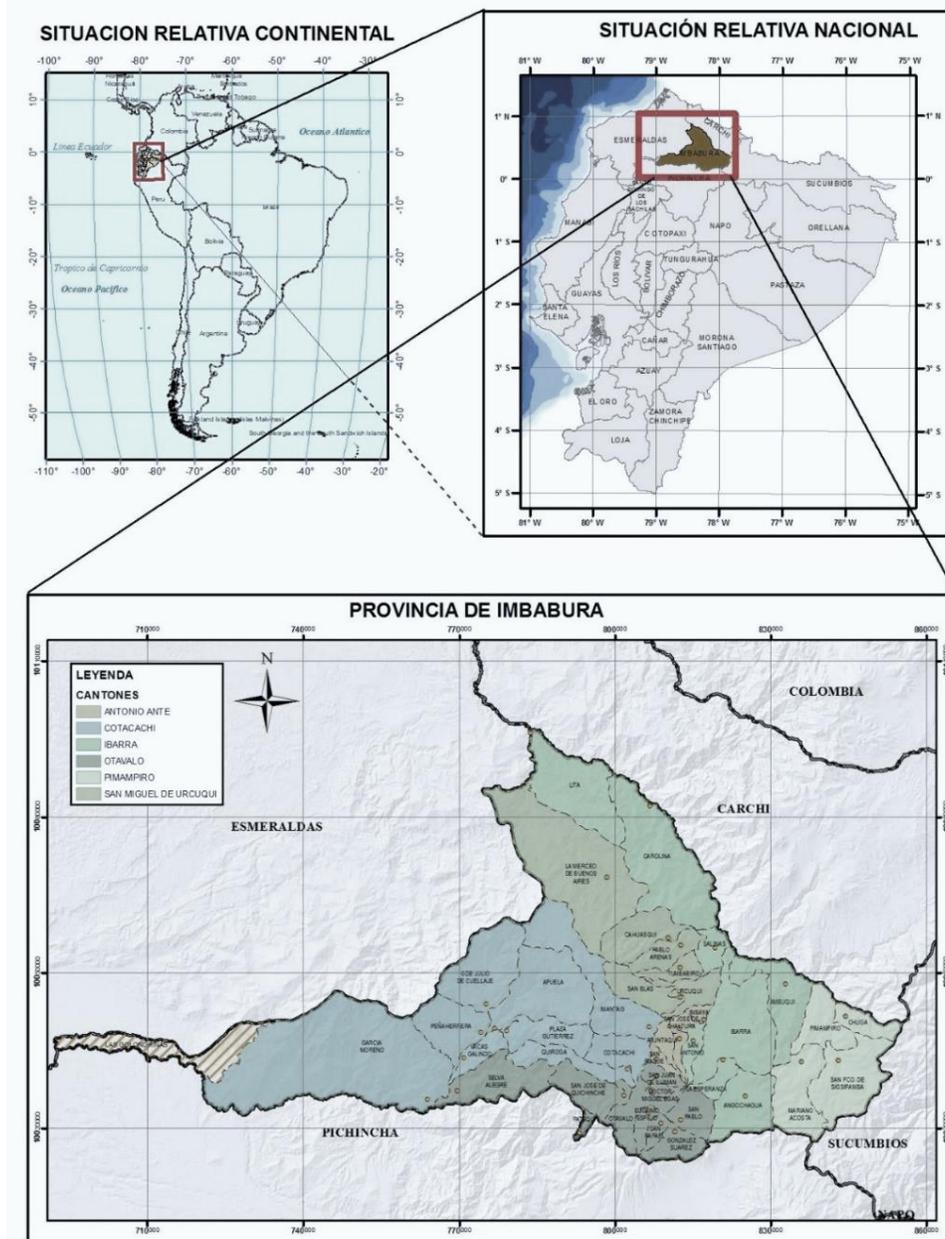


Figura 9. Ubicación geográfica de la Provincia de Imbabura
Tomado de Prefectura de Imbabura y GAD Imbabura (2015)

3.4.2 Caso etnográfico 2: Curso de lengua y cultura Kichwa

La Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), sede Ecuador a través de Área de Letras y Estudios Culturales ha venido ofertando cursos de lengua y cultura kichwa desde hace más de una década. Su objetivo principal radica en “contribuir al estudio, desarrollo y valoración de las nacionalidades y pueblos de la región y de manera particular de las nacionalidades del Ecuador” (Universidad Andina Simón Bolívar, 2018b, párr. 2). Los cursos ofertados incluyen el estudio de dos niveles: básico e intermedio.

En el nivel básico los contenidos se centran en: a) conocer elementos de la cosmovisión del pueblo kichwa; b) conocer el proceso organizativo y los aportes del movimiento indígena contemporáneo; c) conocer la gramática, la estructura de la lengua; d) desarrollar las habilidades lingüísticas de escuchar, leer y escribir; y, e) fomentar confianza a los estudiantes para generar niveles de comunicación con los hablantes kichwas (Universidad Andina Simón Bolívar, 2018b, párr. 3). Por su parte el nivel intermedio se centra en: a) conocer los tiempos y partículas del kichwa; b) conocer la gramática y la estructura de la lengua; y d) realizar prácticas con hablantes del kichwa (Universidad Andina Simón Bolívar, 2018a, párr. 3). Los cupos para estudiantes son limitados (15 personas aproximadamente), tienen una duración de tres meses con una carga de seis horas a la semana. Cada curso cuesta \$280 USD.

El estudio de la lengua kichwa es una práctica poco común entre jóvenes y adultos, debido posiblemente a la oferta limitada de cursos y al desconocimiento o falta de interés de las personas. En el imaginario colectivo la idea de estudiar idiomas extranjeros está mucho más presente por las oportunidades que representan a nivel laboral y social. Sin embargo, iniciativas como la de la UASB se resisten a la hegemonía lingüística y promueven la enseñanza del kichwa como parte de la revalorización cultural de los pueblos ancestrales del Ecuador. La decisión de tomar los niveles básicos e intermedios surgió a partir de la estancia de investigación realizada por el investigador en el Área de Letras y Estudios Culturales de la UASB entre octubre y diciembre de 2018.

3.5 ALCANCE DE LA INVESTIGACIÓN

El alcance de la investigación ha sido descriptivo y explicativo. La investigación descriptiva reseña las características o rasgos del fenómeno de estudio, mientras que la investigación explicativa busca el porqué de las cosas, de los hechos, o de las situaciones (Bernal, 2010). En la etapa descriptiva se ha pretendido presentar e interpretar las características más relevantes del fenómeno de estudio (SK) considerando que es un tema apenas estudiado desde el pensamiento decolonial. Por su parte, la segunda etapa, explicativa, ha buscado comprender, bajo qué condiciones se equiparó el concepto de SK al del BV, y también por qué esta equiparación ha trascendido el ámbito lingüístico.

3.6 TÉCNICAS DE RECOLECCIÓN DE INFORMACIÓN

En correspondencia con las estrategias metodológicas, se ha optado por recolectar información a través de varias técnicas, a saber: a) investigación bibliográfica-documental, b) observación, c) autoobservación, d) entrevistas, e) historias de vida y, f) el Estudio Formal

del Idioma y Cultura *Kichwa* (EFICK). La diversidad de técnicas no solo se sustenta en el clásico principio de triangulación, sino también en la heterogeneidad de sujetos y del fenómeno de investigación y en la propia pregunta de investigación que se centra en el contraste de tres perspectivas diferentes sobre el SK: desarrollista, postdesarrollista y *kichwa*-andina.

En primer lugar, la investigación bibliográfica-documental se nutrió de la documentación oficial del gobierno relacionada con el SK, así como reportajes e informes de diferentes medios de comunicación. En lo referente a la academia se revisaron, numerosos artículos científicos, libros y tesis, tanto para determinar el Estado de la Cuestión del SK presentado en la sección 2.2, así como para la problematización discursiva presentada en la sección 4.1.

En relación a la segunda técnica, siguiendo lo expuesto por Álvarez-Gayou (2003) se ha optado por las cuatro modalidades de observación: a) observador completo: es en la que el investigador está completamente oculto mientras observa y el público estudiado no está advertido de que lo observan; b) observador como participante: hace referencia al investigador que cumple la función de observador durante periodos cortos, ya que habitualmente a esto le siguen las observaciones de entrevistas estructuradas; c) participante como observador: hace referencia a un papel más naturalista del investigador en donde éste se vincula más con la situación que observa; incluso, puede adquirir responsabilidades en las actividades del grupo que observa; y, d) participante completo: el investigador es un miembro del grupo a estudiar con plenos derechos (Álvarez-Gayou, 2003, p. 105). Las tres primeras modalidades fueron aplicadas, principalmente al trabajo etnográfico en las comunidades de la Provincia de Imbabura, mientras que la cuarta modalidad fue aplicada en el caso de la participación como estudiante del curso de lengua y cultura *kichwa* en la UASB.

Adicionalmente, existe otra forma de observación de formidable utilidad en la investigación cualitativa: la autoobservación. Según este tipo de observación, colocar a los observadores en la misma situación que las personas observadas permite una comprensión existencial del mundo tal como la perciben y la sienten las personas a quienes estudian y tiene como ventaja una mayor profundidad e introspección en los significados y las experiencias medulares (Álvarez-Gayou, 2003, p. 108). Siguiendo a Heidegger (2005 [1958]) la autoobservación constituye para el investigador un continuo preguntar-pensante que cuestiona ¿desde dónde se está mirando la investigación? y ¿cómo se está mirando la investigación? Así, la autoobservación indaga permanentemente en la conciencia del investigador, e incluso en su propio ego, lo que le lleva a percatarse de sí mismo y su papel

en la práctica investigativa. Las observaciones se registraron a través de anotaciones a través de una bitácora, registro fotográfico y grabaciones de audio.

En lo referente a las entrevistas, éstas tienen como objetivo principal “adentrarse en la vida del otro, penetrar y detallar en lo trascendente (...) consiste en construir paso a paso y minuciosamente la experiencia del otro” (Robles, 2011, p. 40). La entrevista persigue el entendimiento del mundo desde la perspectiva del entrevistado, así como disgregar los significados de sus experiencias (Álvarez-Gayou, 2003). En el caso del trabajo etnográfico en las comunidades se utilizó entrevistas semiestructuradas; el tema que sirvió como guión fue: el entendimiento del SK, BV y AK. Se obtuvieron 25 entrevistas semiestructuradas de habitantes *kichwas* de diferentes comunidades de Imbabura. La experiencia etnográfica se llevó a cabo entre 2015 y 2019. Las poblaciones que formaron parte de esta investigación fueron: Morochos, Santa Bárbara, Peguche, Ilumán, Cachipira, Quinchuquí, Calpaquí, Karabuela, Trojaloma, Pijal, San Roque, Lomacunga, San Pablo, San Clemente, Zuleta, Angochagua, La Esperanza, Panikindra, Natabuela, Quiroga, Cotacachi, Otavalo e Ibarra.

Es importante señalar, que la investigación cualitativa no sigue patrones estadísticos para la selección de los informantes, por lo cual las personas y lugares se han definido a medida que se ha avanzado con la recolección de información, hasta lograr la saturación discursiva. Como estrategia principal para acceder a las personas entrevistadas se usó, el criterio sugerido por Lune y Berg (2017), referente al papel de los guardianes (*gatekeepers*). Estos individuos a menudo ocupan posiciones fundamentales en la jerarquía del grupo u organización que uno busca estudiar; aunque pueden no estar en una posición alta en la clasificación jerárquica, no obstante, están en condiciones de obstaculizar o facilitar la capacidad del investigador para obtener acceso (Lune & Berg, 2017, p. 112). Bajo este contexto, en primer lugar, se recurrió a la operadora de turismo comunitario, Runa Tupari⁷⁹ ubicada en la ciudad de Otavalo. A través de su programa de voluntariado el investigador fue ubicado con una familia *kichwa-otavalo* de la comunidad de Morochos, en el cantón Cotacachi durante el lapso de un mes. Una vez familiarizado con la dinámica del turismo comunitario, el investigador optó otro operador turístico, San Clemente Tours⁸⁰, a través del cual el investigador fue ubicado con una familia *kichwa-karanki*, ubicada en la comunidad de San Clemente, cantón Ibarra. En ambos casos, los entrevistados y entrevistadas fueron seleccionadas a conveniencia a medida se iban generando lazos de confianza con las familias. En segundo lugar, a través de amigos y familiares se logró acceder a otras comunidades y participar de diferentes actividades. A partir de entonces las

⁷⁹ Más información se puede revisar en <https://www.runatupari.com/>

⁸⁰ Más información se puede revisar en <http://www.sanclementetours.com/>

entrevistas siguieron la dinámica de bola de nieve que incluían invitaciones a eventos comunitarios o visitas a las comunidades.

En el caso del trabajo etnográfico en el curso de lengua y cultura kichwa, se realizó dos entrevistas a profundidad a profesores dedicados a la enseñanza del idioma *kichwa* en Instituciones de Educación Superior. Asimismo, se aplicó una encuesta de preguntas abiertas y cerradas, a dos cohortes del curso, a fin de conocer las razones por las cuales decidieron estudiar el idioma kichwa, así como los impactos que había tenido a nivel personal, familiar o profesional el haber estudiado kichwa. Los resultados de la encuesta se presentan en la sección 4.2.2.

Por su parte, la técnica de Historia de Vida, es un relato o narración que una persona hace de su experiencia de vida con sus propias palabras (Chárriez, 2012). Los datos provienen de la vida cotidiana, del sentido común, de las explicaciones y reconstrucciones que el individuo efectúa para vivir y sobrevivir diariamente (Ruíz-Olabuénaga, 2012). Las conversaciones en las historias de vida, no siguen las líneas de una entrevista tradicional, “sino las de una narración guiada por el hilo de la memoria, una especie de monólogo del sujeto que habla y relata su propia vida” (Corbetta, 2007, p. 383). En tal sentido, las preguntas que realiza el entrevistador no son preguntas propiamente dichas, más bien se consideran estímulos que ayudan al narrador a recordar o enlazar secuencias de hechos. Las historias de vida presentadas en este trabajo corresponden a cuatro personas: dos hombres y una mujer del pueblo *kichwa-otavalo*; y un hombre del pueblo *kichwa-karanki*.

Finalmente, la última técnica de recolección de información ha sido denominada como Estudio Formal del Idioma y la Cultura Kichwa (EFICK), la cual constituye una técnica propia, surgida en el transcurso de la presente investigación. A diferencia de lo que ocurre con los trabajos etnográficos clásicos de larga permanencia en donde se tiende a aprender el idioma local por convivencia, el EFICK presentó ciertas particularidades, lo que ha permitido considerarlo como una técnica más, mediante la cual el investigador pudo obtener información relacionada con el caso de estudio. El EFICK comparte características con la modalidad de observación del Participante Completo, en donde “el investigador es un miembro del grupo a estudiar o en el curso de la investigación se vuelve un miembro con plenos derechos” (Álvarez-Gayou, 2003, p. 105). Las parcelas de información respecto del SK obtenidas en el trabajo etnográfico empezaron a tomar sentido a partir de la experiencia de aprendizaje de las palabras, significados, reglas, estructuras gramaticales, y tiempos verbales del idioma. Parafraseando a Gadamer (1998) la experiencia de choque entre el investigador-intérprete y el idioma *Kichwa* fue lo que dio lugar a un primer intento de diálogo intercultural.

El EFICK, no ha pretendido solamente recolectar información, sino que en realidad tuvo dos efectos paralelos. Por una parte, el proceso de enseñanza permitió un aprendizaje-comprensión-valoración del otro, de lo diferente; y al mismo tiempo incitó la reflexión sobre la colonialidad del poder presente en las estructuras de conocimiento relacionadas con el yo investigador. Hidalgo-Nieto (2016, p. 120) enfatiza que “es justamente en las experiencias de choque en donde el encuentro con el otro instaura procesos de enriquecimiento, transformación y ampliación del propio horizonte de comprensión”. El EFICK no solo facilitó la observación como participante completo, sino también a la autoobservación y en tal sentido, favoreció la hermenéutica, deconstrucción y decolonización del yo investigador. La información sobre la gramática del idioma, sobre la perspectiva de los estudiantes que estudian *Kichwa*, y la información sobre el mismo investigador han permitido, dentro de esta investigación, considerar al EFICK como una técnica de obtención de información cualitativa y como una experiencia de praxis decolonial. Esto último será explicado a detalle en la sección 4.3 del Capítulo de Resultados.

3.7 ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN

Tal como lo señala el profesor Michael Patton (2002), un gran referente de la investigación cualitativa, “debido a que cada estudio cualitativo es único, el enfoque analítico utilizado será único” (p. 433). Esto quiere decir que los procedimientos y guías de análisis cualitativo, disponibles en la literatura, son sugerencias no reglas. Por tanto, aplicar las guías y procedimientos requieren, en última instancia, de un acertado juicio y creatividad por parte del investigador. Tal como lo señala Santander (2011) antes de plantear indicaciones exactas de cómo analizar la información, lo recomendable es empezar por preguntarse ¿qué busco en el texto recopilado? Este cuestionamiento ha permitido, en más de una ocasión, (re)dirigir la mirada hacia los objetivos e hipótesis de la presente investigación. Aunque no se puede hablar de un conjunto ordenado de pasos para el análisis, si es posible identificar técnicas o estrategias referenciales.

De forma general, se puede determinar que existen dos grandes elementos a la hora de analizar la información en una investigación cualitativa. Por una parte, se requiere de una estrategia/técnica de análisis discursiva y, por otra parte, se requiere de un procedimiento sistemático que permita organizar y presentar la información de forma coherente con el cumplimiento de los objetivos de investigación.

3.7.1 Estrategia de análisis discursivo

La presente investigación se ha centrado en los discursos, entendidos como prácticas sociales que parten del lenguaje pero que van más allá de él y son capaces de construir la realidad. Sistematizar la información recolectada ha significado, no solo la interpretación de los elementos lingüísticos del texto recopilado, sino también una comprensión y explicación de los aspectos no lingüísticos de la práctica discursiva. En tal sentido, para el análisis de la información se ha optado por una aproximación interdisciplinar desde dos estrategias reconocidas por su enfoque en los discursos, estas son: el Análisis Crítico del Discurso (ACD) y la Arqueología Epistémica o Arqueología del Saber (AS).

El ACD es un tipo de investigación analítica sobre el discurso (Van Dijk, 1999, p. 23) que se enfoca en el estudio de las formas en que las estructuras discursivas representan, confirman, legitiman, reproducen o desafían las relaciones de abuso de poder (dominación) en un contexto social y político (Van Dijk, 2016, pp. 204–205). Dicho de otra manera, lo que busca el ACD es mostrar el rol que juegan los discursos (desarrollo, colonialidad, BV, etc) en la continuidad de las desigualdades y en el mantenimiento de jerarquías y mecanismos de dominación y la lucha contra esa dominación (Olmos, 2015, p. 106). De lo que se trata con el ACD es de hacer emerger las intenciones detrás de los textos, sean éstos hablados o escritos; en tal sentido, no se trata de una mera forma de interpretación (Olmos, 2015, p. 106), sino de una forma crítica y multidisciplinaria de aproximación a la realidad que busca, explicar las estructuras discursivas en función de sus propiedades de interacción social (Van Dijk, 2016, p. 205).

Van Dijk (2016) señala que el ACD se enfoca en cómo los grupos dominantes controlan el texto y el contexto, en consecuencia, la mente. Esta idea guarda relación con la triada de la colonialidad del poder, del saber y del ser. De ahí que en la presente investigación el análisis se enfoque en los “discursos de élite” (Van Dijk, 1993), es decir el SK y el Buen-Vivir y sus relaciones de poder a nivel macro, meso y micro. Respecto de los discursos de élite, Van Dijk (1997) enfatiza que éstos:

Vehiculan las creencias y actitudes de los “grupos dominantes”, que lo son porque tienen un acceso privilegiado a los medios de comunicación y al discurso público: mayor visibilidad, influencia, difusión, persuasión e imposición; mayor capacidad de crear opinión pública –en definitiva– porque son discursos autorizados que proceden de fuentes autorizadas. (1997, p. 16)

Por otra parte, la Arqueología del Saber (AS) constituye la segunda opción de análisis crítico de la realidad que ha sido parte de esta investigación. La AS, parte de la deconstrucción del

conocimiento moderno (Londoño & Frias, 2011), por lo que al menos en teoría se aleja de la lingüística, aunque no prescinde de ella. La AS de origen foucaultiano, amplía la concepción de saber más allá de las fronteras científicas y filosóficas. “El saber para Foucault es aquel pensamiento implícito en la sociedad, (...) configurado a partir de ciertas reglas de formación y transformación, y que resulta condición de posibilidad tanto de una teoría como de una práctica o de una ciencia” (Messina & De la Fuente, 2003, p. 1). En tal sentido, el concepto de saber en la versión de Foucault sugiere que las ideas o conceptos surgen en la exterioridad de lo que se conoce como epistemología. Vale recalcar que la epistemología dentro de la que trabaja y hace referencia Foucault, es la epistemología eurocéntrica. Sin embargo, su argumento permite ampliar la idea del saber en la exterioridad, lo cual resulta útil para la confrontación (*tinkuy*) y el diálogo entre el saber occidental y el sentipensar andino.

Lo que interesa para la AS son los indicios de lo que sucedió y quedó en la sociedad, al mismo tiempo que se denuncia las estructuras y las relaciones de poder subyacentes a un determinado discurso. Para Foucault el peligro en la proliferación de discursos radica en que “en toda sociedad la producción del discurso es a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por un cierto número de procedimientos” (Foucault, 1992, p. 5). Foucault enfatiza que su cuestionamiento sobre los discursos no recae en “aquello que, silenciosamente, manifiestan, sino sobre el hecho y las condiciones de su manifiesta aparición” (1991b, p. 59). En tal sentido, la AS recurre a la historia para averiguar sobre lo que se puede hablar; es decir, cuáles discursos son válidos y cuáles no, quiénes los establecen y a través de qué mecanismos. “Los discursos, analizados en su contexto histórico, nos permiten apreciar el lugar que ocupa el hombre como sujeto de lenguaje, de trabajo y de vida” (Foucault, 1968; González & Martell, 2016, p. 155). Mientras el ACD pretende averiguar cuál es el rol del discurso en la permanencia de las relaciones de poder, de la desigualdad e incluso de la injusticia epistémica, para la Arqueología del Saber (AS) es relevante responder ¿cómo y desde qué mecanismos está constituido el discurso? y ¿cuáles han sido los efectos de las prácticas discursivas?, “ya que aquello que damos por verdadero tiene un cierto efecto en qué somos y cómo somos” (Foucault, 1968; Londoño & Frias, 2011, p. 113).

3.7.2 Procedimiento referencial para el análisis de la información

El procesamiento de las entrevistas e historias de vida recopiladas como parte del trabajo etnográfico se realizó mediante el apoyo del software Atlas Ti 8. Cada entrevista fue grabada en audio y posteriormente transcrita. Cada transcripción fue revisada y se realizó una corrección de estilo para añadir pausas y signos de puntuación, sin modificar lo

literalmente expresado por las personas entrevistadas. En todos los casos se usó las iniciales del primer nombre y del primer apellido para identificar al entrevistado y a fin de anonimizar los datos.

De manera general, se usó como referente una adaptación de modelo de análisis cualitativo de Kalpokaite y Radivojevic (2019), dando como resultado las siguientes fases:

- **Inspección:** en esta fase se realizó una primera lectura de los textos, a fin de identificar citas significativas que luego servirían para asociarse con códigos inductivos o deductivos.
- **Codificación:** la fase de codificación se dividió en dos partes, inspirado en lo propuesto por Saldaña (2013).
 - En primer lugar, se realizó una **codificación de primer ciclo (deductiva)**, la cual consistió en asignar códigos de trozos de texto en función de su coherencia con los códigos provenientes del marco teórico. Por ejemplo: las siete versiones del SK (como forma de vida; como utopía post, como insumo del BV, como experimento neodesarrollista, como elemento de la Filosofía Andina, como construcción discursiva política, como dispositivo decolonial)
 - En segundo lugar, se realizó una **codificación de segundo ciclo (inductiva)** en la cual se volvió a revisar las transcripciones a fin de ir generando códigos nuevos que provenían directamente del texto. Por ejemplo: las cinco dimensiones de armonía (individual, con la pareja, con el ayllu, con la comunidad, con la naturaleza)
- **Categorización:** En esta fase se procedió a agrupar los códigos en posibles categorías, en función de la cercanía de los conceptos y de las propias categorías que emergían del análisis; se generaron 40 categorías.
 - Por ejemplo: *Principios de las Prácticas Sociales* que agrupó a siete principios identificados de manera inductiva-deductiva: Sacralidad, Interculturalidad, Relacionalidad, Tinkuy, Dualidad Complementaria, Ciclicidad, Reciprocidad.

Además, se procedió a filtrar la primera lista de 250 códigos que se habían generado. A través de la lectura y relectura de las transcripciones y la comparación constante

entre códigos se fusionaron y/o renombraron varios códigos, quedando finalmente una lista de 190 códigos y 31 categorías (Anexo 1).

Finalmente, en esta fase se generaron 12 redes semánticas que sirvieron para visualizar las relaciones entre categorías y entre códigos.

- **Modelización:** la última etapa del análisis de la información consistió en incluir y describir las redes semánticas en el cuerpo de la tesis, a fin de mostrar una historia coherente que permita cumplir con el objetivo de caracterizar al SK desde las prácticas y saberes de los pueblos kichwas de Imbabura. De esta forma, la caracterización fue dividida en tres partes.
 - La primera, se enfocó en describir el entendimiento del SK desde la traducción lingüística del término, y en comparación con los conceptos de AK y BV.
 - La segunda, se enfocó en describir el entendimiento del SK como sentido y forma de vida
 - La tercera, se enfocó en describir los principios, valores, e instituciones que constituyen la base ética de las prácticas social y por ende del pensamiento del pueblo *kichwa* de Imbabura

En resumen, el análisis de la información consistió en un proceso iterativo, flexible pero riguroso desde la etapa inicial de organización de la información hasta la construcción de las redes semánticas, siempre en diálogo con los objetivos de la investigación, con el marco teórico y con las estrategias de análisis discursiva.

3.8 RESUMEN DEL MODELO CUALITATIVO APLICADO

A fin de dar sentido a lo expuesto en esta sección, se presenta en la Figura 10, un resumen del modelo cualitativo utilizado en la presente tesis, enfocado en responder a la pregunta de investigación.

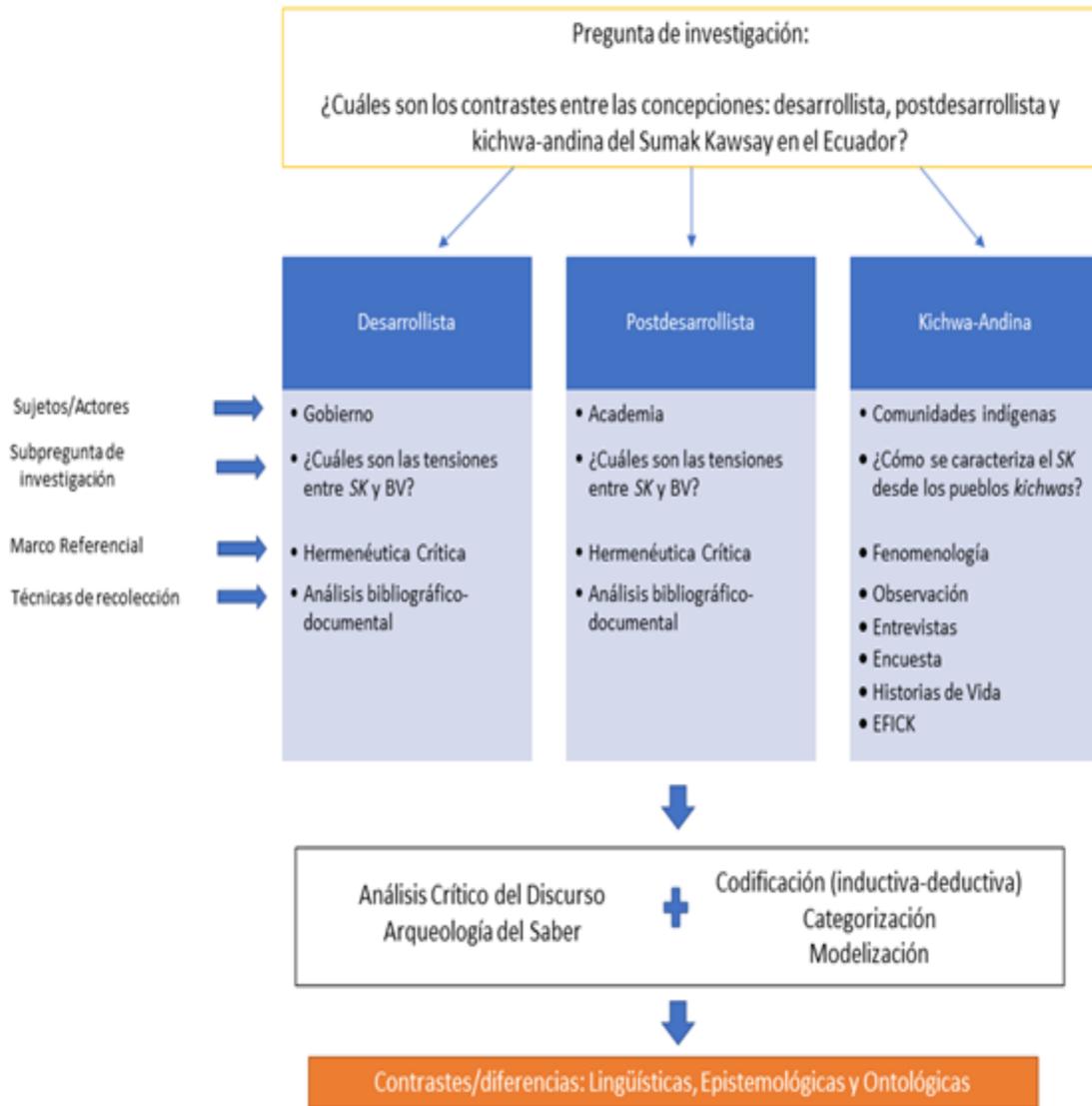


Figura 10. Modelo de Investigación cualitativa de la presente tesis
Elaboración propia

4. CAPÍTULO IV: RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

En este tiempo de cambio hay una necesidad de abrir nuestro espíritu, nuestra racionalidad, es necesario desarmar ciertos conceptos, y abrirnos a otros, dar paso al florecimiento del pensamiento

Nina Pacari

Lideresa histórica del Movimiento Indígena del Ecuador

En el presente capítulo, se exponen los resultados de la investigación. En primer lugar, se presentan la problematización discursiva entre BV y SK, a fin de mostrar la complejidad de la relación entre ambos conceptos y las diferentes versiones que históricamente han coexistido. En segundo lugar, se presenta la experiencia del Estudio Formal del Idioma y la Cultura Kichwa (EFICK) realizada durante seis meses entre 2016 y 2017 en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, que ha permitido reflexionar sobre el compromiso social e histórico, que resalta la importancia del lenguaje como práctica decolonial que intenta debilitar y desarmar las estructuras coloniales del lenguaje, del saber y del ser. Finalmente, se detalla el trabajo de *etnografía multisituada*, llevada a cabo en la Provincia de Imbabura entre 2017-2020, el cual ha permitido una comprensión más amplia de los conceptos de SK y de AK desde las prácticas y saberes de los pueblos *kichwa-otavalo*, *kichwa-karanki*, *kichwa-kayambi* y *kichwa-natabuela*, lo que ha permitido contrastar la literatura sobre el SK desde la realidad de las comunidades visitadas.

4.1 PROBLEMATIZACIÓN DISCURSIVA ENTRE EL SUMAK KAWSAY Y EL BUEN VIVIR

El BV es un término difícil de concretar; de hecho, es un concepto en permanente construcción y disputa (Le Quang, 2017). Por esta razón, previo a la problematización entre BV y SK, es importante contextualizar las versiones sobre el BV que han sido propuestas por los diferentes autores y que han sido legitimadas dentro de comunidades epistémicas⁸¹. En perspectiva geo-histórica, se podría hablar de la existencia de un BV clásico con ADN occidental (Oviedo, 2014), comúnmente usado para representar la felicidad (*eudaimonía*), el placer (*hedoné*) y el bienestar (*well-being*); y por otra parte, de un BV Latinoamericano (Cubillo-Guevara, 2016), que irrumpió entre los años 2008 y 2009 gracias a su institucionalización en las constituciones de Ecuador y Bolivia.

⁸¹ Las comunidades epistémicas son redes basadas en el conocimiento, por ejemplo: la comunidad científica, un grupo de profesionales especialistas o una escuela de pensamiento. Sus miembros comparten conocimientos especializados, creencias o formas de mirar el mundo (en el sentido de una episteme foucaultiana). Debido a su conocimiento especializado, las comunidades epistémicas tienen suficiente legitimidad política dentro de un campo particular (Haas, 2016; Oxford Reference, 2018). También es importante comprender que las comunidades epistémicas están asociadas con cambios en los patrones sociales. A través de su influencia institucionalizada, persuaden a los tomadores de decisiones hacia decisiones y prácticas consistentes con las ideas que defienden la comunidad epistémica en cuestión (Haas, 2016).

Respecto del BV clásico, el profesor español Alberto Fierro en su obra: *La Filosofía del Buen Vivir* (2009) detalla el recorrido del término, desde los filósofos griegos como Aristóteles o Epicuro, hasta lo más contemporáneos como Spinoza, Kant o Schopenhauer. Por ejemplo, mientras que para Aristóteles *eudaimonía* es su palabra favorita para expresar el BV y el fin supremo de la vida a la que aspiran los humanos sin excepción, para Epicuro, el Buen Vivir es más bien una propuesta de placer, entendido como la dicha alrededor del cuerpo y de los sentidos corporales que busca liberar a los humanos de toda clase de miedos: a los dioses, a la muerte y a la eternidad (Fierro, 2009). El profesor Fierro (2009) señala con acierto, que en la variedad de las filosofías de esos siglos, apenas se puede encontrar más tema común sobre el BV, que la pregunta de si la felicidad es posible o imposible. La simplificación sobre el BV, aquí presentada, es útil para entender al BV clásico como heredero del sentido de vida por excelencia del pensamiento hegemónico occidental, representado en la felicidad.

En el caso del BV Latinoamericano se han identificado al menos tres períodos: uno de construcción previa a partir de la sistematización de las formas de vida amazónicas a inicios del siglo XXI; uno relacionado con la etapa constitucional; uno referente a la trifurcación del BV latinoamericano y uno que propone una nueva síntesis de un BV global-transdesarrollista. Cada una de las versiones del BV en estos periodos serán explicados más adelante. La contextualización sobre el BV expuesta anteriormente, evidencia que existirían también al menos siete versiones sobre el concepto del BV (Tabla 4).

Tabla 4. Versiones del SK y del BV

Versiones del BV	<ol style="list-style-type: none"> 1. BV clásico 2. BV amazónico-primigenio 3. BV constitucional 4. BV latinoamericano-Ecosocialista-Estatista 5. BV latinoamericano-Postdesarrollista-Ecologista 6. BV latinoamericano-Indígena-Culturalista 7. BV Global-Transdesarrollista
Versiones del SK	<ol style="list-style-type: none"> 1. SK como forma de vida 2. SK como utopía post 3. SK como insumo del BV 4. SK como experimento neodesarrollista 5. SK como elemento de la Filosofía Andina 6. SK como construcción discursiva política 7. SK como dispositivo decolonial

Elaboración propia

Para comparar las versiones de BV y SK se requiere de una perspectiva histórica, a fin de determinar cuándo, qué versiones y de qué forma estuvieron relacionadas. A partir de una línea temporal que empieza en 1992 con la presentación del Plan Amazanga, se han establecido una serie de hechos relevantes (por supuesto, no todos) que permitirían entender la confluencia del BV y del SK en la vida social y política del Ecuador. Esta confluencia permitiría entender cuándo y por qué comenzó la equiparación lingüística de ambos términos y, además, entender los caminos que cada expresión ha tomado hasta la actualidad. En virtud de aquello, el análisis se ha dividido en tres etapas:

1. Una primera etapa sólida, en donde BV y SK coinciden relativamente en fondo y forma, de la mano del trabajo de Carlos Viteri-Gualinga en 2002 y 2003.
2. Una segunda etapa líquida, que empieza con la institucionalización del BV y del SK en la Constitución de Ecuador de 2008, y que luego se trifurcaría en las tres corrientes más conocidas; y,
3. Una etapa más reciente que buscaría otorgar de nuevo solidez a los conceptos del BV y del SK, pero ahora desde *locus* de enunciación diferente.

4.1.1 Etapa Sólida (I): Del Plan Amazanga al Libro de la Vida de Sarayaku

La primera etapa de solidez del SK como forma de vida amazónica, tuvo su origen en la sistematización de las formas de vida de los pueblos *kichwas* de la provincia de Pastaza, expuestas en el Plan Amazanga. En la sección introductoria del plan se establecía que:

El Pueblo Quichua de Pastaza ha vivido y aún depende estrechamente de los recursos del bosque tropical, por lo que un plan económico y de desarrollo social necesariamente debe construirse sobre el fortalecimiento de la relación territorio-comunidad-recursos naturales. El aprovechamiento de recursos naturales y el manejo de ecosistemas en los territorios indígenas debe desarrollarse sobre una renovada filosofía basada en el conocimiento y sabiduría del hombre de la selva: En el Sacha Runa Yachai. (A. Viteri-Gualinga, 1992, p. 2)

En el resto de la sección introductoria del plan se describe: la visión sobre la naturaleza, las relaciones que norman la sociedad y el territorio, la forma de manejar los recursos naturales y los patrones de uso de la tierra. Al final de esta sección se explica que:

En la sociedad Quichua tradicional, la armonía está fundamentada en la tenencia comunitaria de la tierra. El manejo del territorio y sus recursos es guiado por el conocimiento acumulado a través de miles de años de relación con la naturaleza y de diálogo con el mundo mítico (...) Si bien el sistema de manejo de recursos del que se ha hablado ya, sigue vigente en las comunidades Quichua de Pastaza, existe otro

sistema no-tradicional que ha sido incorporado como resultado de la influencia de la sociedad colonizadora (A. Viteri-Gualinga, 1992, p. 9)

Más adelante, en la sección cuatro del plan se analizan los factores que han transformado los sistemas tradicionales de manejo de recursos y que han comenzado a afectar la estructura social de las comunidades *kichwas* de Pastaza. Entre los factores externos se detallan: las misiones religiosas, las compañías petroleras, la política de colonización del Estado, el fomento de la economía de mercado, la militarización, la política educativa y cultural, y las organizaciones no gubernamentales (A. Viteri-Gualinga, 1992, p. 41). El documento termina con la presentación de tres principios filosóficos que determinan el sentido y forma de vida de los pueblos *kichwas* de Pastaza: el *Sumak Allpa*, *Sumak Kawsay* y *Sacha Kawsay Ricisina*; juntos son parte de la sabiduría del ser humano de la selva, del *Sacha Runa Yachay*, que ya fue explicado en la sección 3.4.1. Es importante señalar que el vínculo con el BV, como traducción de SK no se hace explícito en el Plan Amazanga. En sentido estricto, sería el trabajo de Carlos-Viteri-Gualinga el que vincule al SK y al BV (Tabla 5).

Tabla 5. Etapa sólida (I) del BV y del SK 1992-2003

ETAPA SÓLIDA (I)				
		BV primigenio amazónico	BV primigenio amazónico	
1992	1993	2002	2003	
Plan Amazanga	Libro Mundos Míticos	Artículo en la revista Polis de Carlos Viteri-Gualinga	Tesis de Licenciatura Carlos Viteri-Gualinga	Presentación del Libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro
SK como forma de vida				SK como forma de vida
SK como construcción discursiva política	SK como forma de vida	SK como forma de vida	SK como forma de vida	SK como construcción discursiva política

Elaboración propia

En el trabajo de Carlos Viteri-Gualinga de 2002 y 2003, el BV asume la personalidad del SK amazónico. Por primera vez, se vincula la solidez de un sentido y forma de vida expresada

en el SK amazónico, con otras expresiones equivalentes como AK y BV. De cierta manera, la amplitud de conceptos que realiza Viteri-Gualinga, no modifica las bases fenomenológicas que habían dado forma al SK amazónico de 1992. Es decir, BV, AK, SK o vida armónica eran términos que representaban, hasta ese momento, el sentido, “la misión de todo esfuerzo humano” (C. Viteri-Gualinga, 2002, p. 5). Empero, es importante recalcar que en el artículo de 2002, Viteri procede a descentralizar al término SK, para poner énfasis en el AK (una traducción más próxima a BV).

A priori, se podría interpretar que el esfuerzo por traducir una expresión propia del idioma *kichwa* al castellano, tenía como fin ponerla dentro del juego lingüístico en el que se construía las alternativas al desarrollo. Además, no sería la primera vez que esto ocurría. Philippe Descola, reconocido antropólogo francés, en la década de 1980, ya había propuesto dicho vínculo con base en la sistematización realizada de la forma de vida del pueblo *Achuar* de la Amazonía ecuatoriana. Descola (1988) en su libro, *La Selva Culta*, presenta un capítulo denominado como “Los criterios del buen vivir”. En esta sección, el autor señala que para el pueblo *Achuar*, “la finalidad principal de un buen uso de la naturaleza no es la acumulación infinita de objetos de consumo sino la obtención de un estado de equilibrio que ellos definen como el bien vivir (*shiir waras*)” (Descola, 1988, p. 281). Esta es una de las primeras conexiones-traducciones entre una expresión propia de los pueblos originarios de la Amazonía y su interpretación al idioma castellano.

Retomando el texto de Viteri (2002), el autor presenta al AK como un paradigma alternativo al desarrollo que trascendería a la mera satisfacción de necesidades básicas. La principal idea del artículo gira en torno a la crítica al discurso del desarrollo, como crecimiento económico. El autor critica la asimilación de los paradigmas desarrollistas y el papel que han jugado los misioneros, los centros educativos, las ONG’s, incluso la dirigencia indígena. Según Viteri: “La introducción del concepto de desarrollo en los pueblos indígenas, aniquila lentamente la filosofía propia del *alli kausai*” (C. Viteri-Gualinga, 2002, p. 4).

Respecto de los planteamientos del Plan Amazanga de 1992, Viteri (2002) retoma la idea de buscar el equilibrio entre las condiciones materiales y espirituales, así como el hecho de que la sabiduría propia ha sido la que ha guiado su forma de vida a través de generaciones. A través del artículo, Viteri (2002) nutre al AK y al BV de valores relacionados con la solidaridad y la reciprocidad como respuesta al constructo de pobreza material o monetaria. Por otra parte, enfatiza que existen comunidades amazónicas que han adaptado “elementos exógenos” con la filosofía del BV (equiparado con SK, AK y vida armónica), especialmente aquellas “localizadas al interior de la selva que cuentan con servicio de transportación aérea

o con programas de turismo comunitario” (C. Viteri-Gualinga, 2002, p. 3). Esta adaptación, según Viteri (2002), demostraría que es posible construir el BV:

Recreando los propios paradigmas, inclusive adoptando dinámicas económicas y conocimientos exógenos y adaptándolos a las exigencias realidades actuales y futuras, sin sacrificar las bases locales de subsistencia y al contrario optimizando su manejo, y fortaleciendo las capacidades autónomas e interdependientes de resolución de las necesidades. (C. Viteri-Gualinga, 2002, p. 5)

De esta forma, las diversas experiencias (iniciativas comunitarias, pequeños bancos indígenas, turismo comunitario) constituirían dinámicas propias y auténticas dentro de la modernidad en la que se enmarcarían los pueblos indígenas. Asimismo, el autor advierte que el objetivo de estas nuevas actividades no es que los pueblos indígenas terminen siendo funcionales al ecologismo neoliberal o al *cliché* de la sustentabilidad (C. Viteri-Gualinga, 2002, p. 5). Viteri (2002) insiste en que las soluciones reales de las necesidades no estarían en la aplicación de la lógica del desarrollo, si no en la construcción y fortalecimiento del AK-BV, como alternativa al desarrollo, desde la familia hasta las nacionalidades considerando las dimensiones económica, social y cultural (2002, p. 5).

Carlos Viteri-Gualinga, un año más tarde en 2003 presentaría una investigación antropológica sobre el SK más detallada como parte de su tesis de licenciatura. En este trabajo, vuelve a colocar en el centro al concepto del SK y, a partir de este, se traduce al castellano como BV. En el Capítulo 2, el autor señala: “*Súmak káusai* es buen vivir o vida armónica (...) que los sarayakuruna conciben como el sentido ideal de la vida” (C. Viteri-Gualinga, 2003, p. 46). Dicho de otra manera, Viteri no presenta el BV para luego buscar una traducción como SK o AK, al contrario, presenta al SK como primer referente. Viteri, por primera vez utiliza la etimología de las dos palabras que conforman al SK, para traducirlo, al respecto señala: “es un concepto formado por dos palabras: *súmak*: lo bueno, lo bello, lo armónico, lo perfecto, lo ideal, y *káusai*: vida, existencia (C. Viteri-Gualinga, 2003, p. 46). Sobre la connotación de la frase, Viteri (2003), señala que:

Alude a una condición ideal de existencia sin carencias o crisis, a una situación de vida armónica, deseable e ideal (...) El *súmak káusai* como el ideal del buen vivir o vida armónica para los *runas* implica: territorialidad, conocimiento – factor clave de productividad y relación con el cosmos *sacha* (selva), abundancia de especies del mundo animal, suelos fértiles, aguas saludables y generosas, producción de la diversidad agrícola, relaciones de solidaridad y reciprocidad, compartición e intercambio de bienes de consumo, y relación de respeto con lugares y entidades de la esfera trascendente de la selva. (2003, p. 47)

En el mismo trabajo, Carlos Viteri-Gualinga (2003) señala que existen dos dimensiones en las que se manifiesta el SK: una material y otra simbólica. La dimensión material estaría relacionada con el territorio y con el cuidado de la tierra prodigiosa (*munai allpa*), donde existirían tres factores claves: a) el adecuado manejo agrícola de la *chakra*, del cual depende la alimentación y la economía familiar y comunitaria; b) el manejo del bosque, como fuente de recursos intergeneracionales; y c) el agua, como condición de vida, alimentación y como morada de comunidades míticas. “*Si hay munai allpa hay súmak káusai*” (C. Viteri-Gualinga, 2003, p. 49). Por su parte la dimensión simbólica, da sentido a la dimensión material. Viteri-Gualinga (2003), enfatiza que el espacio celeste, las piedras, las lagunas, las montañas, los humedales, los árboles, las plantas, se conciben como hábitats de lo sagrado, con cuyos espíritus creadores y protectores, el *runa* está destinado a interactuar y coexistir (C. Viteri-Gualinga, 2003, p. 52).

En el capítulo 3 de la tesis, Viteri-Gualinga (2003) presenta ocho valores asociados al SK: la armonía doméstica, la solidaridad, la reciprocidad, el dar, el ayudar, el recibir y el escuchar. Además, en este apartado el autor explica la relación entre los conceptos de SK y desarrollo. Viteri-Gualinga (2003, p. 94), señala que el pueblo de *Sarayaku*, en menor o mayor grado ha asimilado el término desarrollo, especialmente: a) dirigentes, quienes generalmente lo han asociado con la pobreza; y, b) aquellas personas que han migrado a las ciudades. Viteri-Gualinga (2003) es claro al señalar que desarrollo y pobreza son dos conceptos enmarcados en la lógica occidental y que a través de la categoría del subdesarrollo se ha concebido a las sociedades originarias como tradicionales, periféricas y primitivas. Este criterio coincide con la crítica al discurso del desarrollo desde el pensamiento decolonial.

Sin embargo, Viteri-Gualinga, es precavido al señalar que fortalecer la filosofía del SK, no significa “mantener dentro de una campana de cristal su filosofía de vida” ya que “es posible aplicar las prácticas y valores del SK inclusive en la economía monetaria” (C. Viteri-Gualinga, 2003, p. 97). El autor finaliza el capítulo, indicando que alcanzar SK depende entre otras cosas de cuatro aspectos: a) la organización y estructura social, b) los conocimientos y sistemas de producción, c) la diversidad biológica de los territorios, y d) la identidad cultural. Para Viteri-Gualinga, el reto es fortalecer la filosofía del SK “desde la familia y el espacio local hasta el contexto más amplio de las nacionalidades y sus estructuras de autogobierno” (C. Viteri-Gualinga, 2003, p. 98), lo que significaría “el surgimiento de los propios paradigmas alternativos al desarrollo” (C. Viteri-Gualinga, 2003, p. 98).

Siguiendo a Domínguez *et al* (2017), la sistematización del SK entre 2002-2003 realizada por Carlos Viteri-Gualinga, habría sido producto de un intenso proceso de aculturación debido a su relación con la industria de la cooperación internacional; como cualquier otro

intelectual, el conocimiento de Viteri estuvo situado. Viteri trabajó como consultor en UNICEF en el periodo 1997-2001, también como consultor para ILDIS-Friedrich Ebert Foundation, un organismo financiado por la Agencia Técnica de Cooperación Alemana entre 1997–2002; fue la primera persona indígena designada como oficial en Washington por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) entre 2002 y 2009. Además, Viteri fue director del Instituto Amazónico de Ecodesarrollo (ECORAE) en el periodo 2009-2013 y en 2013 se convirtió en asambleísta del Ecuador como parte del equipo de la Revolución Ciudadana (Domínguez et al., 2017, p. 136). La relación de Viteri con la cooperación internacional podría explicar, por qué hasta antes del artículo de 2002 y de la tesis de grado de 2003, las referencias a la expresión SK, como sistematización de la forma de vida ideal de los pueblos de la Amazonía, no habían sido traducidas como BV, si no como vida límpida o armónica.

En virtud de lo anterior, es posible entender que el BV amazónico-primigenio y el SK como forma de vida amazónica, se juntan o se equiparan a partir de la década de 2000 con el trabajo más amplio y elaborado de Carlos Viteri-Gualinga⁸². Este hecho representaría un momento en la historia en el cual SK y BV expresaban relativamente lo mismo: un sentido y forma de vida en armonía con los elementos materiales y espirituales del territorio, de la selva. Esta visión de la vida y del territorio es la que serviría como base para la construcción del BV constitucional en 2008. Es decir, hasta 2008, más-menos, el SK-BV (incluso AK según el trabajo de 2002) habrían representado un significativo con significado. Ana Cubillo Guevara y Antonio Hidalgo-Capitán, grandes referentes del estudio del SK y del BV, han logrado demostrar que el SK (BV según los autores mencionados) que se desarrolla en el Plan Amazanga no es un “nombre desnudo” ni una “tradición inventada” (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2019, p. 198), si no que constituye un concepto con sólidas bases epistemológicas que se presenta como un modelo de bienestar alternativo al desarrollo basado en la forma de vida de los pueblos *kichwas* amazónicos.

Por otra parte, de forma paralela a la tesis de Carlos Viteri-Gualinga, 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”, publicó, bajo la presidencia de Marlon Santi, el documento titulado: “*Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka*”⁸³, cuya traducción sería: “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro

⁸² Este criterio difiere del trabajo de Antonio Hidalgo-Capitán y Ana Cubillo-Guevara reconocidos investigadores del BV, quienes señalan que el BV amazónico-primigenio tiene su origen en el Plan Amazanga de 1992. Como se ha expuesto hasta este punto el Plan Amazanga presenta un SK amazónico, primigenio si se quiere, pero que no se traduce como BV en el documento. La asociación-traducción llegaría en 2002 y 2003.

⁸³ Si se toma en consideración la traducción que se hace del SK dentro del texto, como vida en plenitud. Un nombre más acertado sería: “El libro de la vida plena de Sarayaku para defender nuestro futuro”

futuro” (Altmann, 2013b, p. 291). Dentro del texto, aparece mencionado el término SK, el cual es traducido como “vida en plenitud” y no como BV⁸⁴ o AK.

El texto en mención fue presentado como parte del contexto social de protestas por la explotación petrolera en la Amazonía. En el documento se señala que la intensión del pueblo *kichwa* de Pastaza no es ser un campo petrolero y se explica que aceptar esa situación sería como aceptar la muerte y el “triunfo de la codicia y el egoísmo por encima de la solidaridad y la armonía; es decir todo lo contrario a [la] propuesta del Sumak Kawsay, la vida en plenitud” (Sarayaku, 2003). Asimismo, en el texto se retoman varias ideas centrales del Plan Amazanga de 1992, relacionadas con la armonía material y espiritual que dependen del manejo equilibrado de la selva, al respecto el texto menciona que:

Nuestras principales divinidades, Amazanga y Nunguli, nos recuerdan que de la selva solo debemos aprovechar lo necesario si queremos tener un futuro. (...) 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. (Sarayaku, 2003)

Dentro del texto se resalta que las actividades fundamentales de subsistencia son parte de una economía familiar enfocada al autoconsumo y al mantenimiento de las relaciones de reciprocidad con otros *ayllus*. Explican también que la relación con el territorio, con la selva, es sagrada; en ese sentido, resaltan que existe una gran diferencia con la cultura occidental moderna, en sus palabras: “sentimos y percibimos a nuestra selva como nuestra madre, como parte central de nuestra vida misma, de nuestra sociedad y nuestra cultura. La selva y las otras formas de vida que ahí existen son sujetos vivos, con espíritu” (Sarayaku, 2003).

En el texto, el pueblo de Sarayaku (2003) enfatiza que como pueblo autónomo está en la búsqueda constante de sus propias respuestas, pero reitera que están interesados en dialogar con todas las corrientes de pensamiento, al respecto mencionan: “estamos abiertos a aquello que nos fortalece y nos enseña” (Sarayaku, 2003). Sin embargo, son cuidadosos y miran con recelo “aquellas propuestas científicas occidentales que están asociadas a los fines del capitalismo y del mercado en desmedro de la naturaleza y de las personas”. Más bien de lo que se trata es, a partir de la reafirmación cultural, desarrollar sus “propias propuestas teóricas, técnicas y tecnológicas” (Sarayaku, 2003).

⁸⁴ A pesar de los términos no aparecen juntos, podría considerarse que para ese momento, hablar de SK significaría implícitamente hablar de BV, dada su solidez e integración en el trabajo de Carlos Viteri-Gualinga. Sin embargo, se ha considerado pertinente no considerar una conexión entre SK y BV en el documento de Sarayaku de 2003.

El documento finaliza con la reiteración del derecho que el pueblo *kichwa* de Pastaza tiene sobre el territorio, que incluye el manejo de los recursos existentes según su cosmovisión. Asimismo, hacen un llamado a la comprensión de su forma de vida, de su resistencia política, y al respeto sobre su territorio, enfatizando que:

El conjunto de la sociedad ecuatoriana no indígena, tanto en la Sierra como en la Costa y en los centros urbanos principales de la Amazonía (...) debe educarse y desarrollar una comprensión del significado espiritual, social, cultural, económico y político que nuestro territorio tiene para nuestra supervivencia y vitalidad. Esperamos que a través de esta propuesta podamos ilustrar, en lo fundamental, las razones de nuestra resistencia, y subrayamos la necesidad de abrir una diálogo permanente, en igualdad de condiciones y respeto, con el conjunto de la sociedad nacional en general (...) para que todos entiendan la profunda y especial relación espiritual que nuestro pueblo guarda con nuestro territorio. (Sarayaku, 2003)

Como se puede observar, existe una intencionalidad política evidente en el texto de *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka*, que interpela al accionar estatal, al accionar del mercado y a otras estructuras de la sociedad que han influenciado en el proceso extractivista, en desmedro de las condiciones sociales, económicas y culturales de los pueblos de la Amazonía. Siguiendo las versiones del SK propuestas en la sección 3.4, se podría señalar, este capítulo de la historia, como el momento en el que el SK amazónico se convierte en una construcción discursiva política. Tal como lo señala el sociólogo y estudioso del Movimiento Indígena del Ecuador, Philipp Altmann, es a partir de ese momento que el nuevo concepto del SK “comienza a establecerse en el discurso del movimiento indígena” (Altmann, 2013b, p. 292).

4.1.2 Etapa Líquida: BV constitucional, trifurcación y BV global

“Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*” (Asamblea Nacional, 2008). Este fue el preámbulo presentado en la Constitución del Ecuador de 2008, que establecería al BV-SK como el concepto central de la Constitución y de las políticas públicas en el Ecuador. El momento constitucional (antes, durante y pocos años después) fue el precario espacio-tiempo donde el BV y el SK volvieron aparecen como términos equivalentes (Tabla 6).

Tabla 6. Etapa líquida del BV y del SK 2008-2017

ETAPA LÍQUIDA						
BV Clásico		BV Ecosocialista-Estatista BV Posdesarrollista-Ecologista BV Indígena-Culturalista	BV Ecosocialista-Estatista BV Posdesarrollista-Ecologista BV Indígena-Culturalista BV transdesarrollista		BV Ecosocialista-Estatista BV Posdesarrollista-Ecologista BV Indígena-Culturalista BV global-transdesarrollista	
BV Constitucional						
2008-2009	2010-2011	2012	2015	2016	2017	
Constitución del Ecuador	Implementación de políticas públicas extractivistas	Incorporación del SK en el proyecto político de CONAIE Inicio de investigaciones sobre las trifurcaciones del BV	Artículo académico presentando al BV como manifestación del transdesarrollo	II Encuentro por el Sumak Kawsay - Territorios ancestrales y vidas en plenitud	Se presenta la iniciativa de los Objetivos del Buen Vivir como propuesta alternativa a los ODS	Aportes académico que ponen relevancia la colonialidad/modernidad
SK como construcción discursiva política	SK como forma de vida SK como construcción discursiva política SK-AK como elemento de la FA SK como experiencia neodesarrollista SK como insumo del BV SK como utopía post	SK como forma de vida SK como construcción discursiva política SK-AK como elemento de la FA		SK como forma de vida SK como construcción discursiva política		SK como forma de vida SK como construcción discursiva política SK como dispositivo decolonial

Elaboración propia

Sin embargo, la diferencia sobre la predilección por el término de BV se hizo evidente apenas publicada la nueva Constitución del Ecuador de 2008. Esto se puede evidenciar en las 22 veces que el BV es mencionado en la Constitución versus las cuatro del SK. Además, en la carta magna se establecen dos secciones sobre el BV: una sobre los Derechos del BV, con 23 artículos; y otra sobre el Régimen del BV con 76 artículos. Además, a diferencia de los trabajos de Carlos Viteri-Gualinga donde a partir del SK se llegaba al BV como traducción al castellano, en la etapa líquida, el BV se convirtió en el punto de partida desde el cual se llegaría a la traducción como SK en idioma *kichwa*. De esta forma, la etapa de liquidez del SK y del BV, también es la etapa de mayor problematización entre ambos conceptos.

Ahora bien, antes de que el BV sea incluido en la Constitución, este concepto ya había sido definido en el primer Plan de Desarrollo 2007-2010 del gobierno de la Revolución Ciudadana. En este documento el BV se presentó como sigue a continuación:

Entendemos por desarrollo la consecución del buen vivir de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El buen vivir presupone que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno -visto como un ser humano universal y particular a la vez- valora como objetivo de vida deseable. Nuestro concepto de desarrollo nos obliga a reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros a fin de posibilitar la

autorrealización y la construcción de un porvenir compartido (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2007, p. 54).

Un año más tarde, René Ramírez (2008), uno de los principales académicos del gobierno de Revolución Ciudadana, en su libro "Igualmente pobres, desigualmente ricos", propuso una definición más amplia del BV, misma que sería tomada como referencia en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Sobre el BV, Ramírez (2008), manifestó que:

Tal concepto es útil dado el significado que tiene para el mundo indígena el concepto de buen vivir o "sumak kawsay". En este marco, y en términos generales podemos señalar que **entendemos por buen vivir la consecución del desarrollo y el florecimiento de todos y todas**, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El buen vivir presupone que las libertades, oportunidades, **capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan** de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno -visto como un ser humano universal y particular a la vez; valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente y sin producir ningún tipo de dominación a un otro). Nuestro concepto de buen vivir nos obliga a reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros a fin de posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir compartido. (2008, p. 387)⁸⁵

De manera general, la amplia definición de René Ramírez intentó fusionar elementos tan diversos como: el enfoque de capacidades del desarrollo humano, la (des)igualdad social, las preocupaciones ambientales, los conocimientos y conceptualizaciones filosóficas proveniente de los pueblos originarios, e incluso el florecimiento humano⁸⁶ de corte aristotélico. Un par de años más tarde, el mismo Ramírez confirmaría, en otro de sus textos, que la definición propuesta del BV constitucional efectivamente estuvo permeada por los elementos aristotélicos de la vida buena. En su publicación, "La Felicidad como medida del Buen Vivir en Ecuador", Ramírez (2010a)⁸⁷ señaló que:

El concepto del buen vivir no solo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena, sino que se sustenta también en principios filosóficos aristotélicos que contrastan

⁸⁵ El énfasis en negrita fue colocado por el autor de la presente tesis.

⁸⁶ Florecimiento es otra de las formas usuales de traducir el término griego de eudaimonía (Clusa, 2015; Romero, 2015)

⁸⁷ René Ramírez, en 2016 llegó a admitir que el BV había tenido un relativo fracaso como proyecto de transformación social, y manifestó que: "hubo una prostitución en el significado del Buen Vivir (...) es un concepto que trasciende la perspectiva de desarrollo e inclusive de bienestar, bajo la lógica bienestarista de la economía (...) porque busca otro tipo de construcción de nuevos sentidos dentro de la sociedad, en donde reúne otros valores y principios. Y por ello ha sido insuficiente (...) Es necesario repensar el modo de redistribución y para eso se necesita otra forma de organización económica, otra forma de propiedad (El Telégrafo, 2016).

los modos de vivir (que son solamente un medio para conseguir algún fin) con el de llevar una vida buena la cual es un fin en sí mismo. (2010a, p. 3)

En este contexto, el BV constitucional, institucionalizado en la Carta Magna de 2008, detallado en el Plan de Desarrollo 2007-2010 y presentado en la obra de René Ramírez de 2008 (que sería la definición de BV en el PNBV 2009-2013), había sido definido de una forma confusa. Este hecho se pudo haber debido a la escasa comprensión que existió sobre el BV y del SK por parte de los miembros del Movimiento Alianza País que lideraban la incorporación del concepto en la Constitución. Tal como lo señala Carmel (2014, p. 96), el BV “no fue una propuesta consensuada al interior del partido sino que su apoyo mayoritario se generó durante los debates y discusiones del proceso constituyente”. Asimismo, la ambigüedad del concepto podría haberse debido a la falta de consenso entre los actores que participaron en la inclusión del BV en la constitución. Tal como lo señala Cubillo-Guevara (2016):

Casi todos estos movimientos sociales, en una actitud impostada, terminaron apoyando la nueva Constitución (...) En el fondo, ninguno de los actores (...) quedó satisfecho con el resultado, aunque todos pidieron el voto afirmativo en el referéndum (...) La gran impostura del consenso constitucional sobre el buen vivir radica precisamente en que no hubo tal consenso (Cubillo-Guevara, 2016, p. 133).

Por ejemplo, respecto del papel del Movimiento Indígena Ecuatoriano, Carmel (2014) enfatiza que si bien la CONAIE y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) realizaron destacadas aportaciones sobre el BV, en la práctica sus propuestas fueron ignoradas en la redacción definitiva del texto constitucional, al igual que otras propuestas ecologistas y feministas.

En resumen, la indeterminación del BV constitucional, abrió el camino para la usurpación del concepto por parte del Movimiento Político Alianza País, el cual lo incorporó en su discurso como un “concepto ómnibus” (Cubillo-Guevara, 2016), que una vez vaciado de su contenido indígena podría ser llenado de un nuevo contenido posneoliberal. En tal sentido, el BV constitucional, puede ser entendido como un significante vacío (Domínguez et al., 2017). Los significantes vacíos actúan como objetos de identificación política a través de una “exclusión constitutiva”, que totaliza “un sistema de diferencias” cuyo propósito es construir la idea de sociedad como un actor colectivo partiendo de la agregación contingente de elementos heterogéneos (Laclau, 2006, pp. 652–667). Dicho de otra manera, un significante vacío es la representación de una totalidad ausente (una vida buena, el bienestar, la felicidad), pero no constituye una fusión, sino una disolución de las identidades diferenciales y equivalentes de los diversos grupos de la sociedad que rechazan

lo negativo (la desigualdad, la pobreza, la explotación de recursos, la discriminación, etc). El BV-SK constitucional fue el significativo vacío que unificó y dio coherencia a las demandas de diversos movimientos sociales que confrontaban a la exclusión constitutiva representada por el neoliberalismo (Domínguez et al., 2017, p. 138). Sin embargo, este significativo vacío debilitó la solidez del SK amazónico que hasta 2003 había empezado a combinar la perspectiva de una forma de vida en armonía con la de un nuevo discurso político para el MIE. Justamente, el debilitamiento del SK debido a su asociación con el BV constitucional sería un elemento que la corriente indígena-culturalista retomaría en el periodo de trifurcación.

4.1.2.1 BV latinoamericano trifurcado

A medida que se desplegaron las políticas públicas del gobierno ecuatoriano, basadas en un BV constitucional confuso, se hizo más evidente la distancia entre la teoría revolucionaria y prácticas neoextractivistas. Esta contradicción puede ser entendida metafóricamente, como una “camisa de fuerza”; es decir, los derechos étnicos y ecológicos constituyeron una limitación para los gobiernos en su ambición de llevar a cabo políticas progresistas de bienestar financiadas por las industrias extractivas (Lalander, 2014). Así, el BV constitucional quedó atrapado-cooptado por el sistema neodesarrollista de Ecuador que puso énfasis en las áreas de minería, petróleo y agronegocios (Cuestas-Caza et al., 2020). El Proyecto Quimsacocha y la Iniciativa Yasuní ITT⁸⁸ han sido dos de los casos más conocidos que han servido como ejemplo de la tensión entre el gobierno y las demandas de los grupos ambientalistas y los pueblos indígenas.

Para ilustrar la práctica neodesarrollista gubernamental y la polarización que existió en términos de los derechos de la naturaleza, los derechos colectivos y el acceso a las fuentes de agua, se ha elegido el Proyecto Quimsacocha. Por otros estudios, se sabe que los megaproyectos mineros de este tipo destruyen la producción agrícola, causando diversos impactos ambientales desfavorables, modificando el paisaje original de las tierras y contaminando las fuentes de agua (López y Eslava, 2011, citados in Massa, Del Cisne, & Maldonado, 2018). Quimsacocha es un área de alta biodiversidad que cuenta con más de treinta lagunas en un sistema hídrico del cual emergen los tres ríos principales de los cuatro que posee la ciudad de Cuenca; Además, para el pueblo *Kañari*, es un lugar sagrado (Rea, 2017). El 9 de octubre de 2011, se realizó la primera consulta comunitaria ecuatoriana en las parroquias de Tarqui y Victoria del Portete, ubicadas en la provincia de Azuay, sobre la explotación minera en Quimsacocha. Vale la pena recordar que la consulta fue apoyada por el artículo 57 de la Constitución que reconoce los derechos colectivos, y en el literal 7 señala

⁸⁸ Para mayor detalle se puede revisar el trabajo de Lalander (2014).

que: las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas tienen derecho a "consultas gratuitas, previas e informadas, en un tiempo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentran en sus tierras y que pueden afectarlos ambiental o culturalmente" (Asamblea Nacional, 2008). Además, la consulta tenía un reglamento y con observadores internacionales. Los resultados de la consulta indicaron que el 94% de los votantes de un patrón de 1500 personas dijeron que no a la minería en Quimsacocha.

Sin embargo, el gobierno ecuatoriano no aceptó los resultados, argumentando que el Estado es el encargado de realizar la consulta (Rea, 2017). La posición del gobierno no solo contravino el Artículo 57 de la Constitución, sino que también fue en contra del Artículo 71 que establece que: "la naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y se lleva a cabo la vida, tiene derecho al pleno respeto de su existencia (...), cualquier persona, comunidad, pueblo o nacionalidad puede exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza (...) El Estado alentará a las personas físicas y jurídicas y colectivos a proteger la naturaleza y promoverá el respeto por todos los elementos que conforman un ecosistema" (Asamblea Nacional, 2008).

El 25 de octubre de 2011, el presidente Rafael Correa visitó Quimsacocha y defendió ante más de 1.000 personas que "la minería no tiene por qué ser mala ambientalmente hablando, hay mala minería, pero también hay buena minería (...) no podemos caer en la irresponsabilidad de ser mendigos sentados en una bolsa de oro, cuando hay tanto pobre en nuestro país" (AchirasNet, 2011, pp. 4m46s-5m06s). La frase de Correa fue el claro ejemplo de cómo, bajo el pretexto eterno de combatir la pobreza, el discurso del desarrollo se había camuflado dentro del BV constitucional. Varios meses después, el 5 de marzo de 2012, el gobierno de la Revolución Ciudadana firmó el primer contrato de minería de metales a gran escala en Ecuador con la empresa Ecuacorriente SA por 25 años (El Universo, 2012). Este hecho comenzaría una serie de concesiones mineras a gran escala, un segmento hasta ese momento desconocido para Ecuador. Tres días después habría una marcha masiva convocada por CONAIE y otros actores. La protesta no fue solo por el conflicto ambiental sino también porque las políticas mineras estaban en contra de la concepción filosófica de los pueblos indígenas con respecto a la *Pachamama*.

La polarización entre el neoextractivismo y la defensa étnica de la naturaleza ha dado lugar a posiciones extremas. Si bien la extracción de recursos naturales era inevitable para el gobierno, para los grupos de oposición, el respeto de los derechos colectivos estaba por encima de los intereses políticos. Por un lado, el gobierno intentó vincular la explotación minera "responsable" con la redistribución de la riqueza, la reducción de la pobreza,

mejores regalías y programas sociales (Sánchez-Vázquez et al., 2017); pero por otro lado, la Izquierda de la Revolución Ciudadana se mantuvo completamente funcional con los patrones del "imperialismo ecológico" (Foster & Clark, 2004). En este punto, es importante preguntarse quién gana con la minería a gran escala. En este sentido, Albuja y Dávalos (2013), señalan que la minería a gran escala no crea empleo sino que lo destruye, ni aumenta la inversión productiva interna; Por otro lado, el costo ambiental de los proyectos mineros es enorme. Los mismos autores enfatizan que en la minería lo que importa no es tanto el mineral como la posibilidad de vincularlo con la emisión de productos financieros complejos; es decir, no importa si el mineral se extrajo o no, lo que importa es que el mineral pueda participar en el juego especulativo global (Albuja & Dávalos, 2013).

El caso de Quimsacocha permite ejemplificar cómo el significante vacío que representó el BV constitucional, se convirtió gradualmente en un "significante flotante" (Laclau, 2005). Es decir, un significante utilizado, interpretado y definido de manera diferente por actores y rivales políticos, en sus esfuerzos por (re)construir las identidades, luchas y antagonismos que habían sido ignoradas en la impostura constitucional. Dicho de otra forma, el BV constitucional se convirtió en un significante que flotó entre diferentes proyectos políticos dominantes, cada uno con una versión de cómo debía estructurarse la sociedad (Cuestas-Caza et al., 2020). La flotabilidad del concepto tuvo una gran repercusión en el ámbito regional e internacional y fue justamente la triple disputa académica-política la que legitimó y posicionó al BV, como un BV latinoamericano (Cubillo-Guevara, 2016), convirtiéndose desde entonces en un elemento central en los debates de los Estudios Críticos del Desarrollo (ECD) y de los Discursos de Transición (DT).

En este contexto, el interés por el BV latinoamericano disparó las investigaciones relacionadas desde diferentes disciplinas. Las comunidades epistémicas, a partir de los desencantos entre teoría y práctica gubernamental, empezaron a clasificar las diferentes perspectivas sobre el popular BV latinoamericano. En la Tabla 7, se presentan las diferentes corrientes, según las cuales, los académicos han clasificado el estudio del BV latinoamericano a partir de 2009. Un elemento recurrente en las clasificaciones presentadas es el hecho de dividir las corrientes de pensamiento sobre el BV latinoamericano, en tres grandes categorías, según la proximidad con los objetivos de los actores que la defienden. Las corrientes que mejor han expresado la "trifurcación del BV latinoamericano" (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2019), han sido: ecosocialista-estadista (Lalander & Cuestas-Caza, 2017); postdesarrollista-ecologista (Hidalgo-Capitán, 2012; Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2017a); e, indígena-culturalista (Villalba-Eguiluz & Etxano, 2017). Las categorías seleccionadas expresan, en pocas palabras, los objetivos y acciones defendidas por cada comunidad epistémica.

Tabla 7. Corrientes del BV según varios autores desde 2012

AUTOR	CORRIENTES / APROXIMACIONES
Hidalgo-Capitán (2012)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Socialista-estatista 2. Ecologista-post-desarrollista 3. Indigenista-pachamamista
Le Quang y Vercoutere (2013)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ecomarxista 2. Ecologista 3. Culturalista
Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez (2014)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Socialista 2. Postdesarrollista 3. Indigenista
Lalander (2014)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Socialists 2. Post-developmentalism and radical ecologist movement 3. Indigenous peoples
Waldmuller (2014)	<ol style="list-style-type: none"> 1. As a political (state-led) socialism of the 21st century 2. As a "utopia to be constructed", in form of a post-modern collage 3. An 'indigenist' form of living and thinking that adds important spiritual, ontologically relational
Vanhulst (2015)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Socialista 2. Postestructuralista 3. Indigenista
Bretón (2016)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Próximas al régimen de la Revolución Ciudadana; 2. Críticas con las primeras, en confluencia político-ideológica con las segundas, pero procedentes de un elenco de pensadores explícitamente no indígenas. 3. Surgidas de intelectuales indígenas y filo-indianistas de corte esencialista-identitario y opuestas a las oficialistas
Gudynas (2016)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Uso original o sustantivo: una corriente de pensamiento occidental y saberes de los pueblos indígenas. 2. Uso restringido: recrea cuestionamientos al desarrollo capitalista inspirada en la tradición socialista, asociado a la versión gubernamental. 3. Uso genérico: fines publicitarios, permite cuestionar algunos aspectos del desarrollo, mientras se defienden ciertos planes y programas
Caria y Domínguez (2016)	<ol style="list-style-type: none"> 1. As dominant ideology 2. As mobilizing utopia 3. As false consciousness
Le Quang (2017)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ecomarxista y estatista 2. Ambientalista y posdesarrollista 3. Culturalista e indigenista
Domínguez y Caria (2017)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Universalista-oficial 2. Pluralista-utópica 3. Particularista-indígena
Acuña, Naranjo y Abad (2017)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Política 2. Ambientalista-ecologista 3. Indigenista
Hidalgo-Capitán, y Cubillo-Guevara (2017b)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Socialista-estatista 2. Ecologista-postdesarrollista 3. Indigenista-pachamista
Villalba y Etxano (2017)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Socialist-statist/Eco-Marxist 2. Ecologist/Post-developmental 3. Indigenous-Culturalist
Lalander y Cuestas-Caza (2017)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ecosocialista-Estatista 2. Postdesarrollista-Ecologista 3. Indígena-Culturalista
Martínez-Novo (2018)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Del gobierno 2. De los ecologistas 3. Del movimiento indígena
Chassagne (2018)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Socialist / political 2. Postdevelopmentalist / academic 3. Indigenous

Elaboración propia con base en los autores mencionado en la tabla

La primera corriente, **ecosocialista-estatista**⁸⁹, ha sido identificada como próxima al gobierno de la “Revolución Ciudadana” de Ecuador (2008-2017), el cual planteó una serie de reformas constitucionales enfocadas hacia la transformación postcapitalista de la matriz productiva. En un inicio, esta corriente mostró al BV como una alternativa al desarrollo, basada en la transformación de la matriz productiva y de los sistemas socioeconómicos desde una perspectiva postneoliberal y postcapitalista (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2019); tal empresa, estaba basada en la idea de una transformación social con equidad (socialismo) y en armonía con la naturaleza (ecologismo). La *new left* latinoamericana de la época tuvo que inventar nuevas fórmulas sobre cómo introducir un modelo radical de gobernanza de recursos, a veces equiparado con el ecosocialismo (Löwy, 2014), respetando los derechos de la naturaleza y de los pueblos indígenas, y desafiando las nociones tradicionales de desarrollo entendidas como crecimiento económico.

Esta versión del BV, en teoría, planteaba abrir una ventana de oportunidad para un tipo de “Ecosocialismo Intercultural Andino” (Cuestas-Caza et al., 2020), una noción que retrataría el proyecto de fusionar: la lucha de clases, las preocupaciones ambientales y los conocimientos y conceptualizaciones filosóficas proveniente de los pueblos originarios, específicamente el SK que había servido de inspiración. Este enfoque, incorporado en las nuevas constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) fue aplaudido en todo el mundo, por activistas y otros movimientos defensores de la justicia socioambiental, especialmente debido al reconocimiento de los derechos de la naturaleza y de los pueblos indígenas. Sin embargo, en pocos años, las políticas neoextractivistas del gobierno terminarían por absorber al BV latinoamericano dentro del discurso universal del desarrollo; y con la finalización del mandato del presidente Rafael Correa, se puede afirmar que el BV ecosocialista-estatista ha llegado a su ocaso (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2018).

En este contexto, es donde aparece y toma mayor relevancia, la segunda comunidad epistémica, **postdesarrollista-ecologista**. Esta corriente postdesarrollista ha concebido al BV como un paradigma crítico de la modernidad eurocéntrica, antropocéntrica, capitalista y economicista, y también como nuevo proyecto político intercultural (Van Hulst, 2015), incluso como parte de un proyecto transdesarrollista (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2015b). El discurso de esta corriente se ha caracterizado por el biocentrismo que promueve la preservación y reencuentro con la naturaleza (Acosta, 2015b), capaz de incluir al ser humano y a los pueblos indígenas como pieza central de la conservación de la biodiversidad (Le Quang & Vercoutère, 2013). Además, bajo esta perspectiva se ha propuesto la

⁸⁹ El ecosocialismo es tanto una orientación política y una categoría dentro de la sociología ambiental, en la cual se han fusionado las ideas del marxismo con el ecologismo. Es una aproximación más antropocéntrica y pragmática que ecocéntrica. Las banderas centrales son la justicia social y la lucha contra el capitalismo, también considerando a estas variables como centrales para lograr un mundo más ecológico y sostenible (Lalander & Cuestas-Caza, 2017).

participación de los ciudadanos tanto en la definición como en la implementación del BV (Cubillo-Guevara et al., 2014). Para los postdesarrollistas, la utopía que representa el BV (Acosta, 2015b) está en construcción permanente (De la Cuadra, 2015). La corriente postdesarrollista ha negado al desarrollo como metarrelato universalizante y lo que ha buscado han sido múltiples estrategias de futuro emanadas de la propia visión de cada pueblo. Una de esas estrategias sería el BV (Cubillo-Guevara et al., 2016). De ahí, que esta corriente también haya planteado que el BV es un concepto plural y que se debería considerar la existencia de buenos vivires (Acosta, 2015b; Loera, 2015).

La principal crítica, en torno a la corriente postdesarrollista-ecologista ha sido el hecho de la prevalencia del BV por encima del SK que lo inspiró. Este hecho podría considerarse como un intento por des-indigenizar el BV, y convertirlo en un concepto más versátil para su difusión internacional. La absorción del SK dentro del BV postdesarrollista-ecologista, diluiría la radicalidad política (Grosfoguel, 2016) y el origen crítico del SK. De esta forma, en la dinámica de la geopolítica del conocimiento los saberes útiles se seguirían produciendo en el centro (*think-tanks*) y la periferia jugaría un papel de receptor pasivo donde sus saberes han sido subalternizados y subordinados (Jo, 2013; Cuestas-Caza, 2017).

Finalmente, la tercera comunidad epistémica, conocida como **indígena-culturalista**, hace referencia, en primer lugar, al origen étnico de sus académicos, aunque no es excluyente, puesto que existen autores mestizos incluidos en esta categoría. En segundo lugar, esta comunidad epistémica se ha caracterizado por haber entendido al BV desde una matriz cultural andina-amazónica, como una filosofía de vida basada en los saberes y prácticas de los pueblos originarios de los Andes y de la Amazonía. Los intelectuales que se agrupan en torno a esta comunidad epistémica han preferido el uso de la expresión en idioma *kichwa* SK, en lugar de BV, debido a que han considerado que el BV, expresado en la experiencia neoextractivista de los gobiernos de izquierda, no ha representado el ideal del proyecto social indígena del SK. La corriente indígena-culturalista está de acuerdo en que el concepto de desarrollo no existe en el pensamiento andino-amazónico (C. Viteri-Gualinga, 2002); por tanto, el SK no podría constituir una variante indígena del desarrollo, sino una alternativa desde los pueblos originarios, que merece ser estudiada por fuera del pensamiento occidental.

Asimismo, los autores relacionados con esta corriente de pensamiento han puesto énfasis en la cuestión de la traducción entre BV y SK, a la que consideran imprecisa e incluso intencional. Desde su perspectiva, critican la apropiación del término *kichwa* por parte del gobierno del Ecuador, quien habría interpretado superficialmente los saberes ancestrales en su carrera por implementar el BV como proyecto político (Simbaña, 2012). Desde esta

corriente de pensamiento *Sumak*, se traduce como: bello, excelente, armonía, plenitud; y *Kawsay* como: vida, convivir; lo que no guardaría relación con la traducción hecha como BV.

Aunque la cuestión de la traducción ha sido puesta sobre la mesa, el término de BV, más que el de SK, ha sido el que se ha extendido entre los movimientos de otros pueblos del *Abya Yala*, que lo han adoptado como bandera política. En este sentido, el enfoque de la comunidad indígena-culturalista, también estaría en la reconstrucción del Estado desde: la interculturalidad, es decir, desde la construcción de relaciones interétnicas armoniosas en sociedades caracterizadas por la diversidad, al tiempo que se reconoce la existencia histórica y actual del racismo y la discriminación (Walsh, 2008); y desde la plurinacionalidad, es decir, desde la superación de la condición de racismo, exclusión y violencia que ha caracterizado al estado-nación moderno, desde el reconocimiento y la extensión de los derechos de las minorías étnicas (autodeterminación, derechos colectivos, territorio, autogobierno), y desde la redefinición del contrato social, a través de la unidad en la diversidad (Chuji, 2008). Esta corriente epistémica, ha ampliado las bases fenomenológicas del SK amazónico para considerarlo también como una propuesta epistémica basada en las instituciones y las formas de vida andinas (Rodríguez-Salazar, 2016). En virtud de lo anterior, se podría interpretar que la corriente indígena-culturalista ha sido la promotora de una resignificación del SK amazónico, como un ***SK andino-amazónico***.

Una de las críticas a esta comunidad epistémica ha sido realizada respecto de que el surgimiento de este tipo de discursos unificadores, relacionados con la (re)afirmación sociopolítica de los pueblos originarios, podría camuflar las reales tensiones existentes entre la dirigencia indígena y sus bases (Le Quang & Vercoûtère, 2013). Asimismo, otro frente de críticas ha tildado de *pachamamistas* los supuestos que defienden los intelectuales de la corriente indígena-culturalista, a quienes acusan de manejar un discurso indígena *new age* (Stefanoni, 2011), que ha resultado en una suerte de mistificación del SK (Viola, 2014) y que haría referencia a una visión idealizada y ahistórica de las comunidades andinas (Ruiz Arrieta, 2010 citado en Viola, 2014).

4.1.2.2 BV transdesarrollista-global

A partir de la intensificación de las políticas neoextractivistas del gobierno de la Revolución Ciudadana en el contexto de la crisis mundial de 2015, la decepción por el BV ecosocialista-estatista y el escepticismo por el SK indígena-culturalista (BV indígena-culturalista en la mayoría de las interpretaciones académicas), se hizo cada vez más evidente en la región sudamericana. Es así, que de la mano de la academia postdesarrollista-ecologista, el concepto del BV empezó una acelerada internacionalización. A 2020, la versión más

elaborada sobre BV, es aquella propuesta liderada por los profesores Ana Cubillo-Guevara y Antonio Hidalgo-Capitán, quienes plantean un BV transdesarrollista-global (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2019; Hidalgo-Capitán et al., 2019). Para Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara (2016), el transdesarrollo constituye un nuevo paradigma de bienestar que va más allá de la crítica postdesarrollista. En sus palabras, el transdesarrollo:

Persigue la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de la gente por medio de un proceso de participación en el que se decidan, bajo los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental, cuáles son dichas necesidades y qué medios deben emplearse para satisfacerlas. Este proceso de participación implica que cada comunidad pueda concretar el significado de su propio bienestar, el cual no tiene porqué ser idéntico al de otra comunidad, aunque sí respetar dichos principios. (2016, p. 67)

En definitiva, de lo que se trata a través del transdesarrollo es de construir un metarrelato alternativo al desarrollo por medio de un consenso intersubjetivo (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2016, p. 65). En este contexto, el BV transdesarrollista-global sería capaz de reemplazar, eventualmente, al desarrollo sostenible, como metarrelato de la agenda pública mundial. A través de una deconstrucción de los ODS 2030, los autores señalados proponen tres objetivos generales del BV transdesarrollista-global: a) sostenibilidad biocéntrica, relacionada con la armonía con todos los seres de la naturaleza; b) equidad social, relacionado con la armonía con todos los seres humanos; y c) satisfacción personal, relacionado con la armonía con uno mismo (Hidalgo-Capitán et al., 2019). Otra de las propuestas originales de esta forma de entender al BV transdesarrollista-global, es que en teoría, representa una síntesis de la trifurcación del BV latinoamericano.

4.1.3 Etapa sólida (II): BV transdesarrollista-global y SK andino-amazónico

Una aspiración reciente y común entre las comunidades epistémicas postdesarrollista-ecologista e indígena-culturalista, ha sido recuperar la solidez de los conceptos que defienden, el BV y el SK respectivamente. Esto, a raíz de la desilusión que representó el BV constitucional y su posterior versión ecosocialista-estatista.

Por una parte, la academia transdesarrollista-global (una versión sofisticada de la corriente postdesarrollista) ha optado por sintetizar las tres corrientes más conocidas del BV latinoamericano. Esta versión sintética prescindiría de los componentes más polémicos del trifurcado BV latinoamericano, al mismo tiempo que fusionaría los elementos más relevantes de cada una de las tres versiones anteriores (Figura 11). Así, esta adaptación de un BV sintético, respecto de la corriente indígena-culturalista, relega la espiritualidad, pero

integra la identidad; respecto de la corriente ecosocialista-estatista; relega el estatismo, pero integra la equidad; y respecto de la corriente postdesarrollista-ecologista, relega el localismo, pero integra, la sostenibilidad (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2019)

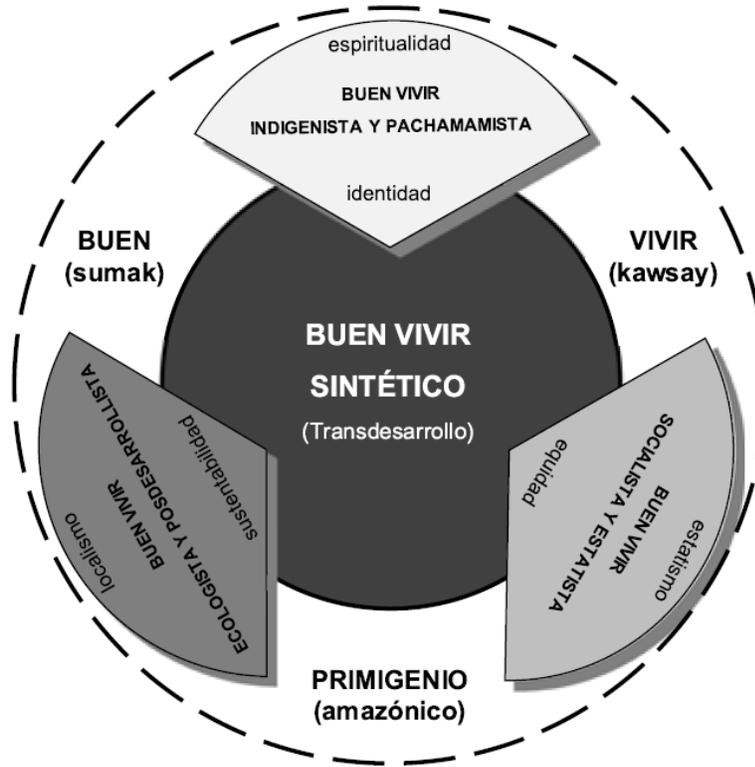


Figura 11. BV Sintético transdesarrollista-global
Tomado de Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán (2019, p. 202)

Tanto BV como SK han reaparecido con una nueva solidez epistemológica. Sin embargo, a diferencia de la confluencia en los trabajos de Carlos Viteri-Gualinga de 2002 y 2003, en la actualidad aparecen distanciados (Tabla 8). La principal diferencia estaría centrada en los discursos políticos que están detrás de cada uno. Por un lado, el BV transdesarrollista-global, abiertamente, ha sido definido como la alternativa al metarrelato del desarrollo sostenible y su ámbito de acción se ha manifestado como global (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2019). La intencionalidad implícita radicaría en la adaptación y fuerza de atracción con otros Discursos de Transición (DT) del Norte Global, como el Decrecimiento o el Postextractivismo.

Tabla 8. Etapa sólida (II) del BV y del SK desde 2019

ETAPA SÓLIDA (II)	
BV Ecosocialista-Estatista BV Posdesarrollista-Ecologista BV Indígena-Culturalista BV global-transdesarrollista	BV global-transdesarrollista
2019-2020	
Se presenta el libro: Los Objetivos del Buen Vivir a escala global	CONAIE entrega al gobierno ecuatoriano la Propuesta alternativa al modelo económico y social
Investigaciones interesadas en las versiones trifurcadas sobre BV	
	SK como forma de vida
	SK como construcción discursiva política
	Sk como dispositivo decolonial
	SK-AK como elemento de la FA

Elaboración propia

Por otro lado, la comunidad indígena-culturalista (en la que se enmarca la presente investigación), ha optado por retomar las bases culturales e históricas que dieron solidez al concepto del SK en el contexto de la sistematización de las formas de vida amazónicas en la década de 1990. En primer lugar, la solidez del SK estaría sustentado en un locus de enunciación andino-amazónico. A diferencia del SK amazónico de 1992, en la actualidad el SK ha sido enriquecido con aportes provenientes de los pueblos kichwas de la Sierra ecuatoriana (incluida esta investigación). Ambas versiones (SK amazónico y el SK andino-amazónico) ejemplifican una forma de vida en armonía con los elementos materiales y espirituales del cosmos, de la *Pacha*. No se trata de una forma de vida esencialista, como la que se criticó en la etapa de liquidez, si no que ahora las prácticas sociales y los saberes que están detrás permiten evidenciar una forma propia de estar y ser el mundo. Tres de los trabajos referentes, explicados anteriormente son:

- El trabajo etnográfico de Yuri Guandinango en 2013, llevado a cabo en las comunidades *kichwa-otavalo* en Cotacachi-Imbabura

- El trabajo etnográfico de Guillermo Churuchumbi de 2014, llevado a cabo en el territorio kichwa-Kayambi
- La tesis doctoral de Benjamin Inuca en 2017 que rastrea en documentos históricos la aparición e interpretaciones de *alli kawsay* y *sumak kawsay* desde 1940, tanto en la región Sierra como en la región amazónica.

Asimismo, el SK ahora andino-amazónico representa la punta de lanza del discurso político dinámico que ha agrupado, en cada época, las diferentes demandas de los pueblos indígenas. Justamente el potencial crítico y emancipador del SK (Inuca, 2018), como discurso político, es otro elemento que permite actualmente, devolver la solidez al concepto. El SK andino-amazónico como un discurso político se ha basado en las aspiraciones y sentidos propios de los pueblos indígenas que han luchado por cambiar las estructuras desiguales de poder social y estatal.

En los últimos años, los entendimientos sobre el SK (como forma de vida y discurso político) parecen haber encontrado cierto consenso entre las diferentes organizaciones del MIE, lo cual sería un elemento para tomar en cuenta para la superación de los conflictos internos y el fortalecimiento del movimiento. Por ejemplo, en noviembre de 2016, se llevó a cabo el *“El Encuentro por el Sumak Kawsay -Territorios ancestrales y vidas en plenitud”* en la ciudad de Puyo, Provincia de Pastaza. En el encuentro la Coordinadora del Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai (IQBSS), Rosa Vacacela de la Nacionalidad *Kichwa-Saraguro* mencionó que el SK: “es una respuesta concreta y vivida y una alternativa al extractivismo, que nace (...) de los pueblos ancestrales amazónicos, pero que sobre todo propone el respeto la Madre Tierra, a los espíritus que la componen y a los pueblos que viven en los territorios, luchando por construir las Vidas en Plenitud” (CONAIE, 2017). Según CONAIE (2017), esta respuesta se contrapone a la propuesta gubernamental del BV ecosocialista-estatista en la que los mega proyectos extractivistas han sido manejados de forma represiva y sin tomar en cuenta la visión de los pueblos ancestrales. La socialización de acuerdos y propuestas derivadas del encuentro se realizó durante el año 2017 a través de talleres participativos de socialización.

Además, en años más recientes, el discurso de la CONAIE ha encontrado sintonía con el discurso feminista. Por ejemplo, como parte de la conmemoración del día internacional de la mujer, en el Boletín del 8 de marzo de 2016, se dijo que:

El reto para hacer transformaciones profundas del sistema capitalista – patriarcal inhumano, no radica en el simple de que las mujeres sean tomadas en cuenta dentro de espacios burocráticos o cargos públicos de los Estados, sino debemos fomentar esfuerzos conjuntos entre hombres y mujeres, jóvenes, adultos, mayores ancianos, **por**

construir un verdadero sistema anti patriarcal, anticapitalista, basados en los principios de vida: la reciprocidad, complementariedad, dualidad, integralidad, relacionalidad, circularidad, bases fundantes del **Sumak Kawsay – VIDA EN PLENITUD**, que por estos legados lucharon nuestros taitas y mamas para pragmatizar dentro de un Estado Plurinacional y una Sociedad Intercultural. (CONAIE, 2016)⁹⁰

Por su parte, ECUARUNARI, en mayo de 2016 llevó a cabo el V Congreso de la Confederación de los Pueblos de la Nacionalidad del Ecuador, y como resultado del congreso emitió 21 resoluciones, dos de las cuales mencionan al SK. La primera ratifica la unidad⁹¹ en la diversidad de los pueblos de la Nacionalidad *Kichwa*, los cuales están guiados por el legado y la sabiduría de los abuelos/as y líderes, en búsqueda de una real justicia social, económica, política y ambiental: y la construcción de un verdadero Estado Plurinacional inspirados en el *AlliSumakKawsay*. La segunda mención, se relaciona con impulsar la realización de la Cumbre Agraria para delinear las políticas alternativas de producción y productividad al modelo económico capital/extractivista, basándonos en la recuperación de la soberanía alimentaria, de los territorios, de los recursos naturales, las semillas, articulando la tecnología ancestral y saberes milenarios con la moderna, siempre que estén orientadas a la construcción del *sumak kawsay* (ECUARUNARI, 2017a).

Asimismo, en febrero de 2017, como parte del “Encuentro por el agua y la Pachamama”, se realizó una declaración que consideraba “que el Sumak Kawsay es la vida en armonía entre los seres humanos y la Pachamama de la cual es parte, (y) que el Sumak Kawsay nace de los pueblos andinos como una propuesta universal” (ECUARUNARI, 2017b). Además, la declaración ratificaba “la resistencia y movilización permanente de los pueblos y nacionalidades del *Abya Yala* como legítima y sagrada y como el único camino de construcción del *Sumak Kawsay*”, así como, el apoyo incondicional a los pueblos afectados por el extractivismo que luchan por abandonar la “civilización extractivista”, y transitar hacia la civilización del SK (ECUARUNARI, 2017b). Así, la construcción discursiva del SK desde el MIE, liderada principalmente por la CONAIE, ha encontrado en la experiencia de 10 años de políticas públicas neoextractivistas, un potente catalizador. En tal sentido, coincidiendo con Inuca (Inuca, 2017a, 2017b), es posible señalar que ha llegado el tiempo del *Sumak Kawsay Yachay Tinkuy*. En este contexto, el SK andino-amazónico se ha posicionado en el discurso del MIE, como un proyecto económico, político y cultural (Altmann, 2016; Lalander & Kröger, 2016) que se puede y debe alcanzar, por lo cual se lo puede considerar como una construcción sociopolítica vigente y en constante discusión.

⁹⁰ El énfasis en negrita es del autor del presente trabajo.

⁹¹ Según el filósofo peruano Javier Lajo (2017), el término correcto es unión, puesto que unidad y diversidad son antónimos. Según el principio de paridad andino, los opuestos complementarios no forman una unidad, sino una unión.

Vale recordar que el SK como construcción discursiva política habría estado presente: en el Plan Amazanga de 1992; en el Libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro; en la Constitución de 2008; en el Proyecto Político de la CONAIE de 2012; y más recientemente en la “Propuesta alternativa al modelo económico y social” presentada por el Parlamento de los pueblos, organizaciones y colectivos sociales del Ecuador en el marco de las protestas sociales de octubre de (2019). En este último documento se presentaron una serie de principios y criterios enfocados a reformar la política económica y el modelo plurinacional que “permitan alcanzar el SK” (2019, p. 7). La propuesta económica, social y política presentada por el Parlamento de los pueblos, organizaciones y colectivos sociales del Ecuador en tenía como base una visión plurinacional del sistema económico criticado, entre otras cosas por: las medidas impuestas por el Fondo Monetario Internacional (FMI), la ampliación del extractivismo petrolero y minero, la violencia y depredación de comunidades y de la naturaleza, el autoritarismo del gobierno, el papel de los grupos económicos de poder en el mantenimiento de las desigualdades y la manipulación y violencia ejercida sobre la protesta social (Parlamento de los pueblos, organizaciones y colectivos sociales del Ecuador, 2019, p. 4). El llamado estaba enfocado a entender que la política económica no podía estar separada de la discusión del modelo capitalista del que formaba parte. En ese sentido, realizaron la siguiente aclaración:

Por modelo económico plurinacional y orientado al Sumak Kawsay, nosotros entendemos todas las condiciones sociales, institucionales y productivas que permitan generar bienestar para todos y todas en condiciones de justicia social, equidad, redistribución y respeto a los derechos de la naturaleza, derechos colectivos y derechos humanos (Parlamento de los pueblos, organizaciones y colectivos sociales del Ecuador, 2019, pp. 3–4).

En el documento se recalcó que es necesario comprender al sistema económico como un sistema complejo dentro del cual los principios de la cosmovisión indígena, como la relacionalidad, la reciprocidad y la complementariedad son fundamentales para “una transición desde una visión capitalista y orientada exclusivamente en el crecimiento económico, hacia una nueva forma de relación entre la sociedad, la naturaleza y la producción (...) sobre todo [hacia] una economía comunitaria” (Parlamento de los pueblos, organizaciones y colectivos sociales del Ecuador, 2019, p. 7). En resumen, se puede afirmar que las demandas por la territorialidad, la autonomía, la autodeterminación, la plurinacionalidad y la interculturalidad han estado presentes en el discurso del movimiento indígena del Ecuador desde 1992 hasta la actualidad. Justamente, esta construcción histórica-discursiva es uno de los pilares de la solidez del resignificado SK andino-amazónico.

4.2 ESTUDIO DEL IDIOMA Y LA CULTURA KICHWA COMO PRÁCTICA DECOLONIAL DESDE LA PERSPECTIVA MESTIZA

En Ecuador, durante décadas, el idioma *kichwa* (*Runashimi*) ha sido marginado, subordinado y usado a conveniencia. Es en la Constitución de 2008, cuando se reconoce al *Runashimi* como un idioma oficial de relación intercultural, luego de años de disputa liderados por el movimiento indígena. *Per se*, el reconocimiento legal de las lenguas ancestrales no es suficiente, debe estar acompañado de una reflexión más profunda sobre el papel decolonial que implica revitalizar y practicar un idioma ancestral. Desde lo local, el *Runashimi* no solo representa un mecanismo de resistencia a la hegemonía y al epistemicidio eurocéntrico, sino que es la base fundamental del fortalecimiento de la identidad y territorialidad de los diferentes pueblos y nacionalidades, no solo indígenas, sino también del pueblo blanco-mestizo.

En esta sección se problematiza cómo la colonialidad se expresa de forma particular como colonialidad lingüística en el caso específico del idioma *kichwa*, y cómo una experiencia local en Quito-Ecuador es parte de la resistencia. Las ideas aquí presentadas se sostienen en entrevistas a profundidad realizadas a dos profesores reconocidos que enseñan *kichwa* en sus respectivas universidades y en la experiencia del EFICK realizado entre octubre de 2017 y mayo de 2018 en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

4.2.1 La resistencia del idioma kichwa

El pueblo *kichwa* del Ecuador, al igual que otros pueblos originarios del *Abya Yala*, ha sido un pueblo rebelde que ha resistido por más de 500 años al sistema moderno/colonial. La permanencia de sus prácticas y saberes, así como de su lengua da fe de aquello. Para el profesor *Kichwa-Otavalo* Ariruma Kowi:

La cultura y la lengua *kichwa* han cumplido un rol insurgente en las distintas etapas de la historia, y han logrado posicionarse en la conciencia de la población indígena, afectada por el sistema colonial y republicano. A pesar de los saldos negativos de la historia, el *kichwa* se mantiene vigente, y muchos de sus referentes identitarios siguen siendo transmitidos de generación en generación, lo que ha permitido su continuidad (Kowii, 2013, pp. 25–26)

El idioma *kichwa* es una lengua afectiva, dulce, cariñosa que expresa comunión con los elementos de la naturaleza, de ahí que muchas palabras se hayan construido a partir de onomatopeyas. El *kichwa* constituye una *minka* de sonidos que a su vez se refleja en el sistema de organización social de la comunidad, el *ayllu* (A. Kowii, 2018). La relación mítica

y sagrada del idioma *Kichwa* (inicialmente conocido como *Runashimi*) se evidencia en el relato de su origen:

Un día, un trueno inicialmente y luego un poderoso rayo, hicieron estremecer la tierra y provocaron grietas y desniveles que obligaron al río movilizarse con mayor agilidad: así, en algunos lugares formaron vertientes que, al compás del viento emitían diversos silbidos; (...) Al atardecer, la pareja bebió el agua de la cascada y cayeron invadidos por un profundo sueño, fue un sueño de miles de colores, soñaron que el canto de la cascada, de las aves, el rumor de los animales, los insectos, el viento, etc., se deslizaban y enraizaban en sus venas, sus entrañas; soñaron que junto a ellos cantaban y exclamaban gritos de júbilo y alegría, soñaron que sus cantos asignaban nombres a cada objeto, a cada elemento de la tierra, que sus palabras iluminadas por la vitalidad del sol y de la luna se agolpaban en caudales junto al río, como señal de que su lengua, su palabra, vivirá el tiempo que vivan, el sol, la luna, el agua y la tierra (Ministerio de Educación, 2009, p. 5).

Para Kowii (2017) este relato hace referencia a tres elementos: a) la razón de ser de la lengua; b) el momento histórico en que se produce su nacimiento; y c) el rol que debe cumplir en la sociedad. Además, es posible identificar al menos tres de los principios fundamentales de la filosofía andina: a) la dualidad, expresada en la pareja; b) la relacionalidad, que vincula todos los elementos de la naturaleza y c) la ciclicidad, expresada en el sol, la luna, el agua y la tierra. Para el profesor de la Universidad Andina Simón Bolívar, Ariruma Kowii estudiar y conocer el idioma *kichwa* es una cuestión de herencia histórica y de identidad. Al respecto señala:

Yo creo que el tener la seguridad de identidad, permite ser más creativos, permite superar la subalternidad, porque el momento en que pensamos que somos menos, entonces tenemos que fijarnos en los otros (...) el problema es que nunca nos hemos fijado en lo que tenemos (...) yo creo que esa inseguridad de identidad motiva para que veamos a los otros como superiores. Entonces la lengua pues debería darnos como mucho orgullo, mucha seguridad de los que nosotros somos (...) somos pueblos que desarrollaron un conocimiento de su entorno y que en ese entorno hay una energía que nos ayuda a estar estables o desarmonizados (A. Kowii, 2018)

En el mismo orden de ideas, el profesor de la Universidad Central del Ecuador, Amaru Chimba, señala que: “el idioma para el pueblo *kichwa* es como la base de la cultura, (...) una nacionalidad tiene aparte de territorio de tradiciones y vestuario (...) el idioma (...), decir soy *kichwa* y no hablar *kichwa* sería extraño, es como decir, yo soy norteamericano y no se hablar inglés” (A. Chimba, comunicación personal, 17 de julio, 2018). Para Chimba, no solo es importante aprender *kichwa* sino que recalca que en realidad es una obligación. Al respecto enfatiza:

Vivimos en un país que está catalogado como plurinacional, intercultural, multilingüe, y en la constitución tenemos el idioma kichwa y el shuar como idiomas oficiales de relación cultural, entonces, dejar a un lado y no aprenderlo me parece que es un error muy grande (...) porque vivimos en un país kichwa-hablante (...) entonces si todos habláramos kichwa sería mucho más fácil, mucho más factible entrar hasta una comunidad, un territorio y poder comunicarnos de igual manera, para que no haya esa desigualdad, esa brecha lingüística entre el uno y el otro (A. Chimba, 2018).

Son varias los organismos públicos y privados que se han enfocado en la defensa y promoción del estudio del *kichwa* en la ciudad de Quito, a saber: la Universidad Central del Ecuador a través de su Instituto Académico de Idiomas, la Universidad Andina Simón Bolívar a través del Área de Letras y Estudios Culturales, La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y el Instituto de Altos Estudios Nacionales a través de cursos abiertos de Lengua y Cultura *Kichwa*, y los cursos abiertos al público por parte de la Pluriversidad Amawtay Wasi, entre otros.

4.2.2 Estudio Formal del Idioma y la cultura Kichwa (EFICK) como práctica decolonial

En el caso del investigador, intentar comprender qué significa lo *kichwa-andino* ha implicado un tránsito, una inmersión en la forma de ver y estar en el mundo de aquello que considerado como diferente. Necesariamente se ha requerido del estudio la matriz cultural andina, no solo desde la antropología sino también desde la lingüística, porque como bien lo señala el profesor Kowii, la lengua es el corazón de los pueblos, en ella reposa la memoria y filosofía de los pueblos, constituye su espíritu (A. Kowii, 2018). En tal sentido, además del trabajo de convivencia con las comunidades se ha recurrido al **Estudio Formal del Idioma y la Cultura Kichwa (EFICK)**, la cual ha constituido una técnica propia, surgida en el transcurso de la tesis doctoral, como ya se explicó en la sección 3.7.

La experiencia de seis meses del estudio del *kichwa* en la UASB permitió aplicar un cuestionario piloto, para explorar los intereses e impactos que tuvo el estudiar *kichwa* en las personas autodefinidas como mestizas, que decidieron ingresar⁹².

⁹² La duración de cada nivel fue de aproximadamente tres meses con una carga equivalente a 60 horas académicas y con un costo de \$USD 290 por nivel. Se logró la respuesta de 18 estudiantes, a través de la plataforma SurveyMonkey. Participaron 9 mujeres y 9 hombres. Siete de los encuestados pertenecían al nivel básico llevado a cabo entre noviembre 2015 y enero 2016, y 11 estudiantes pertenecían al nivel básico e intermedio llevado a cabo entre octubre 2016 y mayo 2017.



Figura 12. Clase de Kichwa en la UASB
Elaboración propia (7 de noviembre de 2017)

De manera general, el promedio de edad de los estudiantes fue de 37 años. La estudiante más joven registró 19 años y el estudiante de mayor edad 52 años. Siete encuestados eran docentes, seis empleados privados, dos servidores públicos, una estudiante universitaria, un voluntario y una persona que trabajaba de manera independiente.

Al preguntarles sobre otros idiomas estudiados (Figura 13) antes del *Kichwa*, la gran mayoría (17/18) respondieron que habían estudiado el idioma inglés y en menor proporción otros idiomas, como el francés, el portugués o el alemán. Lo que coincide con la hegemonía del idioma inglés como referente al momento de estudiar otro idioma.

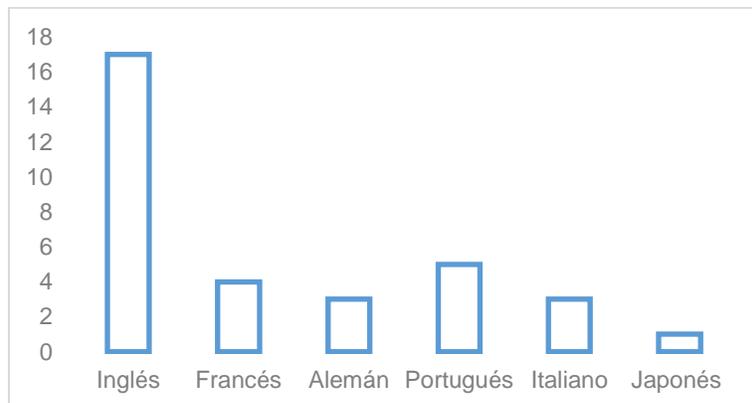


Figura 13. Idiomas estudiados antes del Kichwa
Elaboración propia

En lo que respecta a las razones para estudiar *kichwa* (Figura 14), los encuestados podían elegir más de una opción. La respuesta mayoritaria (12/34) estuvo relacionada con la responsabilidad social que involucra aprender el idioma de los ancestros, puesto que Ecuador es un país que cuenta con varios idiomas ancestrales, como el *kichwa*.

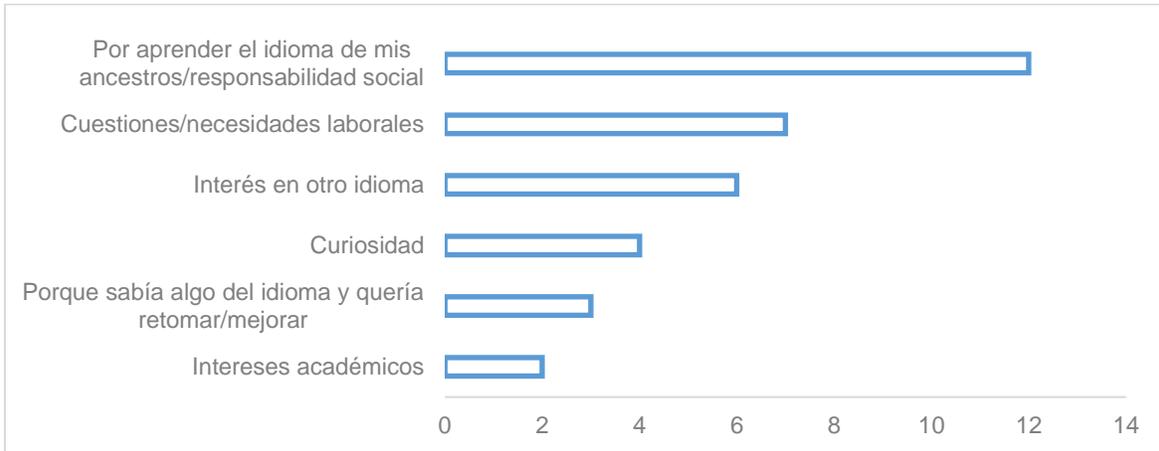


Figura 14. Razones para estudiar el idioma kichwa
Elaboración propia

La segunda opción considerada (7/34) estuvo relacionada con algún tipo de requerimiento laboral (6/18). Algunos de los encuestados eran trabajadores de la UASB o docentes involucrados en programas de Educación Intercultural Bilingüe. En tercer lugar, las respuestas se enfocaron en el interés por aprender otro idioma (6/34), tomando en cuenta que todos los encuestados ya habían manifestado anteriormente que conocían otro idioma.

Dentro del cuestionario se incluyó una pregunta abierta respecto del impacto que había tenido a nivel personal, familiar o profesional el haber estudiado *kichwa*. Las respuestas fueron variadas:

- Encuestado 3: Me ha ayudado a entender más la cultura kichwa
- Encuestado 7: El haber estudiado kichwa ha mejorado enriquecido mis conocimientos tanto del idioma como de la cultura. Mis ideas se han ampliado hacia nuevas realidades y percepciones, además de aprender de las personas con las que lo estudie
- Encuestado 8: Me ha permitido conocer más de cerca la situación de los Kichwa en Ecuador. En cuanto a valores me ayuda a replantear el fomento del respeto a las diferencias y la integración de los indígenas en el país.
- Encuestado 11: A tener un mejor entendimiento de la cosmovisión andina. Así como la lucha de los pueblos, y la reafirmación en la que han venido trabajando los

diferentes grupos y asociaciones. Además de entender de dónde venimos, y ayudar a la promoción de nuestras tradiciones.

- Encuestado 15: Miro a los pueblos de diferente manera, con admiración y con más curiosidad por conocer sus valores creencias. Intento hablar en kichwa cuando sea posible. Además, corrijo a las personas que utilizan de manera incorrecta el idioma o no lo comprenden.
- Encuestado 17: Ha incrementado el respeto y admiración por los pueblos originarios y he incorporado el uso del kichwa en mis saludos y despedidas diarias y también lo he empezado a enseñar a mis familiares.

El elemento común recayó en el tema de la admiración y el reconocimiento del valor que tiene la lengua en la construcción de una sociedad intercultural. Varios encuestados expresaron que sus percepciones sobre el mundo *kichwa* se habían vuelto más sensibles, se habían ampliado, e incluso reconocían que estaban más lejos de sus raíces lo que creían. Otros encuestados recalcaron que su entendimiento de la cosmovisión andina había mejorado, lo que había significado abrir sus mentes hacia otras formas de ver y estar en el mundo. Algunas personas resaltaron que habían empezado a incorporar frases en *kichwa* dentro de sus diálogos cotidianos.

Las dos últimas preguntas trataron sobre la importancia de promover el estudio del idioma *Kichwa*, y sobre el interés por continuar el estudio del idioma *Kichwa*. En ambos casos, todas las personas encuestadas (18/18) respondieron que es importante la promoción del estudio del idioma kichwa en la sociedad ecuatoriana en general y que estarían interesados en continuar practicando y estudiando *kichwa*.

Finalmente, la experiencia del EFICK llevada a cabo en la UASB no solamente incluyó el proceso lingüístico enfocado en la gramática, sino que se desarrollaron algunas actividades relacionadas con las prácticas sociales del pueblo *kichwa* de Imbabura (Figura 15), como, por ejemplo: la *pambamesa*, la danza del *Fandango* o juegos tradicionales. De esta forma, al mismo tiempo que se aprendía vocabulario, tiempos gramaticales o frases, también se aprendía sobre la historia, símbolos, personajes y tradiciones del pueblo *kichwa*.



Figura 15. *Pambamesa* (izquierda) y enseñanza de los números mediante *Kipus* (derecha)
Elaboración propia (1 de octubre de 2017 y 8 de mayo de 2018)

Mientras que, para los pueblos originarios reapropiarse de la lengua del significante y del significado ha sido y es una cuestión de orgullo y de autoestima, para el pueblo mestizo, la defensa y recuperación del idioma ancestral se ha convertido en un asunto, primero de responsabilidad histórica y segundo un asunto de identidad, una identidad que siempre ha sido esquiva. El reto más importante, en especial para los hispanohablantes, es encariñarse con el idioma, la cultura y el sentipensar *kichwa* “hasta que pueda haber una verdadera relación intercultural y no solamente (...) la típica tolerancia (...), un reto macro que es un trabajo de políticas públicas, un trabajo de medios, un trabajo muy grande a nivel nacional” (A. Chimba, 2018). Por tanto, la tarea de resistencia es tanto individual como colectiva.

A través del EFICK, el investigador desde su realidad mestiza, ha tratado de recuperar el poder de la palabra y su capacidad para imaginar el mundo de forma diferente a lo históricamente impuesto, de reinventar la existencia, de (re)exitir epistémicamente y lograr que los conocimientos de los pueblos originarios tengan circulación para comprender que “hay maneras de ser, estar, sentir, pensar, hacer y aprender distintas a las impuestas a sangre y fuego” (Albán, 2010, p. 209). Para el investigador el EFICK ha significado un *tinkuy* (confrontación-diálogo) en doble sentido; por una parte, una confrontación con las estructuras de pensamiento impuestas por la modernidad/colonialidad; y, por otra parte, un (re)encuentro personal con las prácticas y saberes de los pueblos originarios.

Finalmente, el EFICK sirvió como potente catalizador durante el proceso de trabajo de campo en las comunidades kichwas de la provincia de Imbabura, puesto el conocer frases, expresiones y costumbres fue un elemento apreciado por los habitantes que generó confianza en el investigador.

4.3 CARACTERIZACIÓN DEL SK DESDE LOS SABERES Y PRÁCTICAS DEL PUEBLO KICHWA DE LA PROVINCIA DE IMBABURA

El actual pueblo *Kichwa* de la provincia de Imbabura es el resultado de complejos procesos históricos, socioculturales y políticos que no han terminado, sino que continúan reconstruyendo identidades y resignificando prácticas y saberes. El pueblo *Kichwa* de Imbabura no es un pueblo compacto, ni estático, y justamente esa heterogeneidad (*Karanki, Otavalo, Natabuela, Kayambi*), es decir, la diferencia de lo diferente es lo que la presente investigación ha buscado traducir, comprender y valorar. En esta sección se ha buscado identificar y describir los principales rasgos del SK desde la experiencia etnográfica realizada entre 2015 y 2019 en el territorio de la Provincia de Imbabura.

El proceso de caracterización fue dividido en tres etapas (Figura 16). Una primera etapa se enfocó en la búsqueda del significado del SK desde la traducción lingüística del término. En una segunda etapa, se buscó profundizar en las percepciones y aspiraciones como sentido y forma de vida que evoca el concepto SK y sus términos relacionados, AK y BV. Finalmente, en la tercera etapa, a través del análisis de las historias de vida y de las prácticas sociales, se buscó complementar las entrevistas que explícitamente trataban sobre SK, AK y BV.

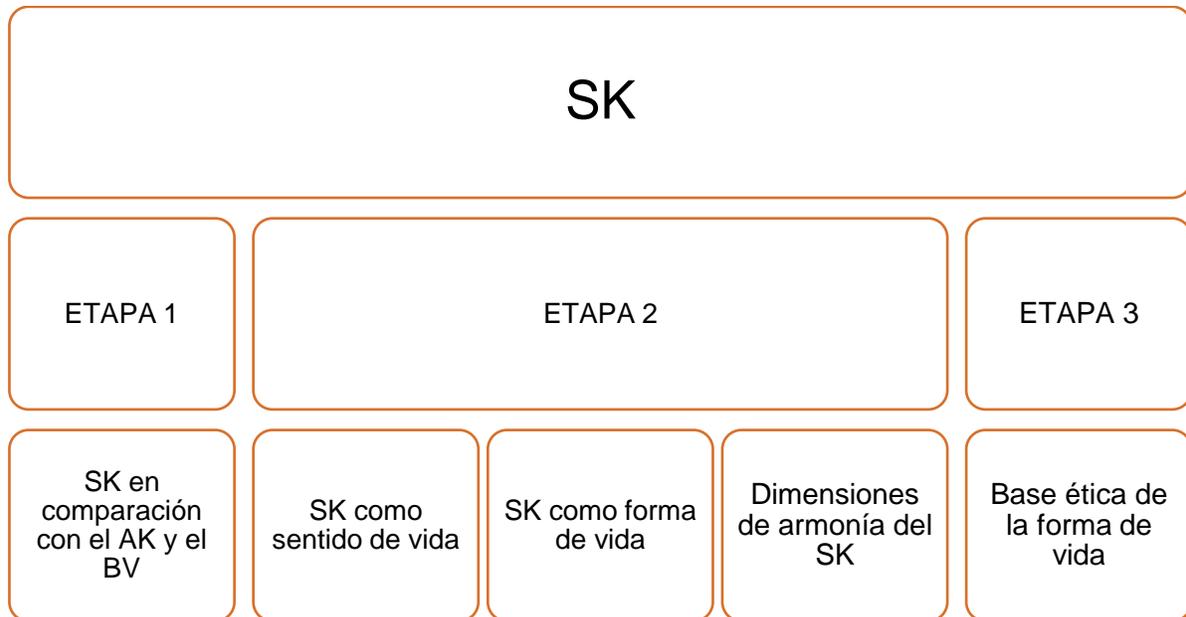


Figura 16. Categorías de análisis del SK
Elaboración propia

4.3.1 SK en comparación con el AK y el BV

La mayoría de los lingüistas están de acuerdo en que las palabras tienen dos aspectos, semánticamente hablando: un núcleo estable y objetivo (denotación); y, una capa dinámica y subjetiva que es propensa a cambiar en cualquier punto (connotación), según el emisor y su contexto (Fartakh, 2012). Tal como manifiesta Jofré (2000, p. 4), “los procesos de denotación y connotación deben ser diferenciados, pero, al mismo tiempo, deben ser concebidos como partes de un mismo proceso”. Bajo este supuesto, se ha buscado complementar el valor informativo de la denotación con el valor simbólico de la connotación, a fin de analizar el lenguaje sobre el SK de una forma más integral. Eso ha significado buscar en las definiciones estables y consensuadas sobre el SK, el núcleo central, y juntarlo con las connotaciones polisémicas que evoca en la mente de los hablantes. ¿Qué se entiende por SK? ¿Dónde se encuentra el SK?

En busca del *sumak kawsay* fue el título de del Dossier No 48 de la Revista Íconos de FLACSO-Ecuador⁹³ publicada en febrero de 2014. Al inicio del dossier Bretón, Cortez y García señalaron que el SK era aún un concepto vaporoso y difícil de concretar y que discurría dentro de un laberinto discursivo y prácticas divergentes (2014, pp. 17–20). Como anécdota, los autores contaron en su artículo, que, tras la aprobación de la Constitución de 2009, se le preguntó a un habitante del pueblo Salasaca de la provincia del Tungurahua (Sierra Centro del Ecuador) sobre su opinión respecto del SK, ante lo cual el comunero respondió con otra pregunta: ¿qué cosa será el *sumak kawsay*? (Bretón-Solo et al., 2014, p. 11).

La respuesta espontánea del comunero Salasaca ha sido interpretada por varios autores como evidencia de la distancia entre el mundo de los habitantes de a pie con las élites académicas e indígenas y la tecnocracia gubernamental; así como, la lejanía entre el discurso, la *praxis* política y la vivencia cotidiana (Bretón-Solo et al., 2014; Morocho, 2017; Gómez-Muller, 2018). Seis años más tarde, la cuestión sobre ¿qué es el SK? sigue latente y varios son los valiosos aportes que se han realizado desde la academia. En este sentido, a través de las visitas a las diferentes comunidades se ha buscado explicar las formas de entendimiento⁹⁴ del SK por parte de los habitantes *kichwas*. Las respuestas y testimonios han sido diversos. La primera opción ante la interrogante sobre el SK ha sido el desconocimiento. FC (comunicación personal, el 31 de agosto de 2017), un hombre *kichwa-kayambi* de la comunidad de Pijal Bajo de 61 años, ante la pregunta, ¿qué es para usted el

⁹³ Esta publicación fue una de las principales fuentes de inspiración para decidir realizar la investigación doctoral y el trabajo de campo en las comunidades de Imbabura.

⁹⁴ Según el Diccionario de Oxford en español, el término entender, quiere decir “atribuir un significado determinado a algo” (Diccionario de Oxford, 2020b).

Sumak Kawsay?, respondió: “**ahí si no entiendo**”.⁹⁵ FC (2017) no fue el único que respondió desconocer sobre el SK; en el recorrido de la investigación varias personas de distintas comunidades expresaron lo mismo, en especial, *hatun yayas* (abuelos) y *hatun mamas* (abuelas). A pesar de que la respuesta de FC (2017) podría legitimar lo sucedido con el comunero Salasaca que se indicó anteriormente, también es importante resaltar que a FC se le preguntó ¿qué entiende por *Alli Kawsay?*, ante lo cual expresó: “vivir en unidad en comunión, llevándose bien unos con otros” (FC, 2017). Este fue un primer indicio que permitió ampliar la búsqueda del SK en función de otros dos conceptos usualmente asociados, el AK y el BV.

En retrospectiva, en el marco teórico ya había indicado a través de otros trabajos etnográficos, la presencia de una versión ideal de la vida (SK) y una versión enfocada en la cotidianidad (AK). Asimismo, la revisión bibliográfica, había permitido problematizar la áspera traducción que ha unido al BV y al SK desde sus inicios. Es decir, los lazos entre estos tres términos ya se habían mostrado desde el punto de vista teórico. El acercamiento al territorio lo que ha permitido es ampliar la relación tripartita, tomando como punto de partida, la traducción. De esta forma, se detectaron al menos cinco tipos de relaciones:

- **AK=SK:** AK igual que SK
- **AK=BV:** AK como traducción del BV y viceversa
- **BV=SK:** BV como traducción de SK y viceversa
- **SK≠BV:** SK diferente de BV y viceversa
- **SK>AK:** SK superior al AK y AK derivado del SK

⁹⁵ FC no fue el único que respondió desconocer sobre el SK; en el camino de la investigación fueron varias las personas de distintas comunidades las que expresaron lo mismo, en especial muchos *hatun yayas* (abuelos) y *hatun mamas* (abuelas).

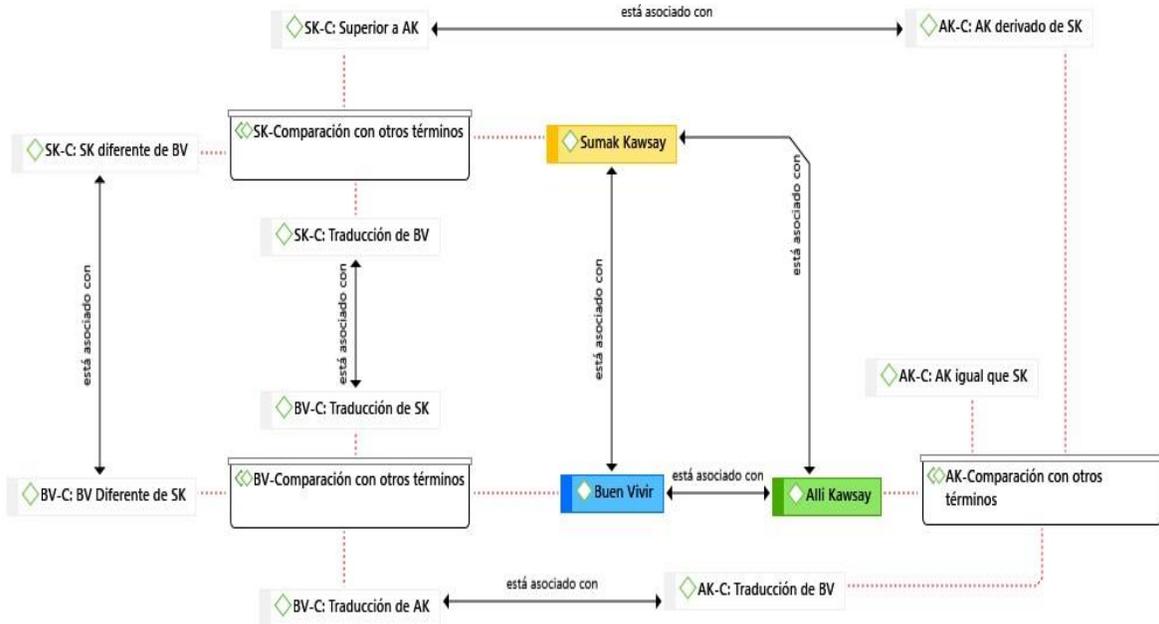


Figura 17. Entendimiento del SK en comparación con AK y BV
Elaboración propia con base en Atlas ti. 8

Entender y tratar de explicar el SK a partir de la relación (superior, inferior, igual) con el AK y BV fue un hecho presente en varias entrevistas (Figura 17). Para SA (Comunicación personal, el 7 de febrero de 2018) habitante de la comunidad de Trojaloma: “Sumak Kawsay significa Buen Vivir”. De igual manera, JY (comunicación personal, el 30 de diciembre 2018) de la comunidad de Calpaquí también coincidió y señaló: “para mi [SK] en español significa el Buen Vivir”. WA (comunicación personal, el 2 de noviembre de 2018), hombre *kichwa-otavalo* de la comunidad de Carabuela, tomando como referencia la carta magna de Ecuador puntualizó que “de acuerdo a la Constitución de la República del Ecuador (...) BV es el significado”.

En el mismo sentido, SK y AK también son comúnmente relacionados. Por ejemplo, AO (comunicación personal, el 21 de febrero de 2018) de la comunidad de Santa Bárbara señaló que AK traducido al español es: “vivir bien, un término derivado del Sumak Kawsay, en la práctica son lo mismo, dicho de otra forma”. WA (2018), fue el más enfático al señalar que SK, AK y BV son sinónimos y significan “estar bien con toda la colectividad”. Adicionalmente, el énfasis de la traducción estuvo presente en varias respuestas que señalaron que BV representaba la traducción al idioma español de *allí kawsay* (LI, comunicación personal, el 30 de diciembre de 2018). LQ (comunicación personal, el 14 de abril de 2018), hombre *kichwa-otavalo* de la comunidad de Cachipira, coincidió con la idea de que el BV: “es el mismo tema solo que en el idioma castellano, pero significa lo mismo que el *allí kawsay*”

Una descripción más detallada la dio BM (comunicación personal, el 25 de agosto de 2018) de la comunidad de Peguche, que señaló:

El Buen Vivir es, para los que no entienden, en kichwa, *alli kawsay*, con Buen Vivir significan lo mismo. Todo esto significa lo que vivimos día a día, vivir en armonía, respeto mutuo, el mismo respeto que se merecen las demás personas para que te traten a ti. (BM, 2018)

Ahora bien, no todas las respuestas vincularon al SK con el AK o con el BV. Algunos entrevistados, aunque reconocían la sinonimia, también mencionaron una sutil diferencia colocando al SK como un “concepto más filosófico” (RR, comunicación personal, el 3 de enero de 2019), es decir como un concepto con mayor nivel de complejidad y abstracción que el BV. Para RR (2019) joven *kichwa-otavalo*, el BV no es lo mismo que el concepto filosófico del SK y señaló que el BV fue un concepto introducido en la Constitución y el Plan Nacional para el Buen Vivir (PNBV) con el fin de alcanzar objetivos de largo plazo en la política económica y la política social. Una postura más crítica, fue la de AO (2018), quien señaló que el BV no representa la armonía y el equilibrio de todos los elementos de la vida, sino que es un concepto más apegado al pensamiento occidental, en la misma idea de mejora, de progreso. En sus palabras, el BV: “está más relacionado con el consumismo, el egocentrismo y la destrucción de la naturaleza” (AO, 2018).

4.3.2 SK como sentido de vida

Hasta este punto, la equiparación lingüística de los conceptos del *kichwa* al castellano y viceversa, resulta no ser determinante en cuanto a la búsqueda de un significado (*meaning*). En virtud de aquello, la conceptualización del SK se enfocó hacia otras características expresadas por los entrevistados. En primer lugar, se tomó en cuenta el hecho de que los tres términos (SK-AK-BV) evocan *a priori* un sentido de la vida⁹⁶: armónica, buena, hermosa, etc. Es decir, el SK, AK o BV representan una aspiración de un tipo de vida superior (*kawsay*) que se desea alcanzar. Al comparar lo expresado por las personas entrevistadas, se determinó dos coincidencias, sobre la tonalidad de vida que despiertan los tres conceptos: vivir bien y vivir en armonía (Figura 18). Otros matices mencionados fueron: vivir en paz, vivir en comunión, vida plena y vida feliz. Aunque, la felicidad aparece como sentido de vida (*telos*), ésta coexiste con al menos otros cuatro bienes supremos: bienestar, armonía, plenitud y paz.

⁹⁶ En castellano, la palabra sentido tiene varias connotaciones. Dentro de este texto, Parafraseando a Grondin (2012, p. 74), se entiende al sentido de la vida como el propósito (*purpose*) o finalidad (*telos*) capaz de dirigir a alguien hacia algo, o de agrupar en torno a algo, en este caso hacia una versión de vida particular.

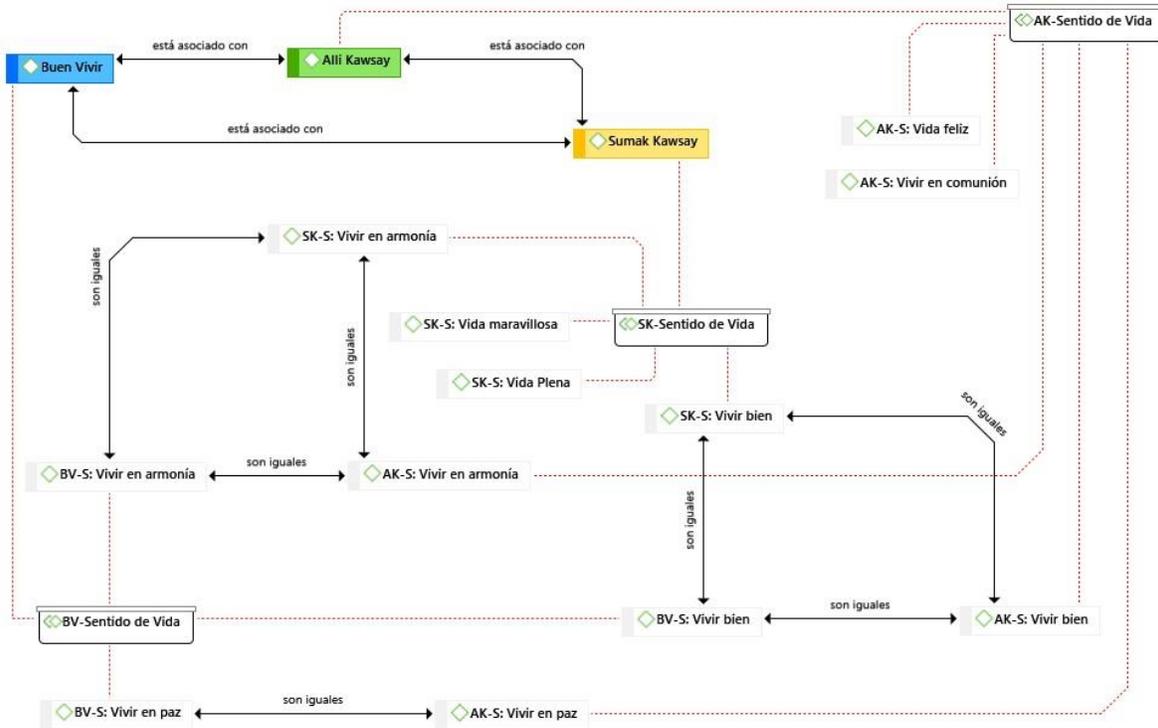


Figura 18. Entendimiento del SK-AK-BV como sentidos de vida
Elaboración propia con base en Atlas ti. 8

Ahora bien, tal como lo señala, Adler (2018, p. 23) “la opinión del individuo sobre el sentido de la vida (...) en última instancia determina todo su pensar, sentir y obrar”. Bajo este supuesto, la siguiente etapa consistió en ahondar en las descripciones relacionadas con los sentidos de vida señalados. Dicho de otra manera, si el SK-AK-BV evocaban un sentido de vida, éste debía estar acompañado de elementos o categorías que permitiesen asociarlo con una forma de vida coherente que permitiese alcanzar la finalidad de vivir bien o vivir en armonía. Ya se sabía de antemano, por la revisión teórica, que los tres términos (SK-AK-BV) han sido entendidos como una forma vida.

4.3.3 SK como forma de vida

Desde las experiencias y percepciones de los habitantes de las comunidades *kichwas* investigadas, forma y sentido de vida, han sido usualmente mencionadas juntas. De hecho, el sentido de la vida se podría considerar como la versión suprema de una forma de vida particular. En consecuencia, se han determinaron cuatro categorías de análisis de la forma de vida: naturaleza, *ayllu*, comunitario e individual. A fin de ampliar la idea de un sentido de vida, a partir de las características presentes en la forma de vida.

4.3.3.1 Forma de vida enfocada en la naturaleza

La primera categoría de análisis que se identificó fue la relación entre la forma de vida y la naturaleza⁹⁷ (Figura 19).

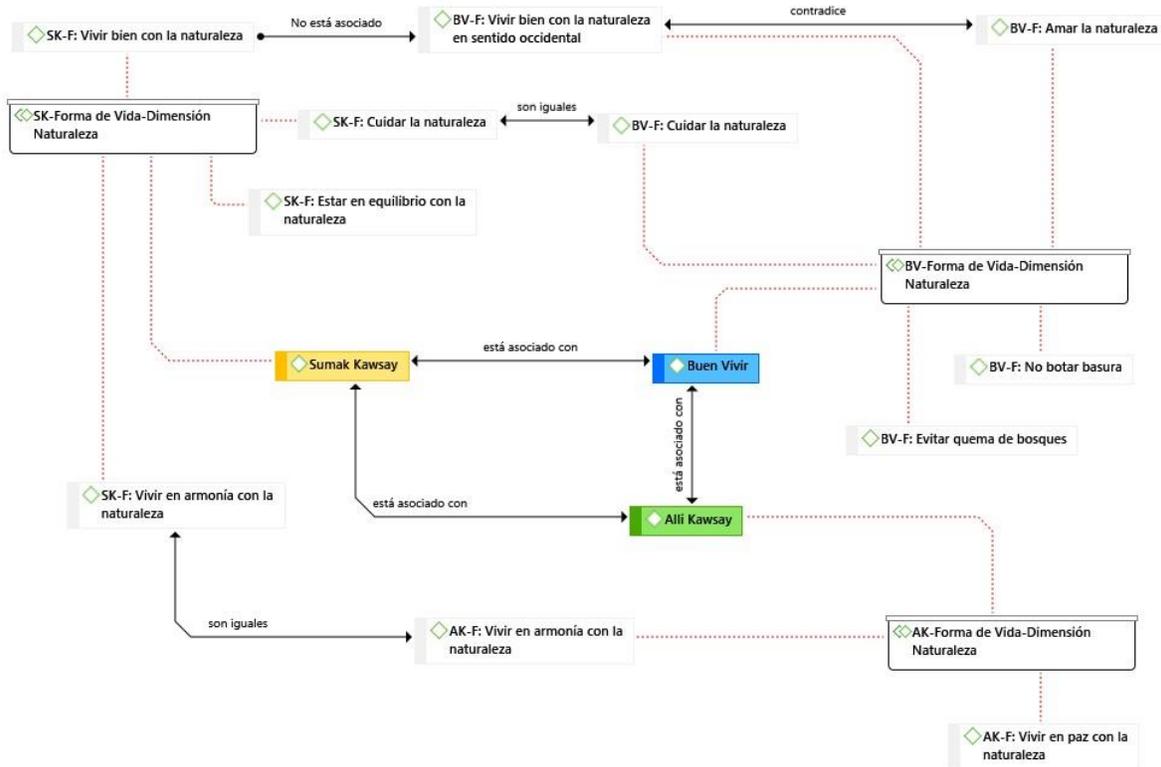


Figura 19. Forma de vida SK-AK-BV enfocada en la naturaleza
Elaboración propia con base en Atlas ti. 8

Para CR (comunicación personal, el 31 de diciembre de 2018), SK implica una actitud de “cuidar la tierra y velar por la naturaleza”; es decir, significa “vivir bien con la naturaleza, con nosotros mismos, con los animales, con las plantas y todo en sí” (JP, comunicación personal 3 de enero de 2019). SA habitante de la comunidad de Trojaloma, resaltó la protección de los recursos naturales y señaló que, SK es: “vivir bien con la naturaleza y con nosotros mismos, sin dañar los recursos naturales y protegiendo (...), la fauna y la flora” (SA, 2018). Lo anterior se relaciona con lo que ML (comunicación personal, el 30 de diciembre de 2018) de la comunidad de Calpaquí, entendió cuando se le preguntó por el BV, al cual definió como: “el vivir bien amando la naturaleza evitando la quema de bosques, tener

⁹⁷ Es importante considerar, que aunque no se menciona específicamente en las entrevistas, existe un componente espiritual y sagrado al momento de referirse a la naturaleza, propio del sentipensamiento andino, tal como se explicó en la sección 2.2.3.5. En tal sentido, vivir en armonía con la naturaleza, significaría vivir en armonía con la divinidad que representa la Pachamama.

limpias las áreas verdes, no botando la basura en ellas”. Es decir, la categoría de **cuidado de la naturaleza** aparece como conector entre lo que se entiende por SK y BV.

RR (2019) de la comunidad de Lomacunga también coincidió al señalar que, en su opinión, SK es: “vivir en armonía tanto entre las personas que pertenecen a las comunidades también sea con todo su entorno, ya sean los animales, naturaleza y recursos que en ellos hay”. AO (2018) coincidió con el énfasis en la búsqueda de la armonía y al respecto señaló que:

El Sumak Kawsay es una filosofía, una cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas, una forma de vida, en donde básicamente se busca la armonía, el equilibrio entre el ser humano la naturaleza y el entorno que nos rodea, donde se busca respetar cada uno de los elementos que permiten tener una vida plena, que nos permite estar en armonía, que permite la felicidad. (AO, 2018)

La categoría de **vivir en armonía con la naturaleza**, permitió conectar SK y AK. Esta conexión se muestra en lo que expresado por MRL (comunicación personal, 30 de diciembre del 2018), mujer *kichwa-otavalo* de la comunidad de Calpaquí, que señala que la armonía con la naturaleza es parte de un conjunto más amplio de armonías que abarcaría el AK. En sus palabras el AK significa “que todos estamos bien de salud, entre la familia, la armonía y la paz, con la naturaleza” (MRL, 2018). Este entendimiento del AK coincide con lo que RR (2019) y AO (2018) entienden por SK.

Merece la pena destacar que algunos entrevistados enfatizaron que el vivir bien o en armonía con la naturaleza, al que hicieron referencia, difiere del vivir bien con la naturaleza en sentido occidental. RR (2019) señaló que la adopción del BV como SK había sido realizado por el gobierno “como una referencia para vivir bien con la naturaleza, así como el SK, pero con un ámbito más político y más occidental” AO (2018) también fue enérgica al señalar que el BV “no es (...) una armonía, un equilibrio entre todos los elementos de la vida [sino que], está más relacionado con el consumismo, el egocentrismo, la destrucción de la naturaleza”. En resumen, mientras que la categoría de vivir bien con la naturaleza que evoca el SK y el AK encuentra cierto consenso en torno al cuidado, armonía y paz con la naturaleza, por parte el BV presenta contradicciones.

4.3.3.2 Forma de vida enfocada en el ayllu

La segunda categoría de análisis fue el *ayllu*. En el marco teórico ya se había indicado que *ayllu* tiene dos grandes significados: a) como sistema de organización comunitaria; y b) como familia en sentido biosocial (*ayllu propiamente dicho*) o en sentido territorial

(*ayllullakta* o comunidad). Con base en lo mencionado, en esta sección se ha considerado pertinente analizar la forma de vida que representan SK, AK y BV en dos niveles: desde el ayllu o familia cercana, y desde las representaciones de lo comunitario.

Vivir bien en familia, aparece como un denominador común cuando se indaga por el significado de SK, AK y BV (Figura 20). Ciertamente, el vínculo entre familia y AK aparece con mayor frecuencia en las entrevistas. Por ejemplo, RR (2019) de la comunidad de Lomacunga señaló que el AK es “vivir bien llevándose bien con las personas que son del ayllu que son de la familia”. En ese mismo contexto, SA (2018) joven de la comunidad de Trojaloma señaló también que el AK “es vivir bien con en familia”. La idea de “llevarse bien con la familia” (CR, 2018), o “estar bien entre la familia” (ML, 2018), fueron respuestas recurrente. Algunas personas, como ML (2018) fueron más detalladas al señalar que el AK implica “el apoyo y trabajo en equipo en el hogar”. Es decir, el AK, al ser un término de uso más cotidiano, se percibe como un buen representante de las relaciones que se espera entre los miembros de una familia. Por su parte, la dimensión familiar (cercana) es limitada cuando se pregunta por el SK o cuando se pregunta por el BV. Por ejemplo, LQ (2018), haciendo uso de la traducción resaltó que SK significa “vivir bien con la familia, con los demás, con todos los que nos rodean” y de igual forma dijo manifestó que AK y BV también significan vivir bien en familia.

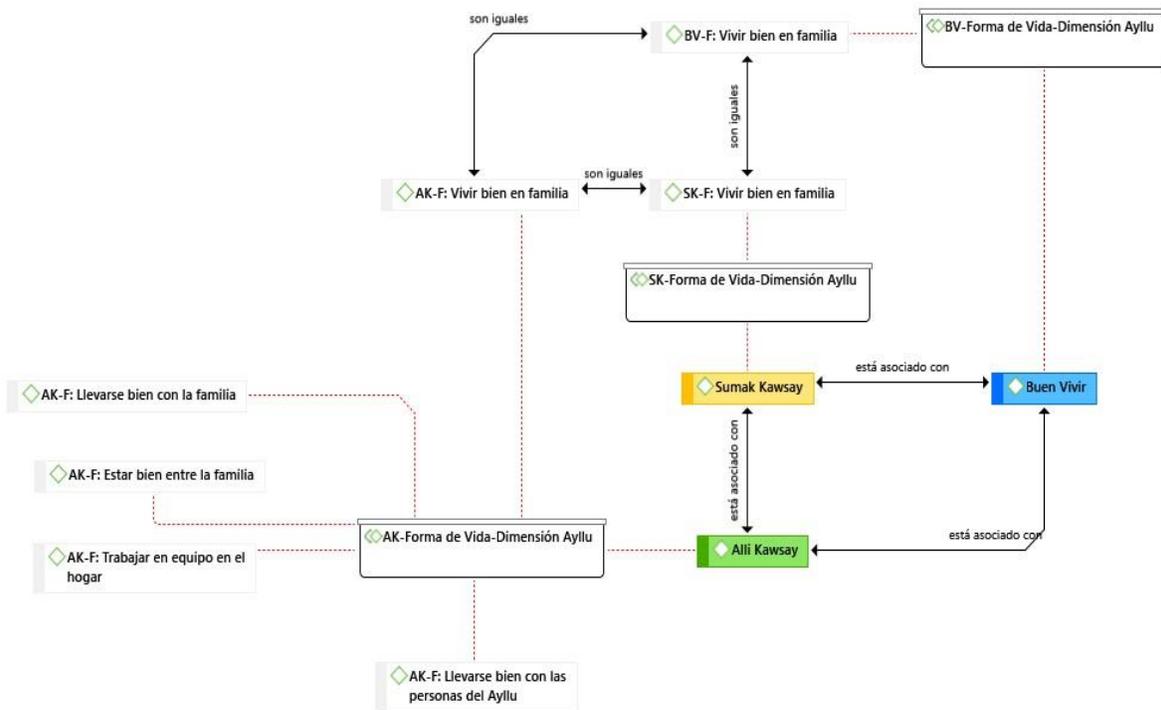


Figura 20. Forma de vida SK-AK-BV enfocada en el Ayllu
Elaboración propia con base en Atlas ti. 8

4.3.3.3 Forma de vida enfocada en la comunidad

En lo referente a la dimensión comunitaria, las descripciones sobre la forma de vida fueron más extensas en comparación con el enfoque familiar. La idea de **vivir bien con las demás personas** estuvo presente cuando se indagó por el significado de SK, AK y BV (Figura 21). Referente al SK, esta relación de armonía trascendió el ámbito familiar para poner en contexto la importancia de “respetar a los demás” (BM, 2018), de vivir en armonía entre personas (RR, 2019). Asimismo, AK y BV también evocaron una idea de “estar bien con toda la colectividad” (WA, 2018).

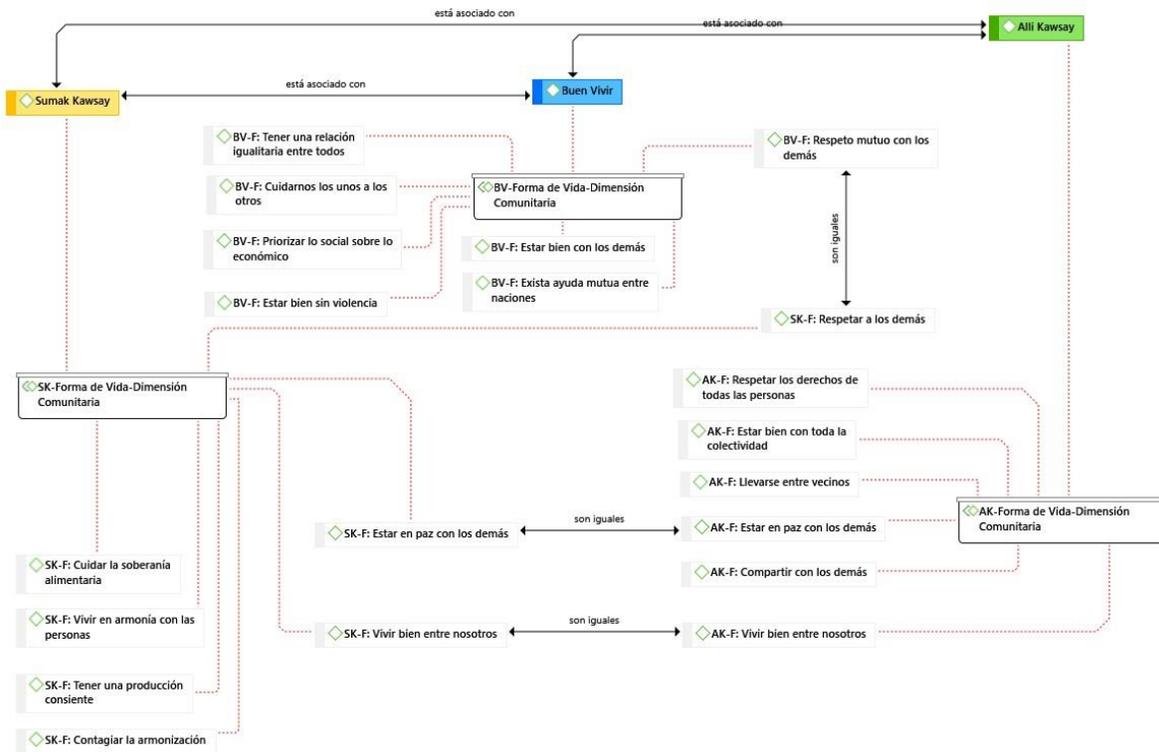


Figura 21. Forma de vida SK-AK-BV enfocada en lo comunitario
Elaboración propia con base en Atlas ti. 8

Al juntar el SK, AK y BV en torno a los detalles de lo que significa “vivir bien con los demás”, es posible interpretar que las relaciones de armonía con las personas tienden a enfocarse en cuatro aspectos: respeto, igualdad, paz y cuidado. BM (2018), ejemplifica el primer y segundo aspecto cuando señala que el AK significa “respetar los derechos indígenas, [los derechos] de los demás, de todas las personas”. Implícitamente, surge la idea de una situación que privilegia la igualdad, tal como lo señala FC (2017) de 61 años, quien entiende al BV como “tener una relación con todos por igual”. Referente al tercer aspecto, MRL

(2018) de la comunidad de Calpaquí, indicó que el BV representa una aspiración de que “todos estamos bien en el mundo, que no haya muchas guerras, violencia, que siempre exista respaldo entre naciones (...) ayuda mutua”.

Esto concuerda con la percepción de JY (2018), quien señaló que SK significa: “vivir en paz con los demás”. Finalmente, el cuidado de las personas, en el caso del SK se relacionó con la preocupación por recuperar la soberanía alimentaria y el mantenimiento de una producción consciente (AO, 2018); mientras que desde el entendimiento del BV se enfatizó en el hecho de priorizar lo “social, antes que lo económico” (JG, comunicación personal, 6 de febrero de 2018).

Ahora bien, en análisis de la referencia a “los demás”, evidenció dos connotaciones: la primera, a aquellas personas posiblemente pertenecientes a la misma comunidad de residencia; y la segunda, a personas de una forma más amplia, por fuera de la comunidad de residencia. En el primer caso, algunos entrevistados entizaron la idea de vivir bien entre “nosotros” (SA, 2018; JP, 2019) y de “llevarse bien entre vecinos” (ML, 2018). En cambio, relacionado con la segunda connotación, por ejemplo, RR (2019) señaló que el SK significaba vivir en armonía “entre las personas que pertenecen a las comunidades” (RR, 2019), y LI (2018), expresó que SK implicaba “vivir en armonía con todos los ciudadanos”. La idea de una vida en armonía con todas las personas (dentro de la comunidad y de otras comunidades) podría ser interpretada como la aspiración que tienen los pueblos y nacionalidades indígenas de convivir y coexistir en paz y respeto, no solo entre ellos sino también con los diferentes pueblos blanco-mestizos.

4.3.3.4 Forma de vida enfocada en lo individual

La interrogante sobre el significado del SK permitió evidenciar una descripción más diversa de aspiraciones espirituales y materiales a nivel individual (Figura 22). *tenemos la vida maravillosa*” (ML, 2018). El SK fue interpretado como un estado de existencia que trasciende y que va más allá del tiempo ordinario de vida. En resumen, las aspiraciones espirituales desde lo individual estuvieron relacionadas con: el orgullo, la autoestima, la paz y un mayor tiempo de vida.

necesarias para llevar una vida digna (BM, 2018). En este sentido, para SC (2019), habitante de la comunidad de Quinchuquí, el SK significa “gozar de todo lo que un ser humano necesita (...) gozar de todos los privilegios, de salud, educación, tanto económicamente, entre otras cosas” (comunicación personal, 3 de enero de 2019). JG (2018), líder *kichwa-karanki* de la comunidad de San Clemente, enfatiza que el SK también está en tener una alimentación sana, y al respecto dice “si nosotros tuviéramos un montón de comidas, pero esas comidas son con fungicidas, con insecticidas, más bien estamos enfermándonos, enfermar no es SK, contaminarnos nosotros mismos no es SK” (JG, 2018).

La mención sobre condiciones materiales también se encontró en relación con el AK y con BV. Por ejemplo, ML (2018), resaltó que el concepto de AK implica: “*vivir bien en esta tierra sin que nos falte*”. Asimismo, SC (2019), respecto del BV dijo que significa “vivir de una forma equilibrada”. Vale la pena mencionar que se encontraron contradicciones en el significado del BV desde la perspectiva individual. Si bien se mencionó que representaría el vivir de una forma equilibrada, también se interpretó al BV como “más apegado al occidentalismo, como algo de mejoría, no es tanto de que existe una armonía un equilibrio entre todos los elementos de la vida, (...) más relacionado con el consumismo, el egocentrismo, la destrucción de la naturaleza” (AO, 2018). En los tres casos (SK-AK-BV), las interpretaciones dan cuenta de la materialidad presente en el entendimiento de la forma de vida de los pueblos *kichwas*, intrínsecamente relacionada con niveles de bienestar, al hacer referencia a las dimensiones de educación, alimentación, salud y economía. Esto representa una primera conexión con los discursos del desarrollo humano y del desarrollo sostenible.

4.3.4 Dimensiones de armonía

La oralidad fue el primer recurso para iniciar el proceso de caracterización del SK. A partir de las entrevistas realizadas, se ha determinado la existencia de un núcleo central (denotación), que estaría acompañado de otros aspectos subjetivos (connotaciones). El núcleo central estaría relacionado con el sentido de vida que evocan indistintamente el SK el AK y el BV, denominado por los habitantes *kichwas* como: Vivir en armonía o Vivir Bien, mientras que alrededor, estarían las diferentes aspiraciones espirituales y materiales de una forma de vida armónica multinivel (Figura 23).

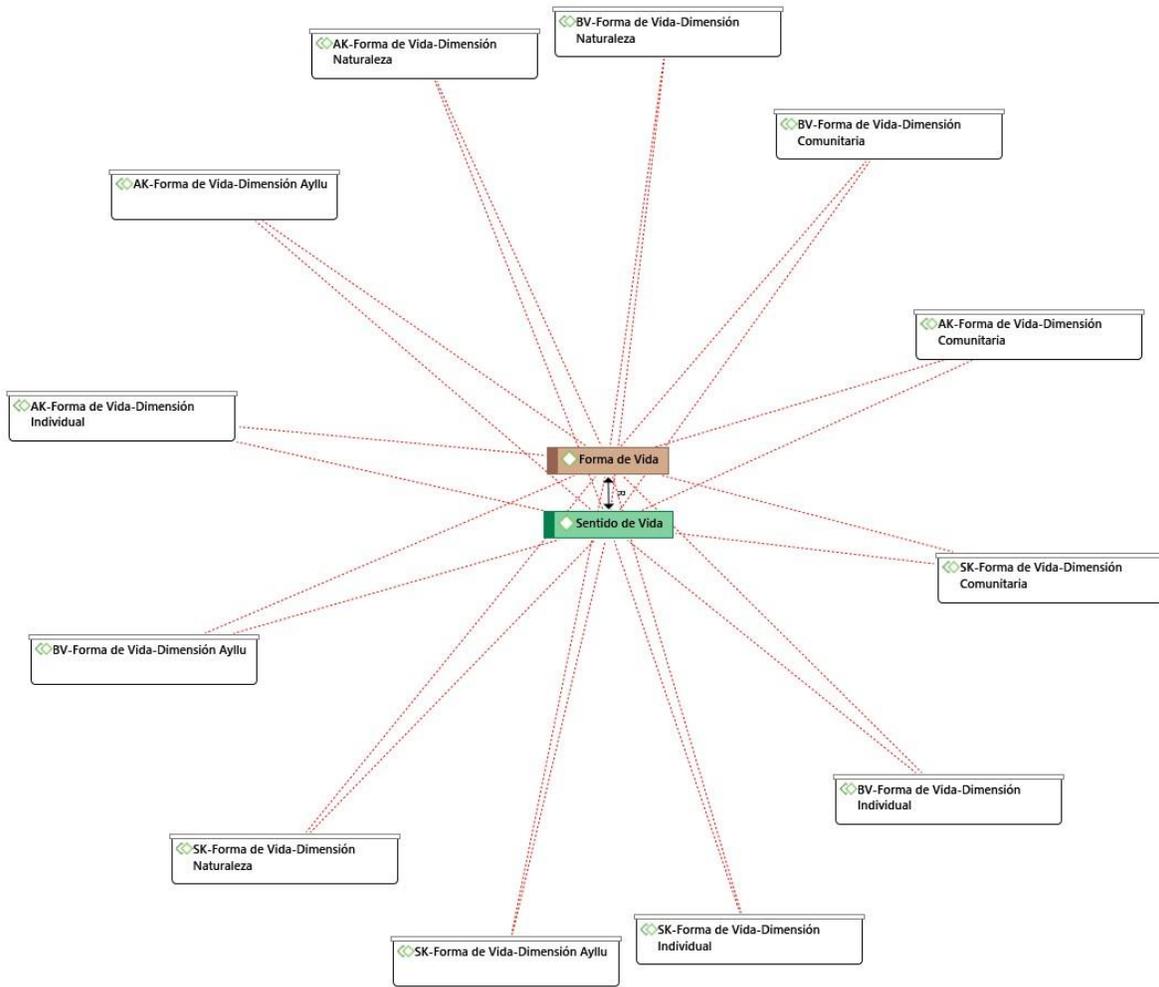


Figura 23. Sentido de vida SK-AK-BV y forma de vida multinivel
Elaboración propia con base en Atlas ti. 8

Hasta el momento, como se mostró en la sección 4.2.3 se han identificado al menos cuatro esferas dentro de las cuales se llevan a cabo procesos de interacción cotidianos guiados por el ideal de la armonía y del bienestar: con la naturaleza, con la comunidad, con el *ayllu* e individual. A esta primera propuesta, se ha añadido una quinta dimensión de armonía relacionada con la pareja (Figura 24), que fue apenas mencionada en las entrevistas.

Por ejemplo, WF (comunicación personal, el 27 de enero de 2019), de la comunidad de la Esperanza de San Roque, explicó el AK a través del siguiente ejemplo: “*Alli kawsana kanki*, tienes que vivir bien, por ejemplo en el matrimonio, tienes que vivir bien con tu esposo y con tu esposa, tienes que respetar”. La dimensión de la armonía con la pareja será complementada con la descripción de las prácticas sociales de la boda indígena y del *ñawi mayllay* en la sección 4.2.5.3.

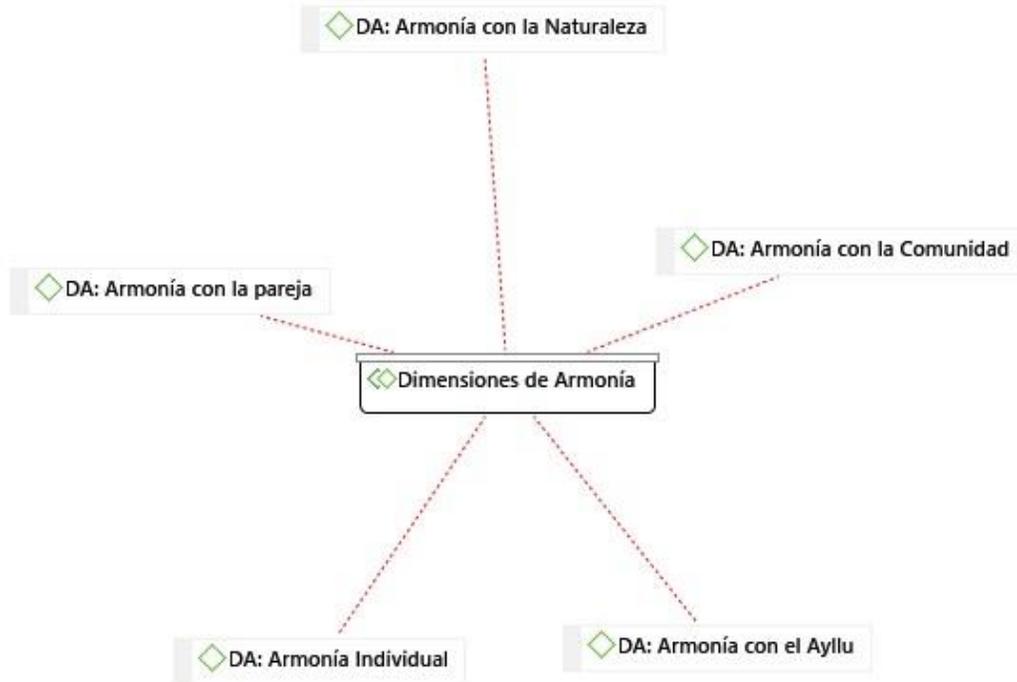


Figura 24. Dimensiones de armonía del SK-AK-BV
Elaboración propia con base en Atlas ti. 8

La inclusión de la quinta dimensión de armonía, también puede ser justificada desde el punto de vista teórico; tal como lo señala Estermann (2015), dentro del pensamiento *kichwa* se considera que una persona soltera está incompleta pues carece de su complemento, la pareja. De ahí que la palabra *sapalla* que significa sola/solitario, se utilice frecuentemente para hacer referencia a una persona que ha quedado soltera o viuda. Asimismo, el término *illak*, que significa vacío/carente se usa como morfema de los términos *kari* o *warmi* para hacer referencia a soltero (*warmillak*) o soltera (*karillak*). Cabe señalar que en idioma *kichwa*, “*kari*” se usa para describir tanto a hombre como a lo masculino; y de igual forma, “*warmi*” se usa para expresar mujer y a lo femenino (Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2007). Es importante señalar que en este trabajo, no se pretende discutir sobre las diferencias entre sexo, género u orientación sexual, sino más bien se hace referencia a una dualidad entre lo masculino y femenino en un sentido más amplio. Esta amplitud, tiene dos aristas. La primera, desde el feminismo indígena, busca entender lo masculino y lo femenino, como “una de las múltiples dualidades creadoras” (Gargallo, 2012, p. 89)⁹⁸

⁹⁸ Este hecho implicaría que pueden existir otras dualidades creadoras (femenino-femenino; masculino-masculino), que van más allá de la idea central de creación basada en la reproducción. Sin embargo, no todos comparten esta idea, por ejemplo, Esterman (2015) señala que el mundo andino no reconoce la homosexualidad, puesto que una persona

Si todo es dos, es que dos estaban ahí desde el principio, no hay principio sin dos. Esta idea originaria implica equilibrio, igualdad de valor y no homogeneidad. Para la generación de cualquier cosa dos son necesarios, porque la generación es dialogal, es un “ponerse de acuerdo”, es construir armonía, mantener un balance fluido. (Gargallo, 2012, p. 89)

Y en segundo lugar ampliar la idea de lo masculino y femenino incluye trasladar lo sexual-genérico a otros elementos no humanos, como las montañas (*Mama Cotacachi – Tayta Imbabura*) o los astros (*Tayta Inti – Mama Killa*). Es decir, el sentido de la dualidad complementaria y de la armonía de los pares también está presente en los demás elementos constitutivos de la *Pacha*.

4.3.5 La base ética de una forma de vida en armonía

El sentipensar de los habitantes del pueblo kichwa encuentra su complemento en las prácticas sociales, en el *uray* (el hacer, el trabajo). Las historias de vida, la observación y la convivencia en las diferentes prácticas sociales han permitido reflexionar sobre los principios y valores que guían el comportamiento y relaciones entre las personas y en su relación con los elementos materiales y sagrados de la *Pacha*. Para determinar la base ética de las prácticas sociales se ha considerado necesario primero clasificarlas en tres tipos principales: socio-económicas, socio-parentales y socio-políticas. Posteriormente, se presenta una descripción y análisis de cada práctica. Finalmente, se sintetiza la base ética en cuatro grandes categorías: principios, valores, instituciones y objetivos de las prácticas sociales.

4.3.5.1 Tipología de las prácticas sociales

Antes de pasar al detalle sobre los resultados del análisis de las prácticas sociales, se ha considerado importante presentar las referencias teóricas sobre las prácticas sociales. Shove y otros (2012, citados en Ariztía, 2017, p. 224), proponen entender a las prácticas sociales desde una perspectiva amplia como: “formas de hacer y/o decir que surgen de la interrelación espacio temporal de tres elementos: competencias, sentido y materialidades”. El primer elemento, las competencias, hace referencia al conjunto de saberes prácticos, así

homosexual es estéril y narcisista (no relacional). Según este autor, una pareja homosexual es como dos personas solteras aisladas que no pueden generar vida ni perpetuar el orden cósmico (2015, p. 224). Ahondar en la discusión sobre la homosexualidad, bisexualidad, transexualidad o intersexualidad escapa de la presente investigación. Lo cierto es que al igual que el mundo occidental, existe una preferencia por las relaciones hegemónicas entre hombres y mujeres y hablar sobre homosexualidad es un tema poco tratado dentro de las comunidades indígenas (Moreta, 2014; Diario La Hora, 2019), particularmente debido a la huella que dejó la colonia y la imposición religiosa (Ver: Armas, 2001).

como a las habilidades que permiten la ejecución de una práctica; dichos saberes incluyen aquellos relativos con la ejecución en sí y también aquellos que permiten evaluar si la práctica fue correctamente realizada (Ariztía, 2017, p. 224). El segundo elemento, el sentido (*meaning*), se refiere “al conjunto amplio de aspectos teleo-afectivos, valoraciones y repertorios culturales sobre el cual se establece el significado y necesidad de una práctica” (Ariztía, 2017, p. 225). Este elemento incluye significados, creencias y emociones asociados a una práctica específica.

Finalmente el tercer elemento, se refiere a las “herramientas, infraestructuras y recursos que participan de la realización de una práctica” (Ariztía, 2017, p. 225); es decir, las materialidades son elementos esenciales que posibilitan la existencia, ejecución y transformación de la práctica. En resumen, las prácticas existen cuando los tres elementos señalados (co)existen activamente, y dejan de hacerlo cuando alguno de ellos desaparece o cambia sustancialmente (Ariztía, 2017, p. 225). En este punto es importante mencionar, que el análisis de las prácticas sociales, se ha centrado prioritariamente en el segundo elemento, en el sentido (*meaning*) de la práctica. En última instancia, “las valoraciones y repertorios culturales sobre el cual se establece el significado y necesidad de una práctica” (Ariztía, 2017, p. 225), determinan las habilidades y materiales necesarios para la ejecución de esta.

Ahora bien, para ordenar las prácticas sociales investigadas, se ha tomado como referente la tipología establecida por Castro-Martínez et al. (1996), quienes definen tres categorías de prácticas sociales, a saber: socio-parentales, socio-económicas y socio-políticas. Las primeras engloban, prácticas enfocadas en la formación de descendencia y el cuidado de la unidad parental, en donde los protagonistas son hombres y mujeres susceptibles de asumir identidad social, vinculados por lazos de consanguinidad o afinidad (Castro-Martínez et al., 1996, p. 37). Por su parte, las prácticas socio-económicas involucran actividades relacionadas con la satisfacción de las exigencias mínimas de la vida social a través de la obtención, procesamiento y conservación de condiciones materiales (Castro-Martínez et al., 1996, p. 38). Finalmente, las prácticas socio-políticas, son aquellas “destinadas a establecer formas de cooperación o de distancia social, tanto en el seno de la reproducción de los agentes sociales (prácticas socio-parentales) como en el de las condiciones materiales de la vida social (prácticas socio-económicas)” (Castro-Martínez et al., 1996, p. 40). Cabe señalar que, por fuera de la teoría, las tres categorías están imbricadas y en ciertas ocasiones resulta complicado ubicar una práctica social dentro de una sola opción.

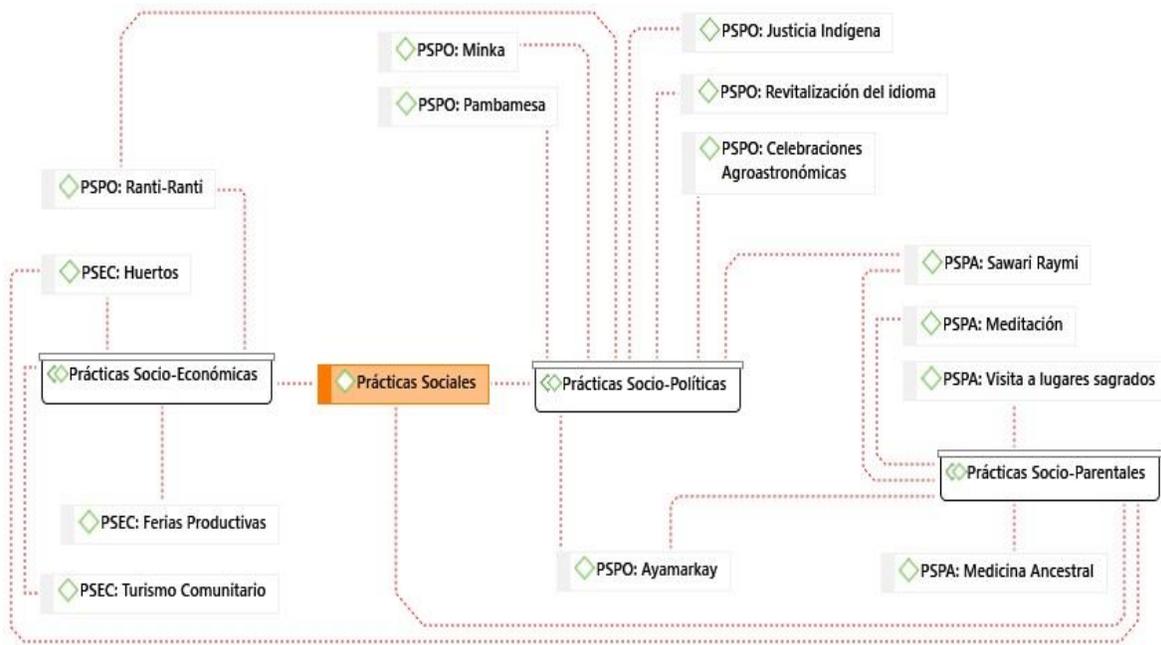


Figura 25. Prácticas sociales del pueblo kichwa de la Provincia de Imbabura
Elaboración propia con base en Atlas ti. 8

Tal como se muestra en la Figura 25, las prácticas sociales más numerosas fueron las de tipo socio-políticas que incluyeron prácticas reconocidas como: el *Inti Raymi*, la *minka*, o la justicia indígena; y otras de tipo coyuntural que aparecieron en el transcurso de la investigación, como por ejemplo: la revitalización del idioma. De igual manera, respecto de las prácticas socio-parentales, se encontraron algunas tradicionales como el *Sawari Raymi* (matrimonio), y otras menos usuales como la meditación y la visita a lugares sagrados. Finalmente, las prácticas socio-económicas estuvieron asociadas con: el turismo comunitario, las ferias productivas y con una forma de subsistencia común entre los habitantes *kichwas* relacionada con la construcción y mantenimiento de huertos. Algunas prácticas sociales fueron clasificadas dentro de dos categorías, debido a que son prácticas que surgen en el núcleo socio-parental, pero se extienden y se legitiman de diversas formas en el ámbito comunitario.

4.3.5.2 La ética en las prácticas sociales socio-económicas

Las **ferias productivas** y el turismo comunitario son dos de las principales fuentes de ingreso con las que cuentan en la actualidad varias comunidades de la provincia de Imbabura. Estas dos opciones han venido a complementar la tradición comerciante del pueblo *kichwa* de Imbabura. La reputación de hábiles comerciantes se ha logrado gracias a la difusión nacional e internacional lograda por los *mindalaes* (caminantes) del pueblo *kichwa-otavalo* desde la década de 1970 (Windmeijer, 2016). No por nada, la Plaza de Ponchos en Otavalo ha sido

considerada como el mayor mercado artesanal de Sudamérica (Benalcázar, 2017). Desde la perspectiva de los habitantes *kichwas*, comercializar sus productos (vestimenta, gastronomía, artesanías) implica una responsabilidad con la memoria de su *ayllu*, de su comunidad.



Figura 26. Feria de gastronomía ancestral en Santa Bárbara
Elaboración propia (5 mayo de 2018)

Tal como lo señaló Luis Maldonado, reconocido dirigente de Cotacachi, en la inauguración de la Feria de Gastronomía Ancestral de Santa Bárbara en mayo de 2018 (Figura 26), “las ferias dinamizan la economía familiar campesina, [por] eso estamos luchando, [para] que se vaya haciendo día a día, para que nuestras familias también tengan algunos ingresos” (Maldonado, 2018). Sin embargo, las ferias no solo buscan la generación de ingresos, sino también la generación de conciencia, tanto en residentes como en visitantes. Al respecto Magdalena Furez, lideresa del pueblo *kichwa*-otavalo de Cotacachi, señaló:

Como organización de mujeres de Cotacachi, nuestra iniciativa siempre ha sido de trabajar en la soberanía alimentaria. Eso ha sido una lucha siempre (...) y también la conservación de todos nuestros conocimientos de nuestros abuelos, de nuestras mamás, las semillas, la gastronomía, la música, el idioma, la vestimenta, eso ha sido una lucha de conservar y que nuestros jóvenes vayan asumiendo. Para mí es una satisfacción ver que las mujeres van asumiendo, empoderándose de todos estos conocimientos. (Furez, 2018).

Las ferias y el **turismo comunitario** constituyen zonas de contacto para mestizos e indígenas en donde, por períodos finitos de tiempo, se convive y se construye un ambiente de interculturalidad. En el caso del turismo comunitario los tiempos y las experiencias son más variadas y la riqueza de la experiencia se encuentra en compartir la forma de vida tal cual

como ocurre cotidianamente. Durante una semana de estancia en la Comunidad de San Clemente fue posible conocer el nivel de involucramiento de las familias y la responsabilidad con el bienestar del *ayllu*, puesto que los ingresos se distribuyen a las familias y también a la comunidad. JG (2018), líder de la comunidad de San Clemente, respecto del proyecto de turismo comunitario relató que:

Empezaron 3 familias el proyecto de turismo comunitario, ahora son 22 y trabajan otras familias que trabajan individualmente, con alimentación y hospedaje. Todo depende de la demanda. En San Clemente viven 201 familias. Jóvenes rentan bicicletas, rentan caballos, otras que hacen artesanías, otras que hacen música. Para un grupo de turistas, hacemos música la noche anterior antes de que se vayan. Directa e indirecta un 60% o 70% están involucradas en actividades de turismo. El monto que se recolecta va directo a las familias. Cuando llegan voluntarios o estudiantes eso va directo a la comunidad. (JG, 2018)

JG (2018) también explicó que debido al crecimiento de la población, los terrenos se han visto reducidos y eso ha significado que tengan que buscar formas alternativas de trabajo. En sus palabras “aquí en San Clemente, (...) la gente de aquí no tiene que migrar afuera, porque ya hay un impacto social si migran a la ciudad, entonces por eso es que empezamos a pensar diferentes actividades o crear fuentes de trabajo en la misma comunidad. Y es la única comunidad así, que menos migración tiene aquí en la región”. La responsabilidad social y sentido comunitario han sido los pilares del proyecto de turismo comunitario en San Clemente.

Asimismo, la experiencia en la comunidad de Morochos⁹⁹ permitió evidenciar que la práctica del turismo comunitario lleva casi dos décadas germinando. Cuando empezó hace 18 años “la idea era salir adelante, con el trabajo”, señaló RJ (comunicación personal, el 23 de enero de 2018c) de la Comunidad de Morochos. En Morochos existen tres albergues con capacidad para aproximadamente 25 personas. AJ (comunicación personal, el 23 de enero de 2018c) esposo de RJ, es uno de los encargados de recibir, una vez al año, jóvenes voluntarios de EEUU que colaboran con programas de reforestación; los voluntarios pagan directamente a la familia anfitriona por el hospedaje. AJ (2018c), explicó que el proyecto de reforestación en el páramo, a 3800 msnm, se ha hecho con voluntarios extranjeros y en febrero de 2017 sembraron 3500 plantas nativas.

⁹⁹ El tiempo de convivencia bajo la modalidad de turismo comunitario en la Comunidad de Morochos fue de un mes. Este vínculo se lo realizó a través de la Agencia de Turismo RunaTupari. Sin embargo, la relación de amistad establecida con varias familias de la comunidad permitió la realización de múltiples visitas luego del periodo señalado.



Figura 27. Turismo comunitario en la Comunidad de Morochos
Elaboración propia (15 de enero de 2018)

Además, otro de los aportes de voluntarios a la comunidad ha sido el proyecto de cría de Alpacas (Figura 28). El proyecto inició en el año 2001, por iniciativa de una agencia de cooperación norteamericana que aportó con el financiamiento para 14 alpacas. La comunidad asumió la deuda por \$16.800 USD. Al ser una actividad nueva para los habitantes de la comunidad se presentaron varios problemas en cuanto al cuidado de los animales. Al poco tiempo de empezar 12 de las alpacas murieron por ataques de puma. Para 2009, la comunidad pudo cancelar la totalidad de la deuda y decidió retomar el proyecto con la compra 22 alpacas, gracias a la fortaleza del *Ayllu*, como sistema de organización comunitaria.

Actualmente la Comunidad de Morochos cuenta con 72 alpacas, existe un cuidador permanente que ha sido capacitado en el manejo de alpacas y también hay logrado construir una pequeña vivienda para el cuidador y un corral para los animales (AJ, comunicación personal, 25 de junio 2019). Las alpacas son de suma importancia ya que por un lado ayudan a conservar el páramo, y por otro lado, de ellas se obtienen lana para realizar artesanía y tejidos, y también se usa su carne como alimento.



Figura 28. Proyecto de Cría de Alpacas en la Comunidad de Morochos
Elaboración propia (25 de junio de 2019)

Por su parte, los **huertos** (Figura 29) pueden ser considerados tanto como una práctica socio-económica, como socio-parental. Socio-económica porque la producción de alimentos para autoconsumo representan un ahorro para la economía familiar; es decir gracias a la autogestión se evita comprar dichos productos en otros espacios. Y también es socio-parental, porque se promueve el cuidado en la alimentación de la familia, que cuenta con diferentes plantas dentro de su *chakra*.



Figura 29. Visita a los huertos en la comunidad de Tunibamba
Elaboración propia (19 de enero de 2019)

Por ejemplo, ARK (comunicación personal, 14 de marzo de 2018a) señala que en su casa de Cotacachi posee, árboles de limón que le abastece todo el año, y que además cuenta con varias plantas frutales y medicinales. Constituye una tradición de cada familia tener sembrado una franja de distintos productos en un espacio de la casa, y esto es importante porque es una “fuente de enseñanza para ser autogestionarios” (A. Kowii, comunicación personal, el 4 de julio de 2018). En el mismo orden de ideas, AJ (2018c) de la comunidad de Morochos, supo indicar que gracias al cuidado de su huerto ganó un concurso organizado por la UNORCAC (Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi); su huerto tenía: hortalizas, mora de castilla, tomate de árbol, entre otras cosas. ZM (comunicación personal,

el 6 de febrero de 2018), mujer kichwa-karanki de la comunidad de San Clemente también supo manifestar que su *chakra* era usual cosechar su propio brócoli y babaco que había sido producido con abono orgánico y con esos alimentos preparaba los desayunos para su familia y para los turistas. El hecho de que los huertos se hayan convertido en una tradición, puede estar relacionado con la transmisión de la memoria a través de la oralidad, tan valorada en el mundo andino. La sabiduría necesaria para saber qué sembrar, cuándo sembrar y dónde sembrar es un valor que destaca en el cuidado de los huertos.

La práctica del **Ranti-Ranti**, conocida por algunos como trueque, comparte con los huertos la finalidad de la autogestión. El principio que subyace en el la práctica del *Ranti-Ranti* es la reciprocidad, es decir una forma de correspondencia mutua entre dos partes. El dar y recibir manifiesta la responsabilidad social que existe entre las familias y vecinos del *ayllu* que comparten sus cosechas por fuera del sistema económico dominante. Tal como lo señala el Gobierno Autónomo Descentralizado de Pimampiro:

El trueque integra un sistema de canje muy útil para la vida cotidiana derrocando el problema de la falta de dinero para obtener un producto requerido, esta actividad es una opción al mundo capitalista cada día más cruel, es así que miles de ciudadanos se dan cita este día a cambiar productos que tienen por los que necesitan, una economía solidaria equitativa no competitiva, donde el consumidor se convierte en productor derrocando los intermediarios que hacen que el costo de los productos se incremente. (GAD Pimampiro, 2020, pp.1)

JOC (comunicación personal, el 6 de febrero de 2018) de la Comunidad de San Clemente señaló que en su comunidad este intercambio no se realiza de forma individual, sino entre familias, canjando por ejemplo: papas por quinua. Tanto lo mencionado por el GAD de Pimampiro, y por JOC (2018), dan cuenta de una práctica socio-económica que a la vez es una práctica socio-política puesto que una forma de cooperación entre los agentes sociales. Esta práctica no pudo ser evidenciada durante el trabajo de campo; sin embargo, en Imbabura son conocidos lugares y fechas específicas que tratan de recuperar esta práctica. Destacan: el Trueque del Sol, que se lleva a cabo en el mes de abril, antes de Semana Santa en la parroquia de Pimampiro; y el Trueque Intercultural, organizado por el pueblo *kichwa-karanki* que se desarrolla en la Ciudad de Ibarra previo al Día de Difuntos.

4.3.5.3 La ética en las prácticas sociales socio-parentales

El **matrimonio indígena** (*sawari raymi*) es una práctica social socio-parental y a la vez socio-política, que guarda relación directa con el principio andino de la dualidad complementaria. El *sawari raymi* es una celebración con un alto nivel de sincretismo religioso e hibridación

cultural. De manera general, involucra un matrimonio simbólico, un matrimonio civil y un matrimonio católico o evangélico, según la creencia de las familias. Algunas parejas optan por realizar en los mismos días los tres los diferentes tipos de matrimonio. El orden depende de la decisión familiar y de la disponibilidad de recursos económicos.

Esta práctica que tiene como objetivo legitimar a la pareja que inicia un nuevo hogar, a la vez que permite unir en términos políticos a diferentes familias. A través del *sawari raymi* el *ayllu* se extiende, incluso por fuera de los límites de la comunidad. Asimismo, esta práctica agrupa una serie de rituales propios del pueblo *kichwa*, como por ejemplo: *yaykuy* (entrada o anuncio verbal), *makita mañay* (pedido de mano), *sawarichina* o *palabray* (matrimonio simbólico) y el *ñawi mayllay* (lavado de cara). El *yaykuy* consiste en que los padres del novio informen a los padres de la novia sobre la relación de noviazgo existente entre sus hijos. Para el efecto piden el apoyo de una autoridad comunitaria (*tayta alcalde*) que interceda como intermediario, y se hace la entrega de una mediano¹⁰⁰ de comida. El *makita mayllay*, se realiza una vez que los padres de los novios han llegado a un acuerdo. Por eso al pedido de mano también se lo conoce como *hatun yaykuy* (el gran anuncio). El pedido de mano involucra la entrega de una dote mayor, por lo cual se vuelve indispensable la solidaridad y participación no solo de los padres del novio sino de su familia extendida. En la experiencia de RJ (comunicación personal, el 22 de enero de 2018b) para el pedido de mano, el novio va a la casa de la novia llevando “una vaca, papas y gaseosa; en total se llevan 24 cosas, porque la familia es grande. A veces también llevan seis gallinas, seis cuyes. Cuando pasa el novio, pasan muchos carros pitando y con mucha música”.

En el caso del *sawarichina* o *palabray*, uno de los personajes principales es el *yachak* (sabio) de la comunidad, también conocido como *tayta rezador*, quien es escogido por ser la persona con mayor experiencia y autoridad dentro de la comunidad. Él es el responsable de unir, a través de rezos y consejos, a la pareja en frente de todos los presentes. LZ (comunicación personal, el 13 de enero de 2018) con base en su experiencia señala que:

Antes de nosotros irnos a firmar un documento con un juez, antes de casarnos en cualquier iglesia, nosotros nos casamos en la comunidad (...) el que nos casa es el mayor de la comunidad, el alcalde de la comunidad que nosotros le denominamos. Este señor nos casa en presencia de toda la gente de la comunidad. Ellos salen nos acompañan pero también son testigos porque al día siguiente del matrimonio, yo ya no soy la LZ, mi esposo ya no es el RZ. Al otro día del matrimonio es (...) Sra. LZ y Sr. RZ. Por eso es la presencia de la gente de la comunidad para observar. (LZ, 2018)

¹⁰⁰ Dote de comida que puede ser de diferentes productos: canastas de papas y gallinas cocinadas, mediano de frutas, mediano de pan y gaseosas o mediano de cuyes.

El ritual se desarrolla en la casa de la novia. Los novios permanecen durante toda la ceremonia ritual de rodillas uno en frente del otro. El *tayta rezador* coloca un rosario de color rojo en el cuello del novio y de la novia. Posteriormente, entre los novios intercambian los anillos colocándolos en el dedo anular de la mano izquierda. El *tayta rezador* realiza la pregunta de sí aceptan casarse el uno con el otro y en ese momento deja caer sobre las cabezas de los esposos pétalos de rosas sellando de forma simbólica la unión.



Figura 30. Altar con los elementos tradicionales del Sawarichina disponible en el Museo Viviente Otavalango
Elaboración propia (13 de enero de 2018)

Una frase usual realizada por el *tayta rezador* es: “quedan unidos ante Dios y ante la Pachamama” (Benítez et al., 2019). La ceremonia termina con un beso por parte de los esposos a la cruz (Figura 30), demostrando el alto nivel de sincretismo existente en la práctica. En los últimos años, se ha dado un proceso de rescate del ritual del *sawarichina* en contraposición al matrimonio por la Iglesia. JG (2018), respecto de su comunidad señaló que:

En San Clemente todos son católicos supuestamente, pero estamos rescatando las creencias ancestrales en la tierra, en las montañas, en el sol. Porque la religión católica es impuesta. Por eso siempre para cualquier evento hacen la otra ceremonia ancestral. El Yachak se encarga de todo eso. (JG, 2018)

La confrontación a la imposición católica sobre la insitución del matrimonio, ha dado lugar a que incluso algunos matrimonios hayan optado por ya no celebrarlo en la iglesia (ARK, comunicación personal, el 7 de mayo de 2018d). En cualquier caso, posterior a la solemnidad del *sawarichina* o del matrimonio por la iglesia, se acostumbra festejar a la

nueva pareja con una gran recepción, a la cual, implícitamente están invitados todos los habitantes de la comunidad. La recepción es usualmente acompañada de gastronomía tradicional, como por ejemplo: *champús* (bebida dulce de maíz) y la *uchu api* (sopa de harina de maíz); así como de música y danza tradicional, representada en el *fandango tushuy* (baile del fandango) y la presencia de arperos y flautistas.

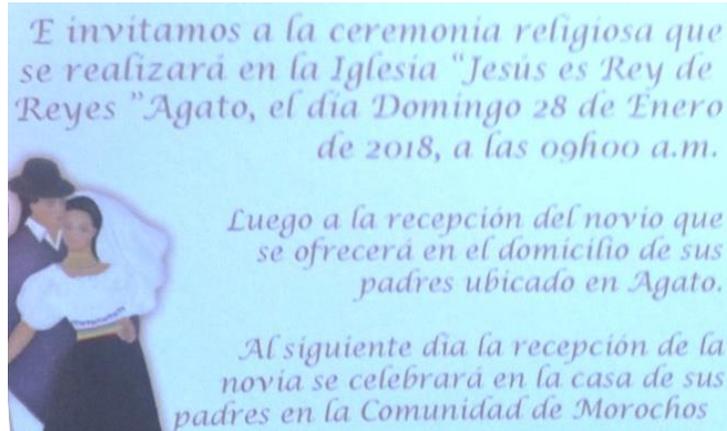


Figura 31. Invitación recibida para un matrimonio en las comunidades de Agato y Morochos
Elaboración propia (28 de enero de 2019)

La primera fiesta se realiza en la casa del novio y la segunda fiesta al día siguiente en la casa de la novia (Figura 31). RJ (comunicación personal, el 17 de enero de 2018a) señala que en el caso de las fiestas:

Casa de novio gasta aparte y casa de novia gasta aparte (...); si yo me voy a casar, tengo que gastar yo, si viven papá y mamá gastan ellos (...) para casar es muy duro. Hay que tener unos \$5000 dólares. Porque la comida es comprada y para toda la comunidad. Si es de otra comunidad, vienen de aquí y de allá.

MCA (comunicación personal, el 28 de enero de 2018), mujer kichwa-karanki de la comunidad de Panikindra, señaló que antes en las bodas los familiares del novio repartían un recipiente con *champús* con dos *pristiños*¹⁰¹ y que también servían mazamorra (*uchu api*). Asimismo, compara que en la actualidad han aumentado caldo de gallina para los invitados y que antes era solo a los novios. La colaboración de la familia para cocinar y preparar los alimentos que se servirán en la boda es de suma importancia. RJ (2018b) indicó que el día de la fiesta “*va toda la familia, y colabora para pelar papas, cuyes, gallinas*”. De manera general, una boda se planifica con varios meses de anticipación, mínimo seis, incluso con un año de anticipación y la fecha de la boda, se decide entre los padres, abuelos, tíos. (RJ, 2018b). Así, la solidaridad está presente de principio a fin durante la celebración

¹⁰¹ Masa de harina frita en forma de estrella y servida con una salsa dulce.

de esta práctica, desde el anuncio hasta el día de la fiesta. Respecto de la música, LZ (2018) explicó que cuando se casan se baila el fandango¹⁰² acompañado de arpa y flauta, aunque también indicó que ahora se puede ver el disco móvil y la orquesta. Finalmente, el *ñawi mayllay* se lo realiza a través del agua. En un recipiente con agua se coloca pétalos de rosas y ortiga que sirven para lavar el rostro, manos, brazos y pies de los novios, familiares, padrinos e incluso invitados (Figura 32). El lavado se acompaña de consejos para los novios y representa un ritual de la purificación y de renovación. Al respecto, LZ (2018) señaló que:

Cuando nos casamos nos lavamos la cara, con agua, con flores y con ortiga. Nos lavamos la cara, las manos, los pies; también toda la familia, los familiares de la novia, los familiares del novio. Es un significado de purificación. Es decir, lo que pasó atrás de la vida que ahora va a contraer. Todo lo que haya pasado olvido y empieza una vida nueva. (LZ, 2018)

El *ñawi mayllay* se lo lleva a cabo antes de la fiesta en la casa de la novia. Según RJ (2018a), este ritual siempre ha sido una tradición y su deseo es que no se pierda. ARK (2018d), también coincide y señala que la aspiración de rescate el *ñawi mayllay* está presente en los jóvenes.



Figura 32. Ritual del *ñawi mayllay* en la Comunidad de Morochos
Elaboración propia (29 de diciembre de 2019)

¹⁰² El fandango o *fandanku* es una danza indígena, que no está relacionada con el Fandango de origen español. Se acostumbra bailarlo en los matrimonios acompañado del arpa. También se lo baila en los velorios de niños (*wawa wañuy*). Un ejemplo se puede observar en <https://www.youtube.com/watch?v=ZXsDP7XhQY8>

Otra de las prácticas socio-parentales que surgió en la investigación fue la **meditación**. ARK (2018a) señaló que la meditación en el mundo andino tiene gran importancia, puesto que los pueblos andinos “tuvieron conocimiento de la meditación”. También resaltó que en el pasado, a través de la meditación, los abuelos hacían una conexión con la fuerza creadora; es decir, se tenía conciencia de la relacionalidad con el cosmos y a través de la meditación se buscaba la reafirmación del ser articulado con la *Pacha*. En última instancia, la meditación permitía expresar la idea de una persona cósmica, del *runapacha*. ARK (2018a) recuerda que su abuela “salía al patio, hacía su agradecimiento y después hacia su jornada”. Asimismo, las poblaciones tejedoras solían destinar un tiempo para meditar antes de empezar las labores y era usual hacer una plegaria antes de empezar de tejer (ARK, 2018a). La práctica de la meditación expresa la sacralidad del mundo andino, no solo a través de los elementos espirituales como el rezo, sino también de elementos como el agua. ARK (2018a) explicó que era usual dejar el agua a que tome el sereno, puesto que se consideraba que el agua absorbía la energía de la naturaleza; así, los abuelos al día siguiente, podría tomar “el agua energizada fresca” (ARK, 2018a). A través de las muestras de respeto las personas que meditaban buscaban equilibrar sus energías antes de empezar sus actividades diarias.

AJ (comunicación personal, 19 de enero de 2018b) señaló que también se suelen hacer **visitas a lugares sagrados** para meditar, como por ejemplo al Árbol del Lechero (Figura 33), a la Cascada de Peguche y a la Laguna de Cuicocha, al *Wantun Rumi*, al Tayta Imbabura o a la Mama Cotacachi.



Figura 33. Caminata al Árbol Sagrado del Lechero
Elaboración propia (14 de octubre de 2017)

Estos lugares son considerados *wakas* (sagrados) por los habitantes de las comunidades *kichwas* de Imbabura porque se consideran puentes entre los planos visibles e invisibles de la *Pacha*. Estos lugares energéticos no pasan desapercibidos para quien los visita, no solo

por la sensación de poder que emanan sino por la magestuosidad de sus formas. La caminata hacia estas *wakas*, generalmente se la realiza con el fin de pedir alguna cosa. El pedido es acompañado con una ofrenda (alimento o bebida) y con algún elemento con fuego, como una vela.



Figura 34. Caminata a la *waka* de *Wantun Rumi*
Elaboración propia (29 de abril de 2018)

Tanto en la visita al árbol del Lechero como al *Wantun Rumi* (Figura 34) se pudieron observar restos de fogatas y de alimentos. Por ejemplo, respecto del *Wantun Rumi*, una piedra de 15 metros de alto, ubicada en las faldas del volcán Imbabura, SR (2018) habitante de la Comunidad de Quinchuquí, supo manifestar que:

Wantun Rumi tiene muchas leyendas. Por ejemplo, en mi niñez, veníamos cuando no llovía, a nosotros nos traían (...) personas mayores, hay una quebrada ahí, pasábamos al otro lado, y todos los niños teníamos que gritar: “achik taytiku alli yakuta karay”, que quiere decir “padre divino regálenos agua”. Veníamos acá con mediano, cuyes cocinados, papas y un gallo blanco vivo, entonces ahí decían eso y los mayores acababan de hacer la ceremonia y decían: “wambras ahora sí, sálvese quien pueda porque ya cae el agua”, era algo increíble y volvíamos estilando (...). Yo vine dos veces cuando era niño. (SR, comunicación personal 29 de abril de 2018)

Otra de las prácticas muy valoradas por el pueblo kichwa, es la práctica de la **medicina ancestral**. Esta práctica es quizás la que mayor valor otorga a la sabiduría expresada en el manejo de técnicas y plantas para diagnosticar, tratar y equilibrar a las personas enfermas. La sabiduría latente en la medicina ancestral ha sido sobrevivido gracias a la herencia de conocimientos realizada de generación en generación. MM (comunicación personal, 1 de octubre de 2017), partera de la comunidad de Carabuela, es un claro ejemplo y señala que

desde muy joven acompañaba a su abuelo a recolectar plantas y así aprendió los diferentes nombres y usos de cada una.

Cabe señalar que la medicina ancestral tiene dos formas principales de ejecución: a través de los sanadores (yachaks, parteras, fregadores); y de forma individual dentro de los hogares en función del conocimiento empírico que posean. Por ejemplo, en la comunidad de Morochos existe una partera, quien tiene el deber de cuidar el proceso de gestación de una mujer embarazada desde el inicio. Ante casos complicados, como partos anticipados o cesáreas, partera y médico comparten criterios y se toma una decisión en conjunto (AJ, 2018c). El yachak es un ser que está en contacto con los espíritus de los diferentes sitios, como por ejemplo, los espíritus de los volcanes; a través del fuego de la vela, a través de la radiografía del cuy, él es capaz de detectar quién está bien o no de salud (AJ, 2018c).

Por otra parte, desde la sacralidad presente en la medicina ancestral se considera que un ser humano enfermo tiene una afectación corporal y otra espiritual; por tanto, la sanación tiene que ser integral. Para la afectación corporal se pueden usar plantas y animales, mientras que para la afectación espiritual se requiere de una limpieza energética. Respecto al uso de animales, ZM (2018) de la Comunidad de San Clemente manifestó que para realizar diagnósticos es usual utilizar la radiografía del cuy. El investigador tuvo la oportunidad de presenciar este procedimiento el 6 de febrero de 2018 cuando una sanadora de la comunidad asistió a la casa de ZM (2018) para realizar un diagnóstico a su que tenía temperatura y dolor de estómago. El procedimiento consistió en frotar al animal por todo el cuerpo del niño. Posteriormente el animal fue sacrificado. Existe la creencia de que al abrir al animal, este mostrará el lugar en dónde se encuentra la afectación. En algunos casos incluso podría ser capaz de absorber la enfermedad en su totalidad. En aquella ocasión la sanadora supo manifestar que se trataba de una infección estomacal pero que necesitaba de otra medicina, por lo que el niño fue llevado al Centro de Salud.

Por otro lado, respecto del uso de plantas ZM (2018) manifestó que: “la planta de Amor Seco es buena para recuperar de una operación y cuando estamos mal del estómago también”. Además, explicó cuando los turistas se sienten mal, no se llama a los doctores sino que se les da las plantas medicinales disponibles en la casa y luego son libres de tomar sus propias pastillas (ZM, 2018). En el mismo orden de ideas, AJ (2018a), quien trabaja también con turistas, añadió que a veces por la comida los turistas se enferman del estómago, y en ese caso se utiliza plantas como la chilca o la hierbabuena, en infusión. Es su experiencia, con este tratamiento los turistas se recuperan en muy poco tiempo.

Respecto de la curación espiritual, ARK (comunicación personal, el 24 de abril de 2018c) explicó que en mundo andino se trabaja mucho el tema del equilibrio energético y que cuando existe mal viento¹⁰³ o mal aire se lleva a las personas ante los sanadores para que hagan la curación. La idea es que las personas son sujetos energéticos y ante las descompensaciones es necesario buscar la armonización a través de los *yachaks*. La medicina energética es, probablemente, la más compleja dentro de la medicina ancestral, puesto que tiene que ver con el ordenamiento cósmico de la vida. Un ser humano desarmonizado, desequilibrado no es un *runapacha*, no está en conexión con la totalidad cósmica. La limpieza energética que realiza el *yachak* dependerá de su entendimiento de las señales que emiten los diferentes elementos de la *Pacha*.

La última práctica socio-parental presentada en esta sección es el ***Ayamarkay*** (*llevar espíritu*), o también conocido en castellano como Día de Difuntos. Esta celebración pone de manifiesto la perspectiva sobre la muerte que subyace en el sentipensamiento andino.



Figura 35. Escultura de la Virgen María vestida con ropa propia del pueblo *kickwa-otavalo*
Elaboración propia (2 de noviembre de 2017)

¹⁰³ Consiste en la creencia de que un tipo de viento recibido en ciertas circunstancias puede provocar malestar. Se asocia con dolores de cabeza, escalofríos, dolor del cuerpo, vómitos, entre otros síntomas. Las causas comúnmente asociadas son: contaminación, caminar por lugares con malas energías, cambios de temperatura (Ramírez-Montalvo, 2020).

La vida y muerte son una de las dualidades complementarias. La muerte solo significa una transición hacia un plano que aún no se conoce, en forma de energía, que espera el momento para regresar de otra forma mundo de aquí, al *kay pacha*, un ciclo continuo que mantiene el orden del cosmos. Esta continuidad significa la transformación de los espíritus en otros seres de la naturaleza. Es común la creencia entre los habitantes *kichwas*, de que los espíritus pueden presentarse en forma de animales como: el colibrí (*kinti*), la mariposa (*chapul*) o la hormiga (*añanku*); de esta forma, la visita de estos animales representaría en sí misma, la visita de los seres queridos (Kowii, 2018). El *Ayamarkay* ha sobrevivido a los periodos colonial y republicano gracias al sincretismo religioso que ha dado lugar a diversas manifestaciones. Una muestra de lo anterior se puede observar al ingreso del Cementerio de Cotacachi, en donde se encontró una representación de la Virgen María vestida con ropa propia del pueblo *kichwa-otavalo* (Figura 35). En la actualidad, el *Ayamarkay* se ha convertido en una práctica de fortalecimiento de la identidad del pueblo *kichwa*, que se basa en los principios de la dualidad complementaria, la ciclicidad y la sacralidad. Se puede afirmar que existe una suerte de reapropiación y resignificación del espacio por parte del pueblo *kichwa*, el cual muestra con orgullo sus tradiciones en el *ayamarkay* (día de difuntos).



Figura 36. Celebración del Ayamarkay en el cementerio de Otavalo (derecha) y en el cementerio de Cotacachi (izquierda)

Elaboración propia (2 de noviembre de 2017)

Esto hace que esta práctica también pueda ser considerada como una práctica socio-política puesto que es una forma de cooperación y fortalecimiento de la vida social. A través de esta práctica se rememora a los seres queridos del *ayllu* que han dejado el *kay pacha*. Adicionalmente, esta celebración implica el compartir con los vivos; es decir, es un espacio-tiempo que permite reencontrarse con familiares y amigos (Figura 36). Así por ejemplo, la visita a los difuntos no solo implica llevar un ramo de flores, como en la tradición católica, sino que lo distintivo está en llevar comida y bebida para compartir durante un par de horas junto a las tumbas (RJ, 2018a). Esta práctica exige un alto nivel de responsabilidad para la preparación previa de la comida y bebida que se llevará al cementerio. Tal como lo señala RJ (2018a), para el día de difuntos se preparan diferentes comidas: choclomote, choclo entero, humitas, arveja tierna, papa con pepa de zambo, berros, tostado, caramote (maíz seco), naranja, pan, plátano. Asimismo RJ (2018a) resalta que la visita a las tumbas se acostumbra a hacer también en Semana Santa; y por fuera de las dos fechas religiosas, los *hatun yayas* y *hatun mamas* acostumbran visitar periódicamente a sus seres queridos, especialmente el primero de enero de cada año.

4.3.5.4 La ética en las prácticas sociales socio-políticas

Los pueblos originarios de los Andes son reconocidos por haber calculado con magnífica exactitud el calendario de solsticios y equinoccios; dicha destreza está relacionada con la agricultura específicamente con los tiempos de siembra y de cosecha (Morales-Mejía, 2013). De esta forma, el pueblo *kichwa* cuenta con cuatro **celebraciones agroastronómicas** propias que se repiten año tras año: *Pawkar Raymi*, *Inti Raymi*, *Kulla Raymi* y *Kapak Raymi*. Un hallazgo interesante respecto del uso del calendario andino se presentó en una jornada de capacitación dictada por el investigador a los profesores del Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe (CECIB) de la Comunidad de Morochos.

Una de las profesoras manifestó que “en todo lo referente a la cosmovisión estamos centrados y pendientes, cada equinoccio cada solsticio. Aquí están aprendiendo del *Pawkar Raymi*, del *Kulla Raymi*, del *Inti Raymi*, como docentes monolingües estamos comprometidos” (PM, comunicación personal 18 de enero de 2018). En este centro educativo, el proceso de enseñanza está guiado por el calendario andino, tal como se muestra en la Figura 37.



Figura 37. Actividades del CECIB Pichincha según el calendario agroecológico andino
Elaboración propia (18 de enero de 2018)

El calendario andino inicia con el *Pawkar Raymi*, que coincide con el equinoccio de primavera. En este tiempo se conmemora la época del renacimiento y florecimiento; es el tiempo para empezar a probar los primeros frutos de la tierra, los granos tiernos; hay una serie de ritualidades como el juego ritual de la *Tumarina*, que consiste en colocar en la cabeza de la otra persona (pareja, amigo, familiar) una variedad de flores que han sido remojadas en agua de alguna vertiente. La *Tumarina* expresa el respeto y aprecio hacia la otra persona y representa “una conexión entre el ser humano y la Pachamama a través del agua como elemento esencial para la vida” (Asociación de jóvenes kichwas de Imbabura, 2018a, p. 5). Por otra parte, los abuelos y abuelas de las comunidades indican que en el mundo indígena el nuevo año (*Mushuk Nina*) inicia el 21 de marzo. AJ (2018b) coincide y señala que el inicio del año nuevo se mantiene en la actualidad en la fecha señalada y además, critica el hecho de que la conquista haya cambiado el inicial del año al primero de enero.

El *Kulla Raymi* tiene lugar en septiembre y coincide con el equinoccio de otoño. En este período se prepara a la tierra para la siembra (*Tarpuy Raymi*), por lo que se rinde culto a la luna y a la fertilidad, y en especial al género femenino, por su soporte espiritual y físico al mantenimiento y reproducción de la vida de los pueblos originarios. En este tiempo se

acostumbra también sembrar buenos deseos, como compromiso para empezar el año agrícola de la mejor manera. Por su parte, el *Kapak Raymi* tiene lugar en diciembre en torno al solsticio de invierno. Este tiempo celebra la germinación y nacimiento de las primeras plantas. Es una época de cambio energético en donde se celebra el ciclo de vida de niños y niñas, en donde los jóvenes se reapropian de su cultura a través de los consejos de los abuelos y también es el tiempo donde se acostumbra a cambiar el mando entre líderes y entre generaciones.

La principal celebración del calendario andino está representada en el *Inti Raymi*¹⁰⁴, la cual se lleva a cabo durante el mes de junio y coincide con el solsticio de verano. Esta celebración de origen Inca encontró en el sincretismo religioso el medio para sobrevivir al periodo colonial y republicano hasta la actualidad. A partir de la década de 1980, gracias a los movimientos culturales de la época, el *Inti Raymi* empieza a desplazar a las fiestas católicas de San Juan y San Pedro como un dispositivo de reafirmación y reconstrucción de la identidad de los pueblos andinos. El cuestionamiento sobre el nombre de la celebración puede ser considerado como un *tinkuy* entre la espiritualidad andina y la religiosidad católica.

El Inti Raymi se celebra en agradecimiento al Padre Sol y a la Madre Tierra por las cosechas alcanzadas durante el año. Las ofrendas (*tumines*) entregadas como agradecimiento por las cosechas recibidas, constituyen un ejemplo de la reciprocidad hacia la divinidad de la *Pachamama*. En palabras de AJ (2018c) “sin la naturaleza, nuestra vida no existiría, debemos agradecer a la Pachamama”. Los granos (especialmente el maíz), las frutas, las gallinas, los cerdos y los cuyes son los alimentos que resaltan en las ofrendas. Todos ellos acompañados de la bebida insigne, la chicha. Asimismo, la práctica del Inti Raymi agrupa a otros rituales que son elementos indispensables en la celebración, de manera general: el *armay tutay* (baño ritual), el *warkuy puncha* (día de visita a las casas de aumento), *hatun puncha* (el gran día), la toma simbólica de la plaza, el *kushnichiy chishi* (humeada de la casa), el *warmi puncha* (toma de la plaza a cargo de las mujeres), y el *wakcha karay puncha* (día de ofrenda).

El *Inti Raymi* es una de las prácticas más íntegras en cuanto a la manifestación de los principios de la forma de vida en armonía que buscan los pueblos kichwas. En el Inti Raymi se ponen de manifiesto: el *tinkuy*, la reciprocidad, la ciclicidad, la dualidad complementaria, la sacralidad y la interculturalidad. Respecto de la interculturalidad, LZ (2018) comentó que

¹⁰⁴ Gran parte del texto relacionado con el Inti Raymi fue desarrollado por el autor y publicado en junio de 2020 en el sitio web <http://intiraymi2020.epn.edu.ec/> como parte la información referente al Inti Raymi de las Universidades y Diversidades de Quito 2020. El autor fue parte de la Comisión de Preservación Espiritual del Inti Raymi de las Universidades 2020.

el pueblo *kichwa-otavalo* no está cerrado a compartir sus saberes, sus vivencias, porque para hablar de interculturalidad, en primer lugar se debe hablar de respeto y convivencia entre culturas. En este sentido, respecto del Inti Raymi señaló que:

Si no convivimos no vamos a entender a esa fiesta, el hatun puncha¹⁰⁵. (...) yo tendría que meterme a la vida de usted, para yo poder saber cómo es la vida del mestizo, y usted vivir en mi comunidad y ver como vivimos nosotros. Ese intercambio es la verdadera interculturalidad. Mucha gente ahora habla de la interculturalidad, yo te respeto, yo te tolero. La interculturalidad no es solamente el respeto o la tolerancia, se trata de entender la vida del otro. (LZ, 2018)

La sacralidad también está presente en el ritual del *Armay Tutay* (baño ritual), que se realiza entre el 21 y 22 de junio. Este ritual tiene como objetivo el fortalecimiento energético y se lo realiza en la noche o madrugada en las vertientes de agua. JLE (comunicación personal, 2 de septiembre de 2017) indicó que el objetivo de bañarse en las cascadas “es salir con buenas energías”. Mediante este baño de purificación el cuerpo adquiere energía positiva y coraje para soportar las largas jornadas de zapateo. En este sentido, AJ (2018b) coincide y señala que: “es cuestión de energía (...), la energía que se va para el danzante, si está acompañado con la energía, aunque sea un grupo pequeño (...) va bien zapateado”. En la actualidad, ya no se bañan solo los miembros de la comunidad, ahora actúa mucha gente de otras comunidades, de la ciudad, incluso de fuera del país (LZ, 2018).

El *tinkuy* (encuentro-confrontación) por su parte, pone de manifiesto la importancia política de la celebración porque representa, en primera instancia, la lucha por una apropiación simbólica del territorio. Al respecto, AJ (2018b) explicó que es necesario generar conciencia en los jóvenes sobre el significado de la celebración, es sus palabras “no es para buscar bronca, no es para pelear (...) lo que estamos haciendo es (...) para que otras personas conozcan la realidad de nuestros ancestros, que entendían como sagrada a nuestra Pachamama, a nuestro padre Sol”. Para el profesor Ariruma Kowii (2018), el *tinkuy* debe ser entendido desde “diferentes dimensiones, no necesariamente el *tinkuy* físico que vemos en el *Inti Raymi*”. El *Inti Raymi* también implica una confrontación y diálogo entre pasado y presente, entre lo masculino y lo femenino, entre el *hanan* y *urin*, entre lo indígena y lo mestizo, entre lo urbano y lo rural.

¹⁰⁵ *Hatun*=grande, *puncha*=día. El gran día o el día mayor es otra forma de referirse en forma ampliada a la celebración del Inti Raymi, es usual utilizarlos indistintamente. En sentido estricto, el *Hatun Punlla* es uno más de los días de celebración del *Inti Raymi*, puesto que este último se celebra durante todo el mes de junio. El *Hatun Punlla* coincidía con el día de misa a San Juan (Kowii, 2019). Algunos autores señalan que *Hatun Punlla* fue una celebración distinta al Inti Raymi de origen Inca, pero que con el paso de los años llegaron a mimetizarse. (E. Rodríguez-Cruz, 2014, p. 6; APAK OTAVALO, 2019, 4m36s).

En el *Inti Raymi* es característico que los danzantes asuman disfraces¹⁰⁶ de personajes y símbolos relacionados con poder, posiciones de autoridad¹⁰⁷ o un cierto tipo de reputación (militares, policías, cantantes, personajes famosos, cruces, coronas, estrellas, rayos, etc.), tal como se muestra en la Figura 38. Este hecho podría ser interpretado como un tipo de *tinkuy* individual en el que se busca la experimentación de otras realidades. Según el catedrático Ariruma Kowii (2018), la persona que se disfraza, asume una representación, puesto que ha sido impactada por el personaje “en el Inti Raymi, lo experimenta, lo siente, luego pasa y regresa a su normalidad o renovado con su manera de sentir y de pensar también; es una manera de experimentación y de renovación”.



Figura 38. Danzantes con diferentes representaciones en el Inti Raymi de Cotacachi
Elaboración propia (24 de junio de 2018)

Además de los danzantes disfrazados, el personaje insigne del Inti Raymi es el *Aya Uma*. Este personaje lleva una colorida máscara, distintiva de doble cara, que representa la dualidad complementaria del mundo andino “el bien el mal, el día la noche, el pasado el presente” (LZ, 2018). La persona disfrazada de *Aya Uma*, por medio del *armay tutay*, obtiene la fuerza de la *Pachamama* y se convierte en un ser invulnerable que lidera a los danzantes. “Los cachos multicolores, si son 12 representan los meses del año y si son 13

¹⁰⁶ Felipe Males (2020) señala que los disfraces comenzaron con la finalidad de rebelarse y mofarse de los policías o militares por los abusos a los que eran sometidos los habitantes de los pueblos indígenas. En la actualidad, se requeriría de trabajos de investigación más específicos para determinar las resignificaciones y las nuevas percepciones que subyacen al uso actual de disfraces y símbolos.

¹⁰⁷ En años anteriores, era usual que los hombres se disfrazen de mujeres. Al respecto hay diferentes posturas. Por un lado, se interpreta que asumir la forma y fortaleza femenina ayuda a devolver el equilibrio a la naturaleza, puesto que el Inti Raymi es una fiesta que privilegia la masculinidad, y desde el día de baño ritual (*armay tutay*) “la naturaleza está bajo el dominio de las fuerzas masculinas” (Asociación de jóvenes kichwas de Imbabura, 2018b, p. 7). Por otro lado, las mujeres se han opuesto puesto que señalan que los hombres no necesitan vestirse de mujer, ya que las mujeres están; y que al disfrazarse se desvaloriza el papel y lucha de la mujer por su visibilización (Saramanta Warmikuna, 2013).

representan los ciclos lunares del año” (Asociación de jóvenes kichwas de Imbabura, 2018b, p. 6).

Además, el *Aya Uma* lleva una camisa blanca o de colores, pantalón blanco sostenido con una faja, en los pies utiliza alpargatas blancas y un zamarro de piel de chivo. El atuendo se complementa con el acial, que representa “la fuerza de la Pachamama que pone orden y a la vez protege a los bailadores” (Asociación de jóvenes kichwas de Imbabura, 2018b, p. 6). El *Aya Uma* es el personaje que lidera la toma de la plaza (Figura 39). La figura del *Aya Uma*, ha sido erróneamente interpretada como “diablo”, debido a la hegemonía cultural impuesta por los conquistadores en su intento por evangelizar a los pueblos originarios.



Figura 39. Toma de la Plaza de Cotacachi liderada por el Aya Uma
Elaboración propia (24 de junio de 2018)

El territorio es un elemento identitario en las comunidades, así en el *Inti Raymi* es común realizar un recorrido de casa en casa (*warkuy puncha*) como ejercicio de invitación, pero también de apropiación simbólica del espacio que terminará con la toma de la plaza. Es común que la música y el baile que caracteriza a la celebración encuentre su punto máximo con la toma simbólica de la plaza. Así, a través de la irrupción en la cotidianidad de la ciudad, los pueblos andinos hacen saber al pueblo mestizo que están presentes. Por ejemplo, en el *Inti Raymi* de Cotacachi, cada comunidad entra y da la vuelta tres veces a la plaza para luego retirarse a los lugares asignados de descanso (AJ, 2018b), donde comparten en una *pambamesa* alimentos como: papas, cuyes, gallinas (AJ, 2018c).

La **pambamesa** es otra de las prácticas socio-políticas tradicionales del pueblo *kichwa*. un contenedor de la memoria; un *achikyachik*, su realización rememora el sentido, los valores, los principios del *ayllu*; de esta forma, recuerda la importancia del saber compartir. La *pambamesa* (*mesa tendida*) se realiza en diferentes ocasiones. Por ejemplo, cuando hay una *minka*, en el Inti Raymi, como parte del velorio de un familiar, en el *Inti Raymi*, o como parte de la convivencia con visitantes de otras culturas. AJ (2018c) señala que la *pambamesa* típica consiste es tender la estera en el suelo y sobre ella colocar el mantel y la comida, porque existe la idea de estar más cerca de la tierra. Entre los alimentos tradicionales se encuentran: papas, maíz, habas, pan y frutas (Figura 40). De esta forma, la *pambamesa* se ha convertido en otro de los mecanismos interculturales que han permitido compartir con propios y extraños los alimentos en un ambiente de reciprocidad y responsabilidad, puesto que todos los comensales tienen que aportar con algo. En definitiva, por un momento corto de tiempo, la *pambamesa* amplía el *ayllu*.



Figura 40. Pambamesa realizada al final de una clase de enseñanza del idioma kichwa en la comunidad de Natabuela

Elaboración propia (5 de mayo de 2018)

Otra de las prácticas socio-políticas reconocidas y vigentes en el sentiobrar del pueblo *kichwa* de Imbabura es la ***minka*** (Figura 41). Esta forma de trabajo cooperativo es propia del sistema de organización comunitaria del *Ayllu* y se basa en la reciprocidad. La *minka* puede llevarse a cabo por diversos motivos, como por ejemplo: “construcción de edificios comunitarios, construcción de vivienda para una familia, construcción de carreteras, canales de riego o ayuda en la *chakra* de las familias” (Pilataxi-Lechón, 2014, p. 48). MT (2019 citado en Campo-Achina, 2020), habitante de la comunidad de Calpaquí, explica que la *minka* en su comunidad, se ha utilizado para la limpieza o apertura de caminos, y en caso de no asistir el Cabildo cobra una multa y el dinero recolectado se invierte en la comunidad.



Figura 41. *Minka* realizada para apertura de canales
Tomado de Campos-Achina (2020)

En el caso de la comunidad de Morochos, AJ (comunicación personal, el 15 de enero de 2018a) señaló que las *minkas* se han realizado para la cosecha de maíz y para colaborar en el proyecto de la cría de Alpacas, cortando lana o las uñas de los animales. También indicó que en su localidad participan alrededor de 100 personas en cada *minka* (AJ, 2018b). Por su parte, JOC (2018) de la comunidad de San Clemente señaló que en su localidad se ha realizado una *minka* al mes, generalmente para el arreglo de vías, aduaciones en la escuela, para la recolección de basura o para la recolección de plantas. También enfatizó que la inasistencia puede ser justificada por una ocasión, pero que existe un compromiso de no volver a faltar, seguir faltando “no se acepta”. Como se puede observar, en la actualidad, la responsabilidad para asistir a las *minkas*, está mediada por las multas, a las que se puede llegar en caso de no participar. Tal como lo señala SL, hombre *kichwa*-otavalo de la Comunidad de Calpaquí:

En caso de que no vaya a la minka tengo que pagar una multa, la cobran al momento de pagar el agua, se dan cuenta quien no va a la minka porque llevan una lista y de esta forma se controla la asistencia, en los parlantes gritan y anuncian con anticipación cuando va a existir una minka para estar preparados (SL, 2019, citada en Campo-Achina, 2020, p. 38¹⁰⁸).

AJ (2018a), de la comunidad de Morocho, concordó en que la no asistencia implica una multa y manifestó que:

Cada mes tenemos una minga, ya se saben las fechas, se planifican antes y tienen que cumplir. Una minga es una raya, cada familia debe tener 12 rayas, las 12 mingas. Si no cumple, paga multa 10 o 15 dólares depende. La participación es importante, pero si no participan hay multa. Lo que más se necesita es mano de obra. Si no tiene las 12 rayas, a través de la Junta de Agua, se corta el agua. Ahí es doble multa, para reconectar tiene que pagar también. Nadie se puede quedar sin salir, así funcionan las cosas. (AJ, 2018a)

A pesar de la responsabilidad coercitiva, el principal objetivo de la *minka* sigue siendo la autogestión, es decir es una actividad que promueve otras formas de trabajo cooperativo y de participación, con el fin de cumplir con los objetivos comunes planteados por las comunidades en función de su autodeterminación. Tal como lo señala FA “el sentido de la *minka* es ayudarse entre todos” (FA, 2019, citado en Campo-Achina, 2020, p. 39).

Otra de las prácticas sociales ancestrales que ha sobrevivido a la época colonial y republicana es la **justicia indígena**. Esta práctica ha presentado y presenta numerosos encuentros (*tinkuy*) con el sistema de justicia ordinario, a pesar de haber sido legitimada a nivel constitucional. En el artículo 171 de la Constitución del Ecuador de 2008 se establece que:

Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales. (Asamblea Nacional, 2008)

¹⁰⁸ Las entrevistas citadas del trabajo de Campo-Achina (2020) formaron parte de una investigación dirigida por el autor de esta tesis, referente a las prácticas sociales de autogestión. Por esta razón, algunas han sido incluidas para complementar el trabajo de campo propio.

La Carta Magna reconoce el derecho de los pueblos y nacionalidades indígenas para aplicar procedimientos propios, ancestrales ante el apareamiento de eventos que afecten el orden social dentro de sus territorios. En tal sentido, se puede entender a la Justicia Indígena como una práctica enfocada en la regulación de la vida social de la comunidad, lo que implica, de manera general, valorar los conflictos internos y tomar decisiones para resolverlos. “Aquí aplicamos nuestra justicia (...) aquí manda la asamblea (...) cuántos casos hemos arreglado acá” relató JG (2018) de la Comunidad de San Clemente. AJ (2018b) de la Comunidad de Morochos también coincidió y señaló que “en asamblea ordinaria o extraordinaria se decide el castigo para personas que han cometido un delito”; es decir, en las comunidades, la asamblea es la encargada de juzgar. La asamblea está formada por todos los miembros de una comunidad, en ella todos tienen voz y voto.

Si bien, podrían existir casos en los cuales se pueda llegar a un arreglo entre las partes, también existen otras situaciones en donde se hace necesaria la aplicación de sanciones. Una de las formas más conocidas de la justicia indígena ha sido el castigo por robo. JOC (2018) de la comunidad de San Clemente señaló a las personas que roban algo se les baña en agua fría. AJ (2018b) coincidió e indicó que si alguien roba en su comunidad “se le desnuda, se le baña en agua fría y se le castiga con ortiga”. También afirmó que gracias a las prácticas ancestrales que se mantienen, “no hay mucho robo”. La sanción por robo también aplica para otros casos, como la infidelidad, tal como lo indicó LZ (2018):

En el mundo indígena es una vergüenza muy grande que le hayan cogido a un hombre o a una mujer en adulterio. Porque el castigo es en presencia de toda la comunidad. En ropa interior, en la cascada, con ortiga y látigo. Seis veces la primera vez, 12 veces la segunda vez. Puede aplicar también cuando el hombre bebe mucho o no trabaja.

Es importante señalar que el baño por robo tienen dos objetivos. Si bien por una parte se evidencia el castigo físico (sujeto a críticas), el baño y los azotes con ortiga también tienen un sentido de purificación. En última instancia, el ajusticiamiento lo que busca es el regreso a la armonía individual, de pareja, del *ayllu* y de la comunidad, que permita a la persona afectada una reintegración espiritual y social. “No se vuelve a repetir, eso es sagrado” enfatizó AJ (2018b). Ahora bien, no todos los casos pueden ser resueltos al interior de las comunidades. Algunas personas de las propias comunidades a veces han optado por hacer sus denuncias directamente a la justicia ordinaria. En esos casos, tal como lo señala JG, se realiza “el traspaso de competencias, hacia el cabildo”.

Finalmente, la última práctica socio-política investigada ha sido la **revitalización del idioma**. La defensa y recuperación del idioma ha sido una constante en la historia de los pueblos y

nacionalidades indígenas, desde las luchas reivindicatorias por la educación bilingüe en la década de 1950, pasando por la institucionalización de la Educación Intercultural Bilingüe a finales de 1980, hasta el reconocimiento constitucional del kichwa como idioma oficial de relación intercultural. En el artículo 2 de la Constitución del Ecuador se señala que: “el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso”. PK (comunicación personal, el 25 de enero de 2018), profesor del CECIB Pichincha, señala respecto del idioma que:

Antes vivimos épocas de dominación, en el que el niño indígena necesitaba del castellano para poder defenderse, esa era la hipótesis de los padres de familia, tener que aprender a leer, a escribir y hablar en castellano para defenderse del maltrato de las autoridades en las ciudades, y de los patronos en las haciendas. Pero luego vino otra etapa, donde era necesario aprender dos tres cuatro idiomas, los que pueda. Vino otra concepción para los padres de familia. Ahora, primero se valora lo nuestro y luego se aprende de la segunda cultura (mestiza), y también de la tercera cultura, de todos los extranjeros que vienen a los albergues. Tenemos que saber muchas cosas de las culturas extranjeras y de las culturas nuestras. Eso es complejo si no tenemos un concepto bien claro de quiénes somos, de dónde somos y para qué somos (PK, 2018).

La revitalización del idioma persiste en una constante confrontación (*tinkuy*) con presiones sociales. Por una parte, en los diferentes niveles educativos a los que acceden los habitantes del pueblo *kichwa* existe una prevalencia en la enseñanza del castellano, al considerarlo necesario para encajar en el mundo mestizo. PM (comunicación personal, el 25 de enero de 2018b), profesora del CECIB Pichincha, ejemplifica lo anterior de la siguiente manera:

Como hemos conversado con las mamitas, y hemos escuchado, ya no quieren hablar el kichwa, porque al hablar el español, al conjugar, al articular se equivocan y los mestizos se les burlan. Eso nos han dicho, que quieren salgan aprendiendo hablando bien el español para que en el colegio no ser motivo de burla. (PM, 2018b)

En la Comunidad de San Clemente, JG (2018) indica que la práctica del idioma se va perdiendo, “algunos niños hablan en kichwa, otros no”. AJ (2018c) de la comunidad de Morocho indica que en su comunidad existen personas a las que “les encanta hablar el *kichwa*, pero otros por no entender no le dan importancia a la lengua materna, adoptan otras formas de vivir y ahí se pierde la forma de vida del campo”. Ante esta situación, la revitalización del idioma se vuelve un asunto clave para las comunidades que han luchado por la conservación de los conocimientos de sus ancestros.



Figura 42. Curso de Kichwa en la parroquia de Natabuela dictado por el profesor Ariruma Kowii
Elaboración propia (5 de mayo de 2018)

Magdalena Fuerez (2018), enfatiza que como organización de mujeres de Cotacachi han tenido siempre la iniciativa de conservar la gastronomía, la música, el idioma, la vestimenta y ahora es momento que los jóvenes lo vayan asumiendo. Por ejemplo, las nuevas generaciones del pueblo *kichwa-natabuela* se han organizado entorno a un proyecto para recuperar la lengua (Figura 42), a través de un acuerdo con la Universidad Andina Simón Bolívar (ARK, comunicación personal, el 9 de abril de 2018b). En la parroquia de Natabuela viven aproximadamente 1200 habitantes y solamente 35 ancianos hablan *kichwa*. La dirigencia liderada por mujeres han empezado a hacer una serie de actividades, para generar conciencia de su existencia como pueblo (ARK, comunicación personal, el 9 de mayo de 2018e). Este tipo de iniciativas son una forma de resistencia a la hegemonía lingüística. En este sentido, la revitalización del idioma implica el fortalecimiento identitario, después de todo “la lengua (...) es el corazón de los pueblos, es la memoria de los pueblos (...) ahí está (...) implícito la filosofía de los pueblos, por eso es importante una lengua porque en la lengua pues está el espíritu de ese pueblo” (A. Kowii, 2018).

4.3.5.5 Las categorías éticas de las prácticas sociales

Una vez descritas las 14 diferentes prácticas sociales investigadas, la siguiente tarea ha consistido en determinar las categorías éticas que subyacen en los comportamientos que se expresan a través de las prácticas sociales. La ética, tal como lo señala, la profesora Adela Cortina (1994, p. 17), “es un tipo de saber de los que pretenden orientar la acción humana

en un sentido racional (...) en el conjunto de nuestra vida”. Se podría extender esta concepción para incluir a los sentimientos, junto a la razón, a fin de adaptarla a la forma de vida de los pueblos andinos; y en tal caso, se propone entender a la ética como: *un tipo de sentipensar que pretende orientar la acción humana en un sentido material y espiritual en el conjunto de nuestra vida*. En la Figura 43 se muestran las cuatro categorías que constituirían la base ética de las prácticas sociales investigadas.

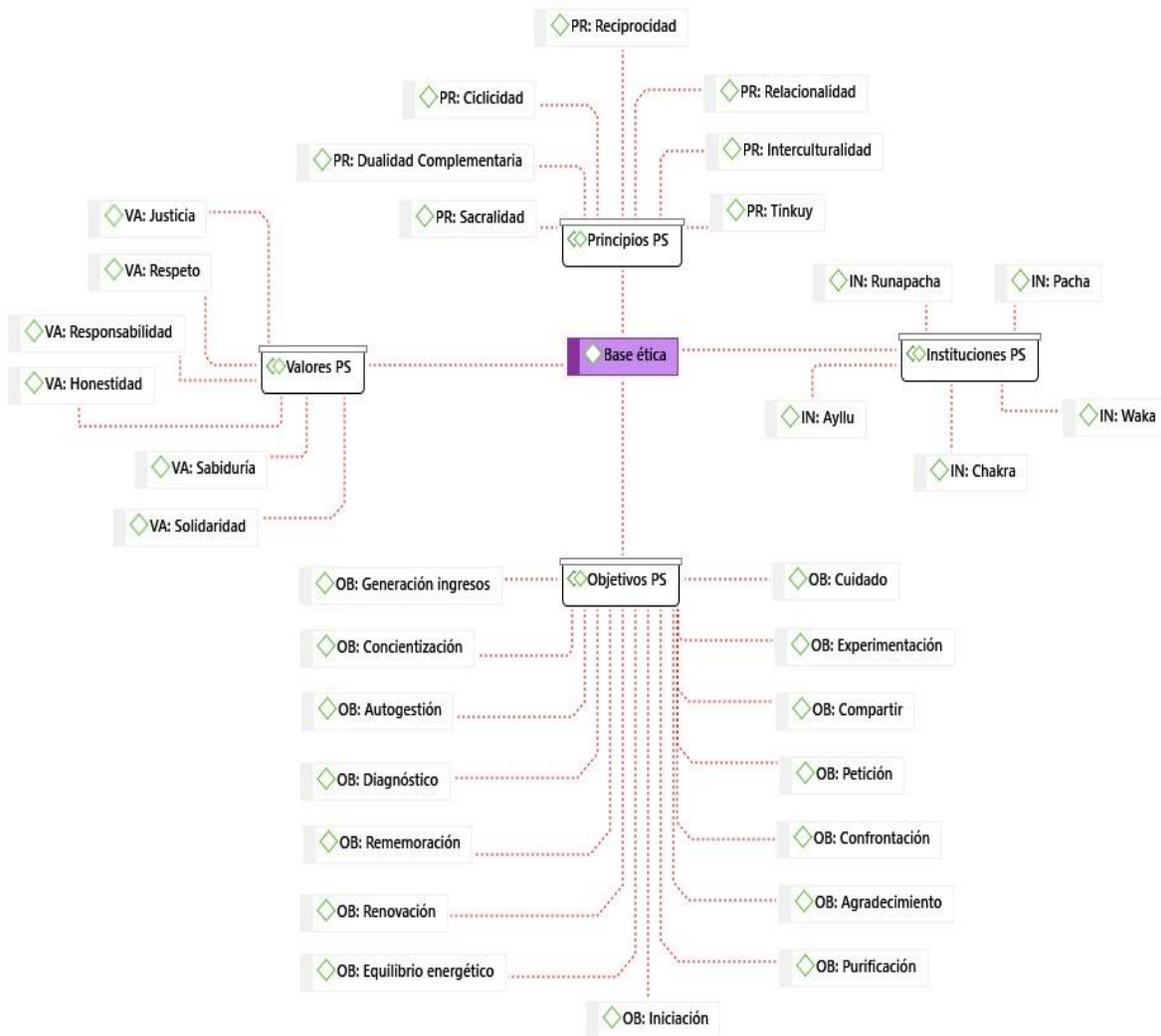


Figura 43. Fundamentos éticos presentes en las prácticas sociales del pueblo kichwa de la Provincia de Imbabura
Elaboración propia

De esta forma, en la Tabla 9 se muestra la caracterización de cada una de las prácticas sociales en función de las cuatro categorías éticas mencionadas anteriormente. La caracterización ha incluido también las dimensiones de armonía que fueron explicadas en la sección 4.3.4

Tabla 9. Base ética de las prácticas sociales del pueblo *kichwa* de Imbabura

Práctica Social	Principios	Valores	Instituciones	Objetivo	Dimensión de Armonía
Ferias productivas	Interculturalidad	Responsabilidad	Ayllu	Generación de ingresos Concientización	Individual y Comunitaria
Turismo comunitario	Interculturalidad	Responsabilidad	Ayllu	Generación de ingresos	Individual, Ayllu y Comunitaria
Huertos	Relacionalidad	Sabiduría	Chakra	Autogestión Cuidado	Individual, Ayllu, Naturaleza
Ranti-Ranti	Reciprocidad	Responsabilidad	Ayllu	Compartir Autogestión	Ayllu, Comunitaria
Sawari Raymi	Dualidad complementaria	Responsabilidad Solidaridad Respeto	Ayllu Runapacha	Confrontación Compartir Iniciación Purificación Renovación	Pareja, Ayllu
Meditación	Sacralidad	Respeto	Pacha Runapacha Waka	Iniciación, Equilibrio energético	Individual
Visita a lugares sagrados	Sacralidad Relacionalidad	Respeto	Waka Pacha	Petición	Individual, Naturaleza
Medicina Ancestral	Sacralidad	Sabiduría	Runapacha	Diagnóstico Equilibrio energético Cuidado	Individual
Ayamarkay	Ciclicidad Dualidad complementaria Sacralidad	Responsabilidad	Pacha Ayllu	Compartir Rememoración	Ayllu, Comunitaria
Celebraciones agroastronómicas (Inti Raymi)	Reciprocidad Tinkuy Interculturalidad Ciclicidad Sacralidad Dualidad complementaria	Sabiduría Respeto Solidaridad	Ayllu Pacha Waka	Confrontación Concientización Experimentación Renovación Compartir Agradecimiento Rememoración	Ayllu, Comunitaria, Naturaleza
Pambamesa	Reciprocidad Interculturalidad	Responsabilidad	Ayllu	Compartir	Ayllu, comunitaria
Minga	Reciprocidad	Responsabilidad	Ayllu	Autogestión	Comunitaria
Justicia Indígena	Tinkuy	Honestidad Justicia	runapacha Ayllu	Sanción Purificación Equilibrio energético	Individual Pareja Ayllu Comunitaria
Revitalización del Idioma	Tinkuy	Sabiduría	Ayllu	Concientización	Ayllu, comunitaria

Elaboración propia

En resumen, el núcleo central del SK ha sido su entendimiento como un sentido de vida, como un propósito (*telos*), manifestado como: vivir en armonía o vivir bien. Este sentido de vida estaría íntimamente ligado con la forma de alcanzar la vida en armonía, es decir con quién o cómo se podría conseguir. En tal sentido, se han detectado al menos cinco dimensiones en las que se trabajaría la armonía: individual, con la pareja, con el *ayllu*, con la comunidad y con la naturaleza. Además se ha detectado elementos a través de los cuáles se podría alcanzar la armonía: el respeto a los demás, vivir sin carencias materiales, estar en paz con uno mismo y con los demás, no dañar la naturaleza, trabajo en equipo en el hogar, gozar equilibradamente de las cosas necesarias, tener alimentos saludables, tener conciencia y orgullo, entre otros. Asimismo, la descripción y análisis de las prácticas sociales ha permitido nutrir la caracterización del SK al evidenciar la base ética presente en el sentiobrar del pueblo *kichwa*. Finalmente, un hallazgo importante ha sido el hecho de que SK, AK y BV, presentan semejanzas tanto a nivel lingüístico como epistemológico. Es posible afirmar que el SK, el AK y el BV, desde el entendimiento de los habitantes de las comunidades analizadas, constituyen conceptos paraguas que agrupan un sentido de vida en armonía material y espiritual. Únicamente el concepto de BV, ha presentado contradicciones en su entendimiento.

Finalmente, la sistematización de los saberes y prácticas sociales de los habitantes de las comunidades *kichwas* de Imbabura, ha permitido una aproximación más detallada al concepto del SK. En tal sentido, es necesario puntualizar que lo que se ha caracterizado en esta sección, corresponde con el **SK-AK *kichwa* de Imbabura**, el cual constituiría una variante de un resignificado **SK andino-amazónico**, tal como se explicará en la sección 4.4.

4.4 TENSIONES ENTRE EL SK Y BV

4.4.1 Tensiones lingüísticas entre el SK y el BV

La comunidad epistémica indígena-culturalista ha sido la primera en interpelar la áspera traducción entre SK y BV. Para Llasag (2009, p. 114) “la traducción literal es un error, pues el SK no necesariamente significa buen vivir”. Algunos autores han aceptado que se trata de una traducción inadecuada, pero útil como punto de partida (Brown & McCowan, 2018). Los más prudentes han señalado que se requiere realizar una traducción cuidadosa (Barranquero-Carretero, 2015), a fin de considerar los diferentes códigos y significados simbólicos de cada cultura para evitar caer en simplificaciones reduccionistas (Lalander & Cuestas-Caza, 2017). Habría que considerar que la sinonimia no sería posible inclusive, entre los discursos plurinacionales del *suma qamaña* boliviano y del *sumak kawsay* ecuatoriano, a pesar de las raíces y conceptos compartidos (Thomson, 2011).

La duda sobre la traducción ha servido de base para que varios textos analicen al BV y SK como dos conceptos procedentes de diferentes ontologías (Alonso-González & Macías-Vázquez, 2015; Villalba, 2013), es decir, se ha empezado a separar al SK del BV para entenderlos como dos términos diferentes (Cortez, 2011; Vanhulst & Beling, 2013b; Vega, 2014; Cortez, 2014; Manosalvas, 2014; Alaminos & Penalva, 2017; M. Rodríguez-Cruz, 2017; Cuestas-Caza, 2018; Oviedo, 2014). Para Vanhulst y Beling (2013b, p. 510), el BV (ecosocialista-estadista, postdesarrollista-ecologista) es una reelaboración, una extrapolación desde la modernidad, de la concepción indígena del SK, lo que da lugar a una configuración discursiva ecléctica, a una transposición reductora, que no puede dar cuenta del espesor semántico del concepto original. Pretender extrapolar el SK a las categorías lingüísticas occidentales “es pretender tender un puente entre dos esferas inconmensurables¹⁰⁹, por lo que todo intento de traducción resulta necesariamente imperfecto” (Vanhulst & Beling, 2013a, p. 2). En este sentido, Manosalvas (2014), advierte que:

Varios intelectuales kichwas coinciden en que el sentido del *sumak kawsay* solo puede ser entendido dentro de la matriz cultural del pueblo kichwa y no como un concepto aislado o completamente traducible. Al intentar una interpretación de la cosmovisión andina y sus formas de entender e idealizar el mundo, se la puede observar desde una perspectiva monocultural y etnocéntrica, considerando a priori

¹⁰⁹ Siguiendo a Kuhn, Morocho (2017, p. 191), señala que “la inconmensurabilidad se produce cuando dos paradigmas se tornan distantes, por cuanto divergen en la manera de ver e interpretar el mundo (...). En este caso, dos maneras de ver el mundo bajo la lupa de la razón se vuelven incompatibles. Volviendo al tema, se ve que el mundo andino con el occidental difiere, abruptamente, en la forma de ver y de interpretar la realidad”.

que las creencias y valores aprendidos dentro de la cultura propia son la norma. (2014, p. 113).

En el mismo orden de ideas, Endara (2014) defiende el uso preferente del término SK (forma de vida andina-amazónica) antes que BV (ecosocialista-estatista, postdesarrollista-ecologista), y señala que:

La riqueza semántica del concepto Sumak Kawsay resulta intransferible al concepto Buen Vivir. De hecho, parecería que gran parte de la discusión sobre el tema estaría centrada en la traslación a la matriz occidental, de los contenidos originales y las connotaciones anexas del Sumak Kawsay, que solo pueden ser advertidas teniendo en cuenta el complejo entramado simbólico que articula la comprensión de lo social-cultural, y la cosmovisión de los pueblos indígenas. (2014, p. 96)

Por otra parte, una revisión de varios diccionarios *kichwa*-español (Tabla 10), así como de traducciones de académicos *kichwas* ha permitido confirmar que la traducción de SK como BV termina siendo una traducción, sino incorrecta, forzada.

Tabla 10. Comparación traducciones literales del SK

	Diccionario UNICEF 2006	Diccionario Casa de la Cultura Ecuatoriana 2007	Diccionario Ministerio de Educación 2009
Sumak	Bonito, hermoso, lindo, precioso, bello, bueno, agradable, delicioso, excelente.	Bello, bonito, excelente	Bello, bonito, lindo, precioso, delicioso, distinguido
Kawsay	Vida, cultura	Vida, cultura, vivir, habitar	Vida, cultura, vivir, habitar

Elaboración propia con base en UNICEF (2006), Casa de la Cultura Ecuatoriana (2007), y Ministerio de Educación (2009)

En términos lingüísticos, una traducción literal más fidedigna de SK, podría ser: vida hermosa/bonita/excelente. Además, varios académicos indígenas y no indígenas, utilizando la riqueza de palabras del castellano han propuesto traducciones más figurativas como: vida en plenitud, vida en equilibrio, vida plena, vida armoniosa (Álvarez, 2014; Carpio, 2015; Chuji, 2014; Kowii, 2011; Pacari, 2014; Simbaña, 2012), Vida hermosa (Inuca, 2017a), espléndida existencia (Lajo, 2003), convivir armónico (Oviedo, 2014), o convivir pleno (Guandinango & Carrillo, 2013).

Una expresión en idioma *kichwa*, similar a BV podría encontrarse en el término AK el cual expresa la integralidad y la aspiración de mejorar la calidad de vida en interdependencia cotidiana con los seres humanos y con el medio ambiente. No sería la primera vez que BV y

AK aparecen juntos. El texto de Carlos Viteri-Gualinga de 2002 sería un ejemplo. *Alli* hace referencia a lo "bueno", a una vida social material y ética en el ámbito humano (Carpio, 2015; Guandinango & Carrillo, 2015). La expresión AK combina "nociones culturales heredadas" y "nociones culturales aprendidas" como el dinero, el mercado y el capital (Guandinango, 2013; Guandinango & Carrillo, 2015). *Alli* se refiere al "bien", a una vida social, material y ética en la esfera humana (Guandinango & Carrillo, 2015).

4.4.2 Tensiones extra-linguísticas entre el SK y el BV

Una vez destacado el tema de la traducción, es necesario discutir el contenido de los términos. Tanto en el caso de las corrientes del BV ecosocialista-estatista, BV posdesarrollista-ecologista y del BV transdesarrollista-global, el SK aparece como parte del contenido epistemológico que se combina con otros referentes teóricos.

Primero, la corriente epistémica ecosocialista-estatista, como ya se explicó anteriormente, tomó el concepto del SK amazónico y lo convirtió en un proyecto político, renombrado en el BV constitucional. En 2008, sin tiempo para discusiones o interpretaciones más profundas, una carrera rápida comenzó a incluir el concepto del BV constitucional en la legislación y planificación nacional de Ecuador. Así, la nueva Constitución de 2008 y el renombrado Plan Nacional para el Buen Vivir (PNBV) se convertirían en los principales instrumentos para la institucionalización del BV en las políticas públicas y en la vida de la sociedad ecuatoriana. En el papel, las propuestas racionales para lograr el BV parecían estar relacionadas con criterios posdesarrollistas como la construcción de un nuevo sistema socioeconómico poscapitalista, a lo que Ramírez (2010b) llamó biosocialismo republicano. En primera instancia, el discurso fue aceptado por su novedad, su base intelectual y la euforia política del momento. Sin embargo, la práctica gubernamental, pocos años más tarde, terminaría por revelar que el BV constitucional había sido solo un nuevo adjetivo para el desarrollo.

Con la aparición de los estudios sobre la trifurcación del BV se evidenciaría que el BV ecosocialista-estatista teóricamente centrado en una transformación social a través de la equidad y la relación armoniosa con la naturaleza (Cubillo-Guevara et al., 2014), se distorsionó, dejando en segundo plano los derechos de la naturaleza y de los pueblos indígenas. Este hecho explicaría parcialmente, por ejemplo, el fracaso de la Iniciativa ITT de Yasuní de dejar el petróleo bajo tierra. En su lugar, la decisión de explotar los campos Yasuní ITT reforzaron el periodo de "neo-extractivismo progresivo" (Gudynas, 2011a). Así, el ideal del SK, aquel que había tenido solidez en 1992 y que se había constituido como un renovado discurso político para el MIE, fue eliminado gradualmente del discurso gubernamental para

dar paso a un BV coaptado y contradictorio. Más de 10 años después de la inclusión del BV-SK en la Constitución del Ecuador, es posible afirmar que el contenido epistemológico que sostuvo al BV constitucional estuvo relacionado con fuentes teóricas como: ecosocialismo, desarrollo humano, desarrollo sostenible, desarrollo endógeno, teoría poscolonial, teoría de la dependencia, justicia social, convivialidad y economías de la felicidad (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2017a).

En segundo lugar, se tiene las tensiones epistemológicas con la corriente posdesarrollista-ecologista. Esta comunidad epistémica ha generado la mayor difusión y discusión teórica, superando incluso los límites geográficos donde surgió el BV primigenio amazónico (2002-2003) y su versión constitucional (2008). Esta corriente se inscribe dentro de un marco cultural occidental, desde el cual sus intelectuales han estudiado al BV. Para esta comunidad epistémica, el BV ha buscado reunir, a manera de *collage*, lo mejor de los saberes ancestrales y otras teorías posmodernas (Cubillo-Guevara et al., 2016) en una suerte de liquidez intelectual donde “los modos de vida se ponen en contacto y se separan (...) entran en conflicto o inician un intercambio mutuo de experiencia, y lo hacen mientras flotan en una suspensión de culturas” (Bauman, 2013, p. 37). El BV postdesarrollista-ecologista, en su proceso de construcción permanente (De la Cuadra, 2015) ha tomado como insumo apenas una parte del pensamiento indígena, al cual relaciona con otros diversos marcos de referencia. En este punto, es importante recalcar que es a partir de la concepción andina de la vida, que los autores que escriben sobre el BV postdesarrollista-ecologista intentan elaborar alternativas al desarrollo con la contribución de otros saberes y experiencias locales (Cuestas-Caza, 2017; Hidalgo-Capitán, 2012). En tal sentido, se entiende que el SK (como forma de vida, como elemento de la filosofía andina, como construcción discursiva política y como dispositivo decolonial) ha servido como inspiración e insumo del BV postdesarrollista-ecologista y del BV transdesarrollista-global, pero de ninguna forma se podrían considerar como dos conceptos análogos; una parte no puede ser comparado con el todo. De hecho, en la versión del BV transdesarrollista-global, se suprime intencionalmente la espiritualidad del SK andino-amazónico, lo que constituye una situación irreconciliable, porque el SK andino-amazónico no puede concebirse sin la relación sagrada entre el *runa* y los elementos sagrados de la *Pacha*.

Los académicos afines a la corriente postdesarrollista-ecologista han utilizado los términos BV y SK indistintamente dentro de los textos aunque en la práctica han preferido hablar de BV y no tanto de SK (Cubillo-Guevara et al., 2016; León, 2015). Así, la epistemología del BV postdesarrollista-ecologista ha utilizado ciertos elementos del pensamiento andino-amazónico y los ha combinado con diversas fuentes intelectuales como: la ecología profunda, el ecofeminismo, el feminismo intercultural, el decrecimiento, la eudaimonía, el

post-extractivismo, el desarrollo a escala humana, entre otros (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2017a). En este contexto, el SK andino-amazónico se ha convertido en una entrada útil para obtener capital simbólico en los *think tanks*. Este proceso ha eclipsado la reflexión sobre el contenido epistemológico del término *kichwa*, relegándolo aún en un nivel abstracto.

Sin embargo, a partir de la extensa revisión de la literatura y la investigación de campo se podría proponer como fuentes epistemológicas del SK andino-amazónico: al pensamiento *kichwa* amazónico (*Sacha Runa Yachay*), sentipensamiento andino (Filosofía Andina renombrada en este trabajo), la teoría decolonial, las Epistemologías del Sur, el postcapitalismo, el postextractivismo, y la economía comunitaria. Las diferencias de las diferentes corrientes epistemológicas que identificarían al SK y al BV se presentan en la Tabla 11.

Tabla 11. Diferencias entre corrientes epistemológicas del SK y BV

SK andino-amazónico	BV ecosocialista-estatista	BV postdesarrollista-ecologista
<ul style="list-style-type: none"> • Pensamiento kichwa amazónico (Sacha Runa Yachay), • Sentipensamiento andino (Filosofía Andina) • Teoría decolonial • Epistemologías del Sur • Postcapitalismo • Postextractivismo • Economía comunitaria 	<ul style="list-style-type: none"> • Ecosocialismo • Desarrollo humano • Desarrollo sostenible • Desarrollo endógeno • Teoría poscolonial • Teoría de la dependencia • Justicia social • Convivialidad y • Economías de la felicidad • Economía popular y solidaria 	<ul style="list-style-type: none"> • Ecología profunda • Ecofeminismo • Decrecimiento • Postextractivismo • Desarrollo a escala humana • Bienes relacionales • Eudaimonía

Elaboración propia

En lo referente a las tensiones ontológicas, es posible afirmar que el SK andino-amazónico y el BV postdesarrollista-ecologista y su versión transdesarrollista-global, pertenecen a dos matrices ontológicas diferentes. Para Tavares (2013), SK es una interpelación, una exhortación y, de cierta manera, un reclamo a los fundamentos del pensamiento occidental. A partir del SK-AK *kichwa* de Imbabura (representante del SK andino-amazónico) es posible afirmar que éste, se desenvuelve dentro de una referencia cultural-local que se resiste la homogeneización cultural a través de la recuperación del lenguaje (*runashimi*) y prácticas sociales como: la *minka*, el *Inti Raymi*, el *sawari raymi*, el *ayamarkay* o el *randi-randi*. De esta forma, lo que da estructura a los dos términos difiere en términos de: sentido y forma

de vida, principios, perspectiva sobre el tiempo, sobre la muerte, sobre la unidad básica de organización social, sobre las dualidades y sobre la justicia epistémica (Tabla 12).

Tabla 12. Diferencias entre matrices ontológicas del SK y BV

Elemento de comparación	Matriz cultural del SK-AK <i>kichwa</i> de Imbabura y del SK andino-amazónico	Matriz cultural del BV ecosocialista-estatista	Matriz cultural del BV postdesarrollista-ecologista	Matriz cultural del BV transdesarrollista-global ¹¹⁰
Comunidad epistémica	Indígena-culturalista	Ecosocialista-estatista	Postdesarrollista-ecologista	Transdesarrollista-global
Construcción epistemológica	1992-actualidad	2012-2017	2012-actualidad	2015-actualidad
Antecedentes	SK amazónico	BV Constitucional BV Latinoamericano trifurcado	BV Constitucional BV Latinoamericano trifurcado	BV Latinoamericano trifurcado BV postdesarrollista-ecologista BV ecosocialista-estatista BV indígena-culturalista
Estado	Vigente	No vigente	Vigente	Vigente
Unidad básica de organización social	Ayllu	Individuo	Individuo	Individuo
Perspectiva del tiempo	Circular-Espiral	Lineal	Lineal	Lineal
Sentido de vida (<i>telos</i>)	Armonía	Felicidad-Bienestar	Felicidad-Bienestar	Bien común
Perspectiva de la muerte	Parte de un ciclo de energía que transita al plano <i>Wa</i> , donde se encuentra el <i>Hawa Pacha</i> . La muerte es una forma superior de existencia que espera por regresar en diversas formas físicas (animales, cerros) al <i>Kay Pacha</i>	Es una cuestión estadística. Desde la biopolítica el Estado hace vivir y deja morir.	Miedo a la muerte. La muerte es una enemiga. Se debe superar los límites de la existencia humana, buscar la inmortalidad. Vinculado con la religión judeo-cristiana después de la muerte existe un juicio que deriva en el cielo o en el infierno	-
Perspectiva sobre la espiritualidad-sacralidad	Principio que rige el comportamiento. Considera que todo está animado, que tiene vida (agua, rocas, montañas)	Parte de la retórica para promover los derechos de la naturaleza, pero irrespetada en las políticas públicas	Aceptada y asociada a la idea de Pachamama o GAIA	Excluida por ser polémica para la construcción de un metarrelato
Perspectiva sobre la dualidad	Pares complementarios y necesarios (vida-muerte, femenino-masculino, <i>alli-sumak</i> , <i>kawsay-supay</i> , sentir-pensar, sentir-obrar)	Pares antagónicos (desarrollo-subdesarrollo,, hombre-naturaleza, Estado-pueblos indígenas)	Pares antagónicos (desarrollo-maldesarrollo, vida-muerte, hombre-naturaleza, razón-sentimientos)	-

Elaboración propia

¹¹⁰ En el caso de la matriz ontológica que sostiene al BV transdesarrollista-global se requiere de mayor información y análisis puesto que es una propuesta reciente. Dicho análisis escapa del alcance de esta investigación. Algunas de las categorías ontológicas han sido tomadas de su predecesor más cercano, es decir, del BV postdesarrollista-ecologista.

5. CAPÍTULO V: DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

5.1 DISCUSIÓN DE RESULTADOS

SP1: ¿Qué ha pasado desapercibido en el discurso del desarrollo y cómo se relaciona con el SK y el BV?

En este trabajo no se ha tratado de juzgar las intenciones detrás del discurso del desarrollo, o si eran conocidas desde su instauración como discurso hegemónico, más bien de lo que se ha tratado es de: conocer los estratos ocultos constitutivos y fuerzas que operan detrás del discurso del desarrollo; y, de relativizar las supuestas bondades del mismo. A poco más de 70 años del discurso de Truman, la fuerza del “discurso histórico del desarrollo” (Escobar, 2005) ya no radica en su capacidad de seducción (promesas), sino en los elementos objetivos y subjetivos a través de los cuáles se ha convertido en una obsesión, en una “herramienta de dominación y control” (Esteve & Escobar, 2017). Estos elementos: a) formas de conocimiento (conceptos y teorías); b) el sistema de poder que regula su práctica (aparataje local e internacional, gobiernos, universidades, agencias, etc.); y c) las formas de subjetividad (clasificación racial, clasificación del Tercer Mundo, clasificación de conocimiento válidos) que ya fueron expuestos por Escobar (1998) dos décadas antes, aún siguen presentes.

Desde la perspectiva decolonial, se señala que un elemento clave, que ha pasado desapercibido, es el lugar privilegiado que Truman le concede al discurso del desarrollo en el imaginario social. Este hecho significó una articulación de la categoría eufemística del “subdesarrollo” con las antiguas jerarquías de raza, clase y género, lo que ha ahondado más la diferencia colonial y ha permitido reconfigurar los parámetros de la clasificación social de la población mundial (Escobar, 1998; Quintero, 2014). Así, los niveles de desarrollo, al igual que las jerarquías de raza o clase, se han convertido en distinciones ontológicas que han configurado una imagen del planeta dividido geopolítica y geoculturalmente entre el Primer Mundo (desarrollado) y el Tercer Mundo (subdesarrollado). Esta imagen ontológica ha alcanzado tal grado de aprobación que bien podría considerarse como una especie de segunda naturaleza (Coronil, 1999).

Coincidiendo con Quintero (2014) la capacidad del desarrollo para perdurar como idea/fuerza por tantas décadas, se debe posiblemente a su estrecha relación con el patrón de poder global moderno/colonial (lo que ha pasado desapercibido), así como a su plasticidad (Poerksen, 1995); justamente la plasticidad es la que ha otorgado al discurso del desarrollo una función (más que un contenido) en la vida moderna/colonial; al llevar al

desarrollo desde la esfera de la ciencia a la esfera de la vida cotidiana. Justamente, los discursos sobre el BV son el ejemplo más reciente de plasticidad, evocando una manera de pensar de vanguardia, una manera de pensar positiva (¿a quién se le ocurría un mal-vivir?), aprovechándose del prestigio de las palabras que suenan científicas (Cayley, 2013). El significado pasa a un segundo plano y lo que en realidad importa es el significante por su posición estratégica y carácter universal (BV-Global).

Por otra parte, las mutaciones-adjetivaciones sufridas a lo largo de la historia serían en realidad una respuesta al desgaste (la desilusión del maldesarrollo) y al mismo tiempo una estrategia para prolongar los planes, programas y proyectos desarrollistas (asistencialismo como exigencia moral). En el caso de la experiencia ecuatoriana, la estrategia de adaptación del discurso del desarrollo se ha visto claramente evidenciada a partir de la trifurcación del BV constitucional. Aunque el discurso del desarrollo (endógeno principalmente) estuvo presente desde la primera sistematización del SK en 1992, no sería hasta los primeros años del gobierno de la Revolución Ciudadana que develaría su papel como “caballo de troya”. El BV constitucional y su posterior versión gubernamental (ecosocialista-estatista) sirvieron como camuflaje de diferentes versiones del desarrollo: humano, sostenible y endógeno. La “reversibilidad estratégica” (Foucault, 1991a), demostrada por el discurso del desarrollo, en el caso ecuatoriano, debe ser entendida a partir del develamiento de mecanismos coloniales que han permanecido ocultos o se han sofisticado, como por ejemplo, la injusticia y la violencia epistémica demostrada en el vaciado de contenido que sufrió el SK al ser traducido y politizado como BV. En definitiva, el BV, al menos en su versión ecosocialista-estatista, parece haber seguido la senda del discurso desarrollista acostumbrado a imponer fachadas con la inclusión de lo que Rist (2007, denomina como *buzzwords*).

Finalmente, desarrollo, BV y SK comparten la característica de ser interpretados como discursos. Su construcción discursiva podría considerarse como yuxtapuesta, en menor o mayor grado desde la década de 1990. La diferencia ha radicado en la eficacia de la construcción discursiva. Mientras que el BV (des-indigenizado) ha logrado un apalancamiento notable a nivel internacional, por otra parte, el SK ha sido eventualmente relegado y tildado de pachamamista o culturalista, presentándolo como una alternativa exclusivamente local, esencialista y misteriosa. En tal sentido, otro elemento que ha pasado desapercibido es la legitimidad ganada por el BV, gracias a su ambigua relación con el discurso del desarrollo. A través de este hecho, queda demostrado que mientras más efectiva sea una construcción discursiva, mayor será el vínculo entre conocimiento y poder, y también más legítimas serán las relaciones asimétricas de poder (GESCO, 2012).

SP2: ¿Cómo se caracteriza el Sumak Kawsay desde los pueblos *Kichwas* de la provincia de Imbabura y cómo se relaciona con las corrientes teóricas del Buen Vivir?

En primer lugar, es importante resaltar el hecho que fue necesario repensar el objeto de estudio planteado en un inicio. Es decir, se determinó que la aproximación al SK se estaba realizando de forma parcial, tratando de modelar un concepto que en realidad existe en dualidad. Como se explicó en el marco teórico, otros trabajos etnográficos (Churuchumbi, 2014; Guandinango, 2013; Inuca, 2017b) ya habían determinado la existencia de una dimensión cotidiana (forma) y otra ideal (sentido) de la vida de los pueblos *kichwas* en Imbabura; ambas dimensiones coexisten en las prácticas y saberes del pueblo *kichwa*. Desde las experiencias y percepciones de los habitantes de las comunidades *kichwas* investigadas, forma y sentido de vida, han sido usualmente mencionadas juntas. De hecho, el sentido de la vida se podría considerar como la versión suprema de una forma de vida particular. Explicar en conjunto al SK y al AK ha permitido, por una parte, permite sortear las dificultades de las dicotomías eurocéntricas; y, en segundo lugar, ha facilitado una comprensión más integral de la forma y sentido de la vida del *runa* andino.

En segundo lugar, la caracterización del SK-AK *kichwa* de Imbabura ha permitido una aproximación más detallada al concepto del SK desde las perspectivas, historias de vida y prácticas de los habitantes de las comunidades investigadas. Se puede afirmar que existe un sentido de vida diferente a la versión hegemónica occidental de la *eudaimonía* (felicidad-florecimiento), aunque la felicidad y bienestar también aparecen dentro del imaginario de las personas, como relacionadas con las condiciones de una vida en armonía. Sin embargo, la aspiración última que guía el sentir, pensar y obrar del pueblo *kichwa* de Imbabura estaría representada por la armonía. La armonía abrazaría, al igual que su definición literal¹¹¹, otras aspiraciones comúnmente mencionadas como: el equilibrio y la paz. Solamente el BV ha sido el único concepto que ha presentado contradicciones en su entendimiento por parte de los habitantes de las comunidades entrevistadas.

Más allá del sentido (vida en armonía), el SK-AK *kichwa* de Imbabura estaría íntimamente ligado con la forma de alcanzar la vida en armonía, es decir con quién o cómo se podría conseguir. En tal sentido, se han detectado al menos cinco dimensiones en las que se trabajaría la armonía: individual, con la pareja, con el *ayllu*, con la comunidad y con la naturaleza. Estas dimensiones constituyen una ampliación de las clásicas tres dimensiones armónicas planteadas respecto del BV postdesarrollista (luego transdesarrollista): con uno

¹¹¹ Según el diccionario de Oxford en español, armonía se define como: a) equilibrio, proporción y correspondencia adecuada entre las diferentes cosas de un conjunto; y b) elación de paz, concordia y entendimiento entre dos o más personas (Diccionario de Oxford, 2020a).

mismo o una misma, con la sociedad y con la naturaleza (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2019). Con base en las prácticas sociales analizadas se ha añadido: la armonía con la pareja, ejemplificada en el *sawary raymi* y en el castigo-purificación que la justicia indígena ha ejercido en casos de infidelidad. Además, esta armonía guarda relación directa con el principio de la dualidad-complementaria, ampliamente explicado durante este texto. Esto coincide de cierta manera con el trabajo de sistematización realizado por Viteri-Gualinga (2003) en donde señala que uno de los valores asociados al SK, es la armonía doméstica.

Por su parte la inclusión de la armonía con el *ayllu*, ha buscado complejizar la concepción de lo comunitario desde el imaginario de los habitantes *kichwas*. En sentido biosocial, *ayllu* es entendido como familia cercana o ampliada, mientras que en sentido territorial se entiende como la comunidad (*ayllulakta*) de origen, o en la cual se habita. De esta forma, cuando los habitantes de las comunidades mencionan que su ideal es llevarse bien con los demás (por fuera de la familia cercana y ampliada) estarían haciendo referencia al ideal de la relación armónica con los miembros que pertenecen a su comunidad (*ayllullakta*) pero también con los demás pueblos indígenas y no indígenas que viven en el mundo. *Grosso modo*, mientras la armonía con el *ayllu* puede ser entendida como una armonía familiar, la armonía con la comunidad puede ser entendida como una armonía comunitaria e intercomunitaria.

Por otra parte, la sistematización de los saberes y prácticas de las comunidades investigadas ha mostrado que el proyecto social (implícitamente político) del *pueblo kichwa* de Imbabura concuerda con los principios de la Filosofía Andina (renombrado en este trabajo, como Sentipensamiento Andino) presentados en el marco teórico: relacionalidad, ciclicidad, reciprocidad, dualidad complementaria y sacralidad. Justamente, la sacralidad es el principio básico que permite entender las relaciones que existen entre el ser humano andino de Imbabura y los diferentes espacio-tiempos (*Pachas*). En su perspectiva, existe una relación sagrada con la divinidad de la *Pachamama* y a sus elementos como la tierra (*Allpamama*) y el agua (*Yakumama*); elementos también presentes en la sistematización realizada por Viteri-Gualinga (2003) respecto del SK amazónico. Por tanto, la lucha por el territorio o por las fuentes de agua no son luchas políticas en defensa de los derechos a la autonomía y autodeterminación, sino también por la defensa de una forma de entender y de estar en el mundo. Comprender y aceptar la espiritualidad y sacralidad presente en las prácticas sociales del *pueblo kichwa* de Imbabura es una condición *sine qua non* para dialogar con otros marcos epistemológicos. Pretender eliminar la espiritualidad andina del proceso de diálogo-confrontación de saberes (*yachay tinkuy*) es como pretender eliminar la razón occidental.

Por tanto, el SK-AK *kichwa* de Imbabura y, por ende, el SK andino-amazónico son incompatible con el BV transdesarrollista-global; constituyen dos proyectos socioculturales completamente diferentes. El SK andino-amazónico se presenta como un proyecto político-decolonial-local de los pueblos y nacionalidades del Ecuador con un enfoque en la territorialidad, la plurinacionalidad y la autonomía, mientras que el BV transdesarrollista-global se presenta como un proyecto sociocultural político-global enfocado en reemplazar de la agenda mundial al metarrelato del desarrollo sostenible.

Desde otra perspectiva, el BV postdesarrollista-ecologista (posiblemente por su liquidez intelectual), ha presentado algunos puntos de encuentro entre sus propuestas y la sacralidad andina. Por ejemplo, en la ecología profunda (uno de los manantiales epistemológicos del BV postdesarrollista-ecologista), GAIA es considerado un sistema complejo que reconoce la sacralidad de la madre tierra, usualmente comparado con la divinidad de la *Pachamama*. En este sentido, tomando en consideración el principio de incompletitud de la ecología saberes, según el cual todo conocimiento es incompleto de alguna manera (Sousa-Santos, 2011a, p. 36), el diálogo complementario, entre la comunidad epistémica postdesarrollista-ecologista y entre la comunidad epistémica indígena-culturalista, aún sería posible.

Merece la pena enfatizar que, así como las diferentes interpretaciones del discurso del desarrollo han sido construcciones sociales históricas y territorialmente contextualizadas, las interpretaciones sobre el SK también lo son. En tal sentido, se ha optado por hablar de un SK-AK *kichwa* de Imbabura, como una versión del discurso más amplio del SK. Así como no puede haber una definición fija y final del desarrollo, tampoco podría haber una definición fija y final sobre, SK; solamente sugerencias de lo que podría implicar en contextos particulares (Hettne, 1995; Múnera, 2016).

Finalmente, el SK-AK *kichwa* de Imbabura existe en el sentipensar de las comunidades *kichwas* de la provincia de Imbabura y en el sentiobrar de las prácticas sociales vigentes, pero no de la forma romántica que ciertos académicos y políticos piensan, y que han usado para marginarlo. Las comunidades *kichwas* no viven en una esfera de cristal atemporal, sino que a través de zonas de contacto cultural conviven y se relacionan con el complejo entramado del Estado, del sistema capitalista, y del resto de pueblos del mundo y, por supuesto, no son sociedades perfectas. La diferencia radica en que la búsqueda de la armonía, a diferencia de la búsqueda de la felicidad en el pensamiento occidental, no es lineal, sino que es un flujo de energía que se recrea cotidianamente, que depende del equilibrio dinámico de las acciones individuales y de las prácticas sociales, y que se guía en el pasado (lo que se puede ver) para perfilar un ideal de vida hermosa-plena-armónica.

Bajo el principio de ciclicidad andina, se podría interpretar que la sistematización del SK-AK *kichwa* de Imbabura, ha permitido el fortalecimiento del discurso del resignificado SK andino-amazónico, el mismo que ha transitado entre claros y oscuros en su relación con el BV desde 2002-2003 hasta su posterior coaptación-asimilación en 2008. Por tanto, en la etapa actual, el SK andino-amazónico, el SK-AK *kichwa* de Imbabura no son más una “tradición inventada” (Sánchez-Parga, 2011; Viola, 2014), mucho menos un “significante vacío” (Domínguez et al., 2017).

SP3: ¿Cuáles son las reflexiones respecto de las tensiones lingüísticas y extra-lingüísticas entre *Sumak Kawsay* y Buen-Vivir, desde la (in)justicia epistémica?

A pesar de la evidente diferencia lingüística entre SK y BV, el trabajo de campo realizado en Imbabura ha evidenciado que las expresiones SK, AK y BV pueden llegar a ser interpretadas como equivalentes, con algunas puntualizaciones. Primero, es más común asociar como equivalente: AK con SK (AK como un término más apegado a la cotidianidad y de uso en la Sierra Centro y SK de origen amazónico como enfocado en un ideal de vida a alcanzar); y AK con BV (de hecho, ambas expresiones son traducciones más próximas). La segunda puntualización tiene que ver con las tres connotaciones encontradas en el trabajo de campo sobre el BV: a) una que coincide con una forma de vida en armonía material y espiritual; b) otra que asocia el concepto como un discurso gubernamental institucionalizado en la constitución; y c) otra que lo asocia con el BV clásico de corte occidental enfocado en el consumismo y la explotación de recursos. Estas diferencias de entendimiento evidencian que el BV es un concepto contradictorio en el imaginario de los habitantes de las comunidades investigadas; no así, el SK y AK.

Por otra parte, mientras que desde la academia (indígena-culturalista) se ha puesto énfasis en las deficiencias de la traducción entre SK-BV, desde las personas de las comunidades *kichwa* de Imbabura esa distinción ha sido más reducida. Este hecho podría deberse a que SK y BV han compartido históricamente sus contenidos. Tal como se mostró en la Etapa sólida (I) del SK amazónico, ambos términos fueron interpretados como iguales, y dicha asociación se extendió hasta la Constitución de 2008. A partir de entonces, la amplia difusión del concepto en los primeros años del gobierno de Rafael Correa, puede haber contribuido, a que dicha sinonimia, haya seguido vigente en las comunidades hasta la actualidad. De cierta forma, el BV presente en el imaginario de la mayoría de los habitantes *kichwas* entrevistados guarda relación con la versión del BV-SK amazónico primigenio de 2002-2003 (heredero del SK amazónico planteado en 1992). Dicho de otra manera, la discusión o aclaración sobre la traducción entre BV y SK no ha llegado profundamente a los habitantes de las comunidades *kichwas* investigadas, más bien la distinción se realiza en cuanto a la relación con la naturaleza. Además, el abanico de opciones para entender al BV es limitado en las comunidades. En concordancia con las tres corrientes de pensamiento más reconocidas, solamente aparece: a un borroso BV ecosocialista-estadista, vinculado al gobierno y a la Constitución; y b) algunas refulgencias del BV indígena-culturalista. El BV en su versión postdesarrollista-ecologista está completamente ausente de las interpretaciones de los habitantes *kichwas* entrevistados.

Desde otra perspectiva, el intento de la academia postdesarrollista y transdesarrollista de intentar juntar dos matrices culturales a partir de conceptos (SK y BV) y de sus márgenes ontológicos (Loera, 2015), podría ser considerada como una bien intencionada comunalización de saberes (Altmann, 2020a). Sin embargo, lo que no se dice respecto de la traducción entre SK y BV, es que los pueblos andino-amazónicos y los movimientos indígenas son excluidos de la producción de conocimiento y de los beneficios de la producción discursiva (Altmann, 2020a, p. 95). Al igual que otras demandas (plurinacionalidad, interculturalidad), se critica el hecho de que el SK haya logrado reconocimiento discursivo a través de la asimilación (Altmann, 2020a) por parte de la comunidad epistémica ecosocialista-estadista y luego por parte de la comunidad epistémica postdesarrollista-ecologista. Siguiendo a Álvarez (2014), habría que preguntarse hasta qué punto la lucha semántica ha sido solo una cortina para distraer la mirada sobre las auténticas estrategias de poder del Estado dirigidas a erigir “muros simbólicos (...) para evitar que los (...) indígenas puedan ingresar y posicionar su palabra” (2014, p. 113). En este sentido, se requería ampliar la lectura del SK como discurso político al de SK como discurso político necesariamente decolonial que deleve y confronte la injusticia epistémica-hermenéutica (Fricker, 2017) que ha relegado a los pueblos y movimientos indígenas de la producción de significados sociales.

Además, lo que se pierde con la traducción-asimilación es que se ignora las realidades propias de los movimientos indígenas, que no son simples productores de espiritualidad, sino actores políticos capaces de hablar por ellos mismos por fuera de la subalternidad, en demanda de aspectos perdidos en la construcción del BV postdesarrollista-ecologista o transdesarrollista-global, es decir, “la defensa de la comunidad y el territorio” (Altmann, 2020a, p. 96), tal como se ha mostrado en las propuestas políticas del Plan Amazanga, El Libro de la Vida de Sarayaku, en los aportes para la Constitución de 2008, en el Proyecto Político de la CONAIE de 2012, y más recientemente, en la Propuesta alternativa al modelo económico y social presentada por el Parlamento de los pueblos, organizaciones y colectivos sociales del Ecuador en el marco de las protestas sociales de octubre de 2019. En este contexto, tiene enorme importancia política y simbólica, el *locus* desde el cual se enuncia al SK, es decir, desde la periferia social de la periferia mundial, desde los pueblos originarios históricamente marginados (Tortosa, 2009), invisibilizados y deslegitimados por las élites del poder, y que ahora reclaman reconocimiento y participación abogando por el respeto a la diferencia (Roa-Avenidaño, 2009, p. 16). La visibilización del SK ha representado implícitamente la visibilización de la ontología, la epistemología y las luchas políticas de los pueblos y nacionalidades indígenas. Los pueblos y nacionalidades indígenas (no solo de Ecuador) han demandado desde hace décadas “el reconocimiento de los territorios

colectivos, de otros sistemas de creencias, otras formas de administración de la justicia, en general, otras formas de entender y asimilar el mundo” (Roa-Avenidaño, 2009, p. 16).

Aclarar las diferencias ontológicas entre el SK andino-amazónico (a partir del SK-AK *kichwa* de Imbabura) y el BV (ecosocialista-estadista, postdesarrollista-ecologista y transdesarrollista-global) permite problematizar las formas de violencia epistémica que estarían presentes en el uso-asimilación del SK dentro del discurso también político del BV; puesto que al obviar la ontología propia del SK, se estaría diluyendo su forma y sentido de vida y la lucha política que está detrás. En primer lugar, en el marco de la justicia epistémica, cuando actores políticos aluden a palabras *kichwas* "como una construcción discursiva crítica para el desarrollismo convencional pero firmemente basada en la episteme occidental" (Bretón-Solo, 2013, p. 80), se estaría ejerciendo un tipo de ventriloquismo epistémico. Siguiendo a Foucault, "en toda sociedad la producción del discurso es a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por un cierto número de procedimientos" (Foucault, 1992, p. 5). Es decir, los políticos del BV habrían servido como imagen del discurso neodesarrollista y habrían estado ocultando a los verdaderos interlocutores. En este sentido, el gobierno ecuatoriano, en su trato con el discurso del BV habría servido como sujeto hablante, en donde no fue él el que hablaba, sino que en realidad fue hablado (González & Martell, 2016, p. 156). Sin darse cuenta, los políticos que usaron al BV como bandera política y que obviaron las diferencias ontológicas, fueron hablados por "tecnologías discursivas"¹¹² (Fairclough, 1995) de las que eran no completamente conscientes. En este caso, el ventrílocuo estaría representado por la compleja maquinaria (neo)desarrollista nacional e internacional: teorías, estrategias, ideologías pertenecientes a lo que Hettne (1995) denominó como *development thinking*.

La segunda forma de violencia epistémica, estaría representada el "extractivismo cognitivo" (Simpson & Klein, 2017) o también denominado como "extractivismo epistémico" (Grosfoguel, 2016), el cual se basa en la "geopolítica del conocimiento" (Walsh, 2003). Esta forma de violencia epistémica hace referencia a que los saberes denominados como útiles (por grupos de poder dominantes, pe. Universidades o Gobiernos) se siguen produciendo en el centro, mientras que la periferia juega un papel de receptor pasivo donde sus saberes han sido subalternizados y subordinados (Jo, 2013). Dicho de otra manera, existiría un proceso de apropiación-asimilación de las ideas-fuerza de los pueblos originarios, tal "*como se extraen las materias primas*" (Grosfoguel, 2016, p. 132), dentro la moderna y

¹¹² Fairclough (1995, p. 87), inspirado en las tecnologías del poder de Foucault (1988), señala que la tecnologización del discurso es una forma específicamente contemporánea de intervención de arriba hacia abajo para cambiar las prácticas discursivas y reestructurar las hegemonías dentro de los órdenes del discurso (en los lugares de trabajo, por ejemplo), como un elemento dentro de las luchas más amplias para reconstruir las hegemonías en las prácticas y la cultura institucionales.

postmoderna maquinaria intelectual del Norte-Global. Grosfoguel (2016) enfatiza que al englobar y mercadear con los saberes de los pueblos originarios dentro del conocimiento occidental se les quita la “radicalidad política” y su origen crítico.

Aceptar el hecho de que SK y BV no son sinónimos o traducciones exactas es el punto de partida, más no de llegada, en el reconocimiento de las alteridades que no son (o no quieren ser) parte del discurso hegemónico occidental. En este sentido, el SK andino-amazónico, el SK-AK kichwa de Imbabura, debe ser entendido, ya no como un insumo de la construcción del BV (postdesarrollista o transdesarrollista) sino como parte de la resistencia político-decolonial que busca deconstruir las relaciones de poder heterárquicas (Castro-Gómez, 2007), a nivel macro-meso-micro, desde lo local en diálogo continuo con otras alternativas y discursos que procuren sociedades más pluriversas (Escobar, 2015b)., justas y sostenibles. Eso sí, sin olvidar que el punto de partida de discursos como el SK, empieza bajo un contexto de desventaja histórica epistémica y geopolítica.

5.2 CONCLUSIONES

A continuación, se presentan las conclusiones de la investigación. Dichas conclusiones están presentadas en cuatro secciones: a) una referente a los principales hallazgos que responden a los objetivos específicos de la investigación; b) otra sección que explica el aporte teórico y metodológico de la investigación; c) otra sección final con cuestionamientos derivados de los hallazgos que permitirían abrir futuras líneas de investigación; y d) una última y corta sección con algunas consideraciones finales de cierre.

5.2.1 Principales resultados

De lo que se ha tratado en esta tesis, no ha sido el rescate esencialista de algún tipo de autenticidad cultural, sino de colocar la “diferencia colonial” en el centro del proceso de la producción de conocimientos (Mignolo, 2003a). En tal sentido, la presente investigación se ha centrado en problematizar las relaciones, ya conocidas, entre los términos de SK, AK y BV. A través de un diálogo-confrontación de saberes (*yachay tinkuy*) se ha realizado una interpelación a la academia postdesarrollista, principalmente. La demanda central ha girado en torno a la violencia epistémica que ha representado la traducción (descontextualizada) del SK como BV. Desde una perspectiva decolonial, la asimilación por traducción es interpretada como parte de las relaciones de la colonialidad del poder que han privilegiado históricamente: unas lenguas sobre otras, unos conocimientos sobre otros, unos pueblos sobre otros. De esta forma, la cuestión lingüística ha sido apenas la punta del *iceberg* que ha permitido hurgar y evidenciar las diferencias epistemológicas y ontológicas entre ambos conceptos, así como la compleja relación con los discursos del desarrollo y del postdesarrollo.

1. **En primer lugar**, respecto del discurso del desarrollo, se ha podido evidenciar su relación con el proyecto moderno/colonial a través del eufemismo del subdesarrollo, convertido en otra de las jerarquías clasificatorias (raza, clase, género) de la población mundial. A partir de esta conceptualización, la crítica al desarrollo se ha enfocado en analizarlo como un discurso de poder normalizado dentro de las subjetividades de los individuos y las sociedades, y largamente respaldado por organismos internacionales, universidades, ONG’s y gobiernos.
2. **En segundo lugar**, el discurso del desarrollo ha sido uno de los elementos centrales del funcionamiento del modo de producción capitalista. En este sentido, la crítica al desarrollo ha significado una crítica al sistema capitalista, especialmente a los mecanismos que sostienen y reproducen las desigualdades. Un primer mecanismo ha

sido la capacidad de adaptación del desarrollo a través de una adjetivación que ha intentado parchar, históricamente, su incapacidad para cumplir con sus promesas. Y por otra parte, un segundo mecanismo ha sido el posicionamiento del discurso del desarrollo como el medio para perseguir la felicidad (individual) y el bienestar (colectivo). La felicidad y el bienestar, a pesar de sus transfiguraciones y dificultades, constituyen el *ethos* de las políticas públicas de los gobiernos y representan el sentido de vida de gran parte de la población mundial. En el caso ecuatoriano, este hecho se comprueba a partir de la institucionalización del BV en la Constitución de 2008 y su posterior *spillover* dentro del Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 y 2013-2017.

3. **En tercer lugar**, es posible afirmar que el postdesarrollo ha tenido un notable éxito en debilitar-descentrar al discurso del desarrollo, lo que ha dado lugar a la creación de espacios para pensar alternativas al desarrollo o más allá del desarrollo. Desde 1990 hasta la actualidad, la crítica se ha fortalecido y nutrido desde marcos ontológicos y epistemológicos diversos, en una suerte de liquidez intelectual, lo que podría interpretarse como una segunda etapa de deconstrucción. Desde la resistencia académica pluralista se ha buscado resignificar viejos términos (BV) que permitan edificar otros sentidos y formas de vida. Empero, desarrollo y postdesarrollo constituyen las dos caras de la misma moneda; es decir, una crítica de Occidente para Occidente. Por tanto, la construcción de alternativas para reemplazar al metarrelato del desarrollo es funcional, en cuanto se realiza dentro del mismo contexto histórico-cultural, pero deja de serlo, cuando se trata de encajarlo en el pensamiento de aquellos pueblos pertenecientes a otras matrices culturales.
4. **En cuarto lugar**, a través de la revisión del Estado de Cuestión (*state of art*) del SK se han determinado al menos siete formas macro de interpretación del SK: a) como forma de vida; b) como utopía post; c) como insumo del BV; d) como experimento neodesarrollista; e) como elemento de la Filosofía Andina; f) como construcción discursiva política; y, g) como dispositivo decolonial. Vale señalar que estas formas de interpretación no son antagónicas, sino que en ocasiones son usadas como complemento dentro de los textos.
5. **En quinto lugar**, a través del trabajo etnográfico en las comunidades ha sido posible determinar que la expresión SK no es un término de uso cotidiano entre las conversaciones de las personas *kichwas* de Imbabura, no así, la expresión de AK. Sin embargo, al indagar por ambos términos se ha podido evidenciar que estos evocan un sentido y forma de vida cotidiana e ideal, lo que ha permitido conectar la sistematización de los saberes y prácticas sociales de las comunidades investigadas. El

SK (sentido-ideal) *kichwa* de Imbabura solo puede ser entendido en dualidad con el complemento del AK (forma-cotidiano). De esta forma, el SK-AK *kichwa* de Imbabura, sistematizado en este trabajo, es un sentido (*telos/purpose*) de vida manifestado como: vivir en armonía.

6. **En sexto lugar**, se han detectado al menos cinco dimensiones en las que se presentaría la armonía del SK-AK *kichwa* de Imbabura: individual, con la pareja, con el *ayllu*, con la comunidad y con la naturaleza. Dentro de cada dimensión existen diferentes formas de alcanzar la armonía: respecto a lo individual resaltó, estar en paz con uno mismo, gozar de buena salud, gozar de educación, gozar equilibradamente de las cosas necesarias, tener alimentos saludables, sentir orgullo de uno mismo; respecto al *ayllu* resaltó, llevarse bien con la familia, trabajar en equipo en el hogar, llevarse bien con las personas del *ayllu*; respecto a lo comunitario resaltó, estar en paz con los demás, respetar los derechos de todas las personas, estar bien con toda la colectividad, llevarse entre vecinos, compartir con los demás, respeto mutuo con los demás, contagiar la armonización, tener una producción conciente; respecto a la naturaleza resaltó, cuidar la naturaleza, amar la naturaleza, estar en equilibrio con la naturaleza, evitar la quema de bosques.
7. **En séptimo lugar**, la descripción y análisis de las prácticas sociales ha permitido nutrir la caracterización del SK al evidenciar la base ética presente en el sentiobrar del pueblo *kichwa*. De esta forma, los principios que fundamentan el SK-AK *kichwa* de Imbabura son: relacionalidad, ciclicidad, reciprocidad, dualidad complementaria, sacralidad, interculturalidad y *tinkuy*. Por su parte, los valores asociados son: respeto, responsabilidad, honestidad, sabiduría, solidaridad y justicia. Finalmente, las instituciones (convenciones comunitarias) que sostienen al SK son: *pacha*, *ayllu*, *chakra*, *waka* y *runapacha*.
8. **En octavo lugar**, a través del análisis de la tensión lingüística se ha evidenciado que existe un consenso académico sobre la cuestionable o forzada traducción literal de SK como BV. *Sumak* se traduce del *kichwa* al castellano como: hermoso/a, excelente, bello, distinguido. *Kawsay* se traduce como: vida, vivir, habitar y cultura. Una traducción literal más fidedigna de SK, sería: vida hermosa/bonita/excelente. Otras traducciones figurativas planteadas por académicos indígenas-culturalistas son: vida en plenitud, vida en equilibrio, vida en armonía, espléndida existencia, convivir armónico, convivir pleno, ser-estando bonitamente, plenitud de estar-siendo. Una expresión en idioma *kichwa*, similar a BV podría encontrarse en el término AK, donde *Alli* se traduce como bien, bueno.

9. **En noveno lugar**, a pesar de que en la actualidad la mayoría de la academia que estudia sobre el SK y el BV ha aceptado las diferencias de traducción entre ambos conceptos, existen contextos en los cuales ambos términos aparecen como equivalentes. El primer encuentro se sustenta en el Diccionario de UNICEF de 2006 en donde, se traduce *Sumak* como bonito, hermoso, excelente, pero también como bueno. El segundo encuentro se dio en el trabajo de Carlos Viteri-Gualinga de 2003, dentro del cual se presenta al SK como BV y también como vida armónica. Y el tercer encuentro se dio en el entendimiento por parte de los habitantes *kichwas* entrevistados, para quienes SK, AK y BV constituirían conceptos paraguas que sirven para agrupar un sentido y forma de vida armónica material y espiritualmente. Ciertamente, el BV entendido por las personas entrevistadas guarda relación con la versión del BV-SK amazónico primigenio de 2002-2003, heredero del SK amazónico planteado en 1992.
10. **En décimo lugar**, con base en lo anterior es posible concluir que la discusión o aclaración sobre la traducción entre BV y SK no ha llegado profundamente a los habitantes de las comunidades *kichwas* investigadas. Esto puede deberse a que el abanico de opciones para entender al BV es limitado en las comunidades. En concordancia con las tres corrientes de pensamiento más reconocidas, solamente aparece un borroso BV ecosocialista-estadista, vinculado al gobierno y a la Constitución, algunos destellos del SK andino-amazónico (indígena-culturalista), mientras que el BV en su versión postdesarrollista-ecologista está completamente ausente de las interpretaciones de los habitantes *kichwas* entrevistados.
11. **En undécimo lugar**, se ha determinado que existen diferencias epistemológicas entre el SK andino-amazónico y el BV ecosocialista-estadista, así como con el BV postdesarrollista-ecologista. Las principales corrientes de pensamiento que sostienen al SK andino-amazónico son: el *Sacha Runa Yachay* (pensamiento kichwa amazónico), la Filosofía Andina, la economía comunitaria, la teoría decolonial, las Epistemologías del Sur, el postcapitalismo y el postextractivismo. Estos marcos de pensamiento han sido determinados a partir del trabajo de campo y del análisis del discurso de los documentos insignes del Movimiento Indígena Ecuatoriano: Plan Amazanga, Libro de la Vida de Sarayaku, Proyecto Político de la CONAIE de 2012 y la Propuesta alternativa al modelo económico y social presentada por el Parlamento de los pueblos, organizaciones y colectivos sociales del Ecuador en el marco de las protestas sociales de octubre de 2019.
12. **En duodécimo lugar**, a partir de otros trabajos de académicos reconocidos en el estudio del BV se ha determinado que las corrientes epistemológicas que dan forma al BV

ecosocialista-estatista son: ecosocialismo, desarrollo humano, desarrollo sostenible, desarrollo endógeno, teoría poscolonial, teoría de la dependencia, justicia social, convivialidad, economías de la felicidad y economía popular y solidaria. Por su parte, las corrientes epistemológicas que sostienen al BV postdesarrollista-ecologista son: ecología profunda, ecofeminismo, decrecimiento, eudaimonía, postextractivismo, desarrollo a escala humana, bienes relacionales y economía comunitaria.

13. **En décimotercer lugar**, se ha determinado que existen diferencias ontológicas entre la matriz cultural que sostiene al SK-AK *kichwa* de Imbabura (y por ende al SK andino-amazónico) y las matrices culturales que sostienen al BV ecosocialista-estatista, al BV postdesarrollista-ecologista y al BV transdesarrollista-global. La realidad y la existencia del *runa* andino en los diferentes espacio-tiempos se pueden explicar a partir de los siguientes elementos: sentido de vida (*telos*), perspectiva del tiempo, perspectiva de la muerte, unidad básica de organización social, la perspectiva sobre la espiritualidad-sacralidad y la perspectiva sobre las dualidades. En la matriz cultural andina: el sentido de vida está determinado por la armonía, no por la felicidad o el bienestar; la perspectiva del tiempo es circular-espiral no lineal; la muerte es una forma superior de existencia en forma de energía que espera por su regreso al espacio-tiempo del aquí y ahora (*kay pacha*), no es una enemiga a la cual vencer con la inmortalidad; la unidad básica de organización social es el *ayllu*, no el individuo; la espiritualidad es el principio irrenunciable que considera que todos los elementos de la naturaleza tienen vida, no es un asunto polémico al cual evitar; y, la dualidad es principio que considera los pares son complementarios, no opuestos o antagónicos.
14. **En décimocuarto lugar**, a partir de los saberes y prácticas sociales de las comunidades investigadas y de las luchas históricas del Movimiento Indígena del Ecuador, se interpreta al SK-AK *kichwa* de Imbabura como: una *tradición recreada, como el sentido de vida basado en los principios, valores e instituciones del sentipensamiento andino que guía la vida social y política de los pueblos kichwas de Imbabura y que tiene como propósito la consecución de una vida en armonía (equilibrio, paz, bienestar) multidimensional (individual, pareja, ayllu, comunidad, naturaleza) con los elementos materiales y espirituales que conviven en el mundo (Pacha)*. Esta concepción permite ampliar y fortalecer los aportes realizados al SK andino-amazónico, desde la comunidad epistémica (no esencialista) indígena-culturalista.
15. **En décimoquinto lugar**, la hipótesis implícita en esta investigación señalaba que SK y BV son dos conceptos diferentes. Luego de los análisis propuestos se puede afirmar que efectivamente existen diferencias etimológicas, epistemológicas y ontológicas entre

ambos conceptos. Sin embargo, es importante mencionar que la distinción entre SK y BV, *ad litteram*, puede generar ambigüedades. Por tanto, una distinción efectiva requiere de una contextualización histórica, geográfica y cultural de las versiones de SK y BV que se pretende comparar. En este sentido, se concluye que el actual SK-AK *kichwa* de Imbabura es un representante de un resignificado SK andino-amazónico, que a su vez es heredero del SK amazónico planteado en 1992; y difiere en cuanto a: traducción, corrientes epistemológicas y matrices ontológicas del extinto BV ecosocialista-estatista, del aún vigente BV postdesarrollista-ecologista y del neófito BV trandesarrollista-global.

16. **Finalmente**, a través de cumplimiento de los objetivos específicos se puede afirmar que se ha cumplido con el objetivo general de la investigación de “contrastar las concepciones: desarrollista, postdesarrollista y kichwa-andina del *Sumak Kawsay* en el Ecuador”.

5.2.2 Contribución teórica y metodológica

En esta investigación, se ha optado por un conjunto de marcos teóricos críticos al pensamiento hegemónico eurocéntrico y al discurso del desarrollo. De manera general se ha optado por una aproximación desde los Estudios Críticos del Desarrollo (ECD), las Epistemologías del Sur (EDS), el Pensamiento Crítico Latinoamericano (PCL) y los saberes de los pueblos originarios de los Andes, representados por la Filosofía Andina. Respecto de estos marcos teóricos, se han determinado los siguientes aportes.

1. En el caso de los ECD, los resultados de la presente investigación permitirían fortalecer las críticas a la adjetivación del desarrollo que ha derivado en la construcción, por ejemplo, del oxímoron de desarrollo sostenible. Por su parte, respecto del postdesarrollo se ha mostrado que existen conexiones con el pensamiento decolonial, lo que permitiría enriquecer las herramientas conceptuales de los ECD a partir del Pensamiento Crítico Latinoamericano (PCL).
2. Considerando que la legitimación de las Epistemologías del Sur (Sousa-Santos, 2017) es parte de las luchas epistemológicas y ontológicas de los diferentes proyectos de vida de los pueblos del mundo, la idea original de *Yachay Tinkuy* (Inuca, 2017b) permitiría complejizar las relaciones entre la ecología de saberes y la convergencia-confrontación de saberes. El *Yachay Tinkuy*, representa una propuesta local de convergencia, pero también de confrontación, de saberes producidos a la luz de las luchas políticas y culturales de los pueblos indígenas. El *Yachay Tinkuy* ha permitido invertir la comprensión de la realidad, no desde el

pensamiento dominante sino desde la realidad imperante entre los pueblos originarios (De la Torre et al., 2019). Este hecho sería un paso previo necesario antes de hablar de la igualdad de oportunidades de participación, defendida desde la ecología de saberes.

3. Otro aporte teórico, ha sido la propuesta del término *Sentipensamiento Andino* como una expresión centrada en la forma de entender la realidad por parte del ser humano andino, y que *a priori* permitiría sortear la discusión entre filosofía o cosmovisión. El Sentipensamiento Andino permitiría renovar el cuerpo filosófico y ético que determina y explica la relación física y espiritual del *runa* andino con su *ayllu*, con los demás pueblos, con la naturaleza y con la *Pacha*.

Por otra parte, la principal contribución de esta investigación a las metodologías de investigación enfocadas en el conocimiento e interpretación de las realidades de los pueblos originarios estaría representada por la técnica propia implementada en esta investigación, el Estudio Formal del Idioma y la Cultura Kichwa (EFICK). El EFICK permitió recolectar tres tipos de información: las historias de vida de los profesores *kichwa*-hablantes, quienes combinaron sus vivencias con la enseñanza participativa y sistemática del idioma; las percepciones y razones para estudiar el idioma kichwa por parte de los compañeros de clase; y también, una reflexión sobre los mecanismos de colonialidad lingüística de los que el propio investigador había sido parte. Por otra parte, el EFICK se convirtió una técnica que permitió conectar el marco teórico, dar sentido a la información de campo recopilada previamente, y fue un potente catalizador para la inmersión posterior en las comunidades.

Adicionalmente, el espacio intercultural del EFICK permitió generar un nivel de conciencia sobre las raíces y la importancia de convivir y valorar la cultura *kichwa*. Este hecho constituiría el primer paso hacia la transformación y decolonización de los individuos, si se toma en consideración la recomendación de Castro-Gómez (2007) de entender a la decolonialidad como dependiente de la transformación creativa del ser. De esta forma, a nivel de la microfísica del poder, el EFICK permitiría a los individuos confrontar sus propias prácticas de subjetivación basadas en el lenguaje en un ejercicio de *praxis* decolonial. Tal empresa, guarda relación con las palabras de la profesora Catherine Walsh quien señala que se requiere “aprender a desaprender para reaprender a pensar, actuar, sentir y caminar decolonialmente, a nivel individual y en colectividad” (Walsh, 2017, p. 31). De esta forma, el EFICK, aplicado de manera intencional bajo el principio de responsabilidad histórica y cultural podría considerarse como una práctica que desafía la realidad impuesta y se ubica

en la esfera de la desobediencia ontológica (Burman, 2017) y de la desobediencia epistemológica decolonial (Mignolo, 2010).

5.3 FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

A manera de recomendaciones, a continuación, se presentan algunas sugerencias de líneas de investigación que podrían ser desarrolladas a partir de los resultados y discusiones presentadas en este trabajo.

1. La crítica sobre el extractivismo epistémico declarada en este trabajo, es una interpelación para que la comunidad postdesarrollista (y transdesarrollista) reflexione sobre sus posiciones de poder en la producción de significados. Será necesario ahondar en el estudio de otras formas de violencia epistémica, como el ventriloquismo epistémico o el racismo epistémico que podrían estar siendo parte de la construcción de las renombradas alternativas al desarrollo.
2. Es factible hablar del inicio de una línea de investigación sobre Estudios del Sentipensamiento Andino, la cual debería nutrirse de investigaciones críticas y participativas, desde los sentidos y formas de vida de otros pueblos indígenas de la Sierra ecuatoriana, como por el ejemplo el pueblo: *Kañari*, *Kitukara*, *Panzaleo*, *Puruwa*, *Salasaka*, *Saragura*, *Chibuleo*, *Kisapincha*, entre otros.
3. Es necesario realizar una revisión más profunda sobre los discursos políticos presentes al interior del Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE), puesto que podrían encontrarse diferencias o contradicciones en cuanto a los marcos cognitivos que guían el devenir de las organizaciones que conforman el MIE.
4. Se requiere ampliar la discusión sobre el concepto “paz” en el mundo andino, a fin aclarar su relación con el sentido de vida en armonía. Asimismo, sería importante estudiar la influencia de la religión católica y evangélica en la inclusión de estos términos en el imaginario de los pueblos *kichwas*. Vale recordar que la biblia utilizada en la región de Chimborazo en la década de 1980, tanto paz como *shalom* fueron traducidos como “*sumaj causai*” (Ludlow et al., 2016).
5. El pensamiento decolonial frecuentemente ha sido criticado por su enfoque en el análisis jerárquico, casi canónico del sistema-mundo moderno/colonial. Sin embargo, el enfoque en lo macroestructural ha obviado: las desuniones y asimetrías existentes entre los diferentes niveles o cadenas de poder; así como, la

colonialidad alojada en las propias estructuras del deseo que uno mismo cultiva y alimenta (nivel micro). Por tanto, se requiere nutrir al pensamiento colonial de un análisis heterárquico de las relaciones de poder e investigar, tal como se ha intentado en este trabajo, otras prácticas de subjetivación relacionadas o basadas en el lenguaje. Desde esta manera, se podría difundir la idea de que superar el discurso de élite del desarrollo no depende solamente de una revolución de las estructuras cognitivas de nivel meso (Estado) y macro (economía-mundo), sino de un proceso micro de autoreflexión, autodeconstrucción y autodecolonización.

6. Las comunidades epistémicas que han estudiado y teorizado sobre el SK y el BV parecen haber encontrado ciertos límites en cuanto a lo que representan y a la cada vez mayor diversidad y complejidad de otras formas de ser y estar en el mundo. En tal sentido, se hace necesario repensar el lenguaje usado para definir a las comunidades epistémicas: ecosocialista-estadista, postdesarrollista-ecologista, indígena-culturalista. Derivado de esta tesis doctoral se propone ahondar en la construcción de una corriente epistémica más acorde a los resultados y realidad actual, que podría denominarse: *andina-pluriversalista*, ciertamente desde un *locus* específico pero que incluiría a todos los pueblos, originarios y no originarios, bajo la premisa “por un mundo en el que quepan muchos mundos” (Escobar, 2014b, p. 77).
7. Dado el énfasis encontrado en este trabajo sobre un sentido y forma de vida en armonía, se hace necesario un estudio más profundo del concepto de armonía, desde sus bases filosóficas y teóricas, hasta las posibilidades para su aplicación en las diferentes esferas de la sociedad. Una teoría de la armonía, permitiría ampliar el debate sobre los imaginarios y discursos que han guiado la existencia de los seres humanos y el accionar de gobiernos y demás instituciones.
8. Finalmente, tomando en consideración lo expuesto por Alonso-González y Macías-Vázquez (2015), quienes reconocen que es necesario concebir el trabajo académico como una práctica transformadora que abra espacios para imaginar otros mundos y como mediador entre modos de existencia empíricos y reflexiones teóricas, se propone complementar en futuras investigaciones el análisis de las tensiones entre el SK-AK y el BV, a partir de posibles puntos de encuentro, a fin de sortear la trampa de la falsa dicotomía entre saberes ancestrales y saberes occidentales. Al final de cuentas, SK y BV guardan un gran potencial como puntos de partida para imaginar otras formas de sociedad más justas.

5.4 CONSIDERACIONES FINALES

Las diferentes crisis (económica, ambiental, existencial) han generado nuevas búsquedas de “sentidos” por fuera de los límites del pensamiento eurocéntrico, dirigiendo sus miradas hacia el Sur Global y sus pueblos originarios. Sin embargo, mucha de la literatura generada por la academia (principalmente occidental u occidentalizada) ha contemplado e interpretado al SK desde la distancia, en donde queda ausente un trabajo de campo más responsable y profundo de convivencia con las comunidades, que permitan confrontar, no solo sus propios conocimientos, sino también los hallazgos y afirmaciones realizadas en esta tesis.

El reto actual para la academia postdesarrollista-ecologista, transdesarrollista-global e incluso indígena-culturalista es complejo y requiere no solo de una apertura al diálogo, sino de la deconstrucción de relaciones de poder y la desconexión del fundamentalismo eurocéntrico. Este texto es una invitación para que los investigadores interesados en el SK y en BV reflexionen sobre su posicionamiento epistémico y sobre la aún latente hegemonía epistémica presente a la hora de estudiar ambos conceptos, a fin de evitar la situación “epistemicida” de destrucción de los saberes y prácticas ancestrales.

BIBLIOGRAFÍA

- AchirasNet. (2011, noviembre 1). *La vista del presidente a Quimsacocha 3*. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=OoFZ9mh2g8k>
- Acosta, A. (2010). El Buen Vivir en el Camino del Post-Desarrollo. Una Lectura desde la Constitución de Montecristi. *Policy Paper*, 9, 1–43.
- Acosta, A. (2011a). Riesgos y amenazas para el Buen Vivir. *Ecuador Debate*, 84, 51–56.
- Acosta, A. (2011b). El buen (con)vivir, una utopía por (re)construir: Alcances de la Constitución de Montecristi. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 6(1), 35–67.
<https://doi.org/10.14198/OBETS2011.6.1.03>
- Acosta, A. (2014). El fantasma del desarrollo. En K. Unceta, *Desarrollo, Postcrecimiento y Buen Vivir. Debates e interrogantes* (pp. 7–23). ABYA-YALA.
- Acosta, A. (2015a). Amazonía. Violencias, resistencias, propuestas. *Revista Critica de Ciencias Sociais*, 107, 39–62. Scopus.
- Acosta, A. (2015b). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo: Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y Sociedad*, 52(2), 299–330.
https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2015.v52.n2.45203
- Acosta, A. (2016). El Buen Vivir, una propuesta con potencialidad global. *Revista de Investigaciones Altoandinas - Journal of High Andean Research*, 18(2), 135–142.
<https://doi.org/10.18271/ria.2016.194>
- Acuña, C., Naranjo, E., & Abad, A. (2017). Perspectivas discursivas sobre el Buen Vivir y la matriz productiva en el Ecuador, en contraste con el desarrollo. *Estudos de Administração e Sociedade*, 2(1), 22–41. <https://doi.org/10.22409/eas.v2i1.30>
- Acurio-Páez, D. (2012). Educación para el buen vivir: Aproximaciones y distancias. En Contrato Social por la Educación, *Educación y buen vivir: Reflexiones sobre su construcción* (pp. 111–115). Contrato Social por la Educación.
- Adler, A. (2018). *El Sentido de la Vida*. Omegalfa; 21/05/2019.
<https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/el-sentido-de-la-vida.pdf>
- Alaminos, A., & Penalva, C. (2017). Entre el Sumak Kawsay y el Buen Vivir Institucional. Los discursos sociales del Buen Vivir en las zonas rurales del Sur de Ecuador. *Revista de Paz y Conflictos*, 10(1), 137–167.
- Albán, A. (2010). ¿Racialización, violencia epistémica, colonialidad lingüística y re-existencia en el proyecto moderno/colonial Colombia. En C. Mosquera, A. Laó-Montes, & C. Rodríguez (Eds.), *Debates Sobre Ciudadanía Y Políticas Raciales En Las Américas Negras* (pp. 197–221). Universidad Nacional De Colombia.
- Albuja, V., & Dávalos, P. (2013). Extractivismo y posneoliberalismo: El caso de Ecuador. *Estudios Críticos del Desarrollo*, 3(4), 83–112.
- Alimonda, H. (2010). Presentación. En A. Escobar, *Una minga para el postdesarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales* (pp. 9–19). Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Alonso, A., & Galán, C. (2001). Palabras, discurso y tecnociencia: Análisis lingüístico y filosófico. *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, 4, 57–81.
- Alonso-González, P., & Macías-Vázquez, A. (2015). An Ontological Turn in the Debate on Buen Vivir – Sumak Kawsay in Ecuador: Ideology, Knowledge, and the Common. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 10(3), 315–334. Scopus.

- Altmann, P. (2013a). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador. *Antropología Cuadernos de investigación*, 12, 105–121.
- Altmann, P. (2013b). El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *Indiana (03418642)*, 30, 283–299.
- Altmann, P. (2016). Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak Kawsay. *Mundos Plurales - Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, 3(1), 55–74. <https://doi.org/10.17141/mundosplurales.1.2016.2318>
- Altmann, P. (2017). Sumak Kawsay as an Element of Local Decolonization in Ecuador. *Latin American Research Review*, 52(5), 749–759. <https://doi.org/10.25222/larr.242>
- Altmann, P. (2020a). The Commons as Colonisation – The Well-Intentioned Appropriation of Buen Vivir. *Bulletin of Latin American Research*, 39(1), 83–97. <https://doi.org/10.1111/blar.12941>
- Altmann, P. (2020b). Ecologists by default? How the indigenous movement in Ecuador became protector of nature. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, 33(2), 160–172. <https://doi.org/10.1080/13511610.2019.1700102>
- Álvarez, F. (2014). La distorsión del Sumak Kawsay. En A. Ovideo (Ed.), *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay* (pp. 88–123). Ediciones Sumak.
- Álvarez-Gayou, J. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa*. Paidós.
- Álvarez-Palomeque, C., & Montaluisa, L. (2017). *Perfiles de las lenguas y saberes del Ecuador*. Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales.
- Alvira-Martín, F. (1983). Perspectiva cualitativa-perspectiva cuantitativa en la metodología sociológica. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, 22, 53–76.
- Amin, S. (1988). *La desconexión: Hacia un sistema mundial policéntrico*. IEPALA Editorial.
- Andrade, M., Cáceres, M., & Vásquez, A. (2014). Cosmovisión andina, Sumak Ally Kawsay y economía comunitaria. En Y. Jubeto, L. Guridi, & M. Fernández-Villa (Eds.), *Diálogos sobre Economía Social y Solidaria en Ecuador. Encuentros y desencuentros con las propuestas para otra economía* (pp. 149–210). UPV-EHU.
- Andrade-Zurita, S., García, M., & Yungán, R. (2017). La Pacha Mama: Mujeres trabajando con lo que la tierra nos da. En E. Fonseca & C. Aurazo (Eds.), *Identidade e Diversidade Cultural na América Latina* (pp. 191–221). Editora Fi.
- APAK OTAVALO. (2019, septiembre 23). *Folklorización del Inti Raymi (video)*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=PxWy9p0pMKc>
- Ariztía, T. (2017). La teoría de las prácticas sociales: Particularidades, posibilidades y límites. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 59. <https://revistas.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/45391>
- Armas-Asin, F. (2001). Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (Siglos XVI y XVII). Una acercamiento provisional. *Revista de Indias*, 61(223), 673–700. <https://doi.org/10.3989/revindias.2001.i223.497>
- Arteaga-Cruz, E. (2017). Buen Vivir (Sumak Kawsay): Definiciones, crítica e implicaciones en la planificación del desarrollo en Ecuador. *Saúde em Debate*, 41(114), 907–919. <https://doi.org/10.1590/0103-1104201711419>
- Asamblea Nacional. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Asamblea Nacional.
- Asociación de jóvenes kichwas de Imbabura. (2018a, febrero). Tumarina, kuyarishpa kawsaymi kan. Una demostración de respeto y cariño. *Wiñay Kawsay*, 96, 4–5.
- Asociación de jóvenes kichwas de Imbabura. (2018b, julio). Inti Raymita shinami paktachinchik. Rasgos originales del Inti Raymi. *Wiñay Kawsay*, 98, 5–7.
- Barán, P. (1957). *La Economía Política del Crecimiento*. Fondo de Cultura Económica.

- Baré, J.-F. (2006). Por una antropología del desarrollo económico (H. Morán, Trad.). *Estudios del hombre*, 22, 71–109.
- Barranquero-Carretero, A. (2015). Comunicación y buen vivir. La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social. *Palabra-Clave*, 18(1), 41–82. PRISMA Database with HAPI Index.
- Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Beauclair, N. (2013). La reciprocidad andina como aporte a la ética occidental: Un ejercicio de filosofía intercultural. *Cuadernos Interculturales*, 11(21), 39–57.
- Belmonte, A. (2015). Desarrollo a escala humana. Max-Neef, Manfred; Elizalde, Antonio y Hopenhayn, Martín (1993). *Ixaya*. *Revista Universitaria de Desarrollo Social*, 2. <http://www.revistascientificas.udg.mx/index.php/IXA/article/view/3397>
- Belotti, F. (2014). Entre bien comun y buen vivir. Afinidades a distancia.(dossier). *Iconos*, 48, 41–54.
- Benalcázar, W. (2017, enero 27). *La Plaza de los Ponchos entre los destinos del año, según Lonely Planet*. El Comercio. <http://www.elcomercio.com/viajar/plaza-ponchos-otavalo-destinos-lonelyplanet.html>
- Benítez, N., Hernández, A., Gurría, J., & Cisneros, F. (2016). Hechos y realidades de los pueblos Kichwas de Imbabura: A partir de la historia, el territorio ancestral, la constitución e indicadores de desarrollo, en la última década. *Revista Turydes: Turismo y Desarrollo*, 21. <http://www.eumed.net/rev/turydes/21/kichwas.html>
- Benítez, N., Posso, M., Cevallos, R., Gurría, J., & Bedón, I. (2019). *El matrimonio, sawari, en el pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi*. UTN. https://issuu.com/utnuniversity/docs/ebook_libro_matrimonio_kichwa
- Bernal, C. (2010). *Metodología de la Investigación* (Tercera Edición). Pearson Educación.
- Bertoni, R., Castelnovo, C., Cuello, A., Fleitas, S., Pera, S., Rodríguez, J., & Rumeau, D. (2011). *¿Qué es el desarrollo? ¿Cómo se produce? ¿Qué se puede hacer para promoverlo? Construcción y análisis de problemas del desarrollo*. Universidad de la República de Uruguay.
- Boni, A., & Walker, M. (2013). *Human Development and Capabilities: Re-imagining the University of the Twenty-first Century*. Routledge.
- Bonilla, E., & Rodríguez, P. (2005). *Más allá del dilema de los métodos: La investigación en ciencias sociales*. Norma.
- Borges de Meneses, R. (2013). La deconstrucción en Jacques Derrida: Qué es y qué no es como estrategia. *Universitas Philosophica*, 30(60). <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10788>
- Bourdin, G. L. (2014). En los tiempos de ñaua: El cuerpo y la deixis temporal en lenguas originarias de Sudamérica. *Península*, 9(1), 33–58.
- Bretón-Solo, V. (2013). Etnicidad, desarrollo y “Buen Vivir”: Reflexiones críticas en perspectiva histórica. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 95, 71–95. <https://doi.org/10.18352/erlacs.9231>
- Bretón-Solo, V. (2016). Buen Vivir (Sumak Kawsay), ¿alternativa al desarrollo occidental? *e-dhc. quaderns electrònics sobre el desenvolupament humà i la cooperació*, 6, 28–41.
- Bretón-Solo, V. (2017). Three divergent understandings of Buen Vivir in the Ecuador of the Citizens’ Revolution. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12(2), 188–198. <https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1318541>
- Bretón-Solo, V., Cortez, D., & García, F. (2014). En busca del sumak kawsay: Presentación del Dossier. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 48, 9–24.

- Bretón-Solo, V., & Del Olmo, G. (2001). Educación bilingüe e interculturalidad en el Ecuador: Algunas reflexiones críticas. En P. Dávalos, *Yuyarinakuy. Digamos lo que somos antes que otros nos den diciendo lo que no somos* (pp. 101–105). ABYA-YALA.
- Bretón-Solo, V., & Palenzuela, P. (2016). Desarrollo y colonialidad: Una epistemología para el análisis crítico del desarrollismo. *Revista Andaluza de Antropología*, 10, 119–142.
- Brigg, M. (2002). Post-development, Foucault and the colonisation metaphor. *Third World Quarterly*, 23(3), 421–436. <https://doi.org/10.1080/01436590220138367>
- Brown, E., & McCowan, T. (2018). Buen vivir: Reimagining education and shifting paradigms. *Compare: A Journal of Comparative and International Education*, 48(2), 317–323. <https://doi.org/10.1080/03057925.2018.1427342>
- Brunet Icart, I., Böcker Zavaro, R., Brunet Icart, I., & Böcker Zavaro, R. (2015). Desarrollo sostenible, humano y endógeno. *Estudios sociológicos*, 33(98), 311–335.
- Burman, A. (2017). La Ontología Política del Vivir Bien. En *Ecología y Reciprocidad: (Con)vivir Bien, desde contextos andinos* (pp. 155–173). Plural Editores. <https://www.gu.se/english/research/publication?publicationId=260566>
- Bustelo, P. (1999). *Teorías contemporáneas del desarrollo económico*. Síntesis.
- Camón, J. (2005). Deconstruyendo a Derrida. *Trama y Fondo*, 19, 135–144.
- Campo-Achina, S. (2020). *Prácticas sociales de autogestión en Imbabura. Caso de estudio: Comunidad de Calpaquí* [Tesis de Grado, Escuela Politécnica Nacional]. <http://bibdigital.epn.edu.ec/handle/15000/20691>
- Cárdenas, J. (2016). *Para leer Dialéctica de la dependencia (del giro dependentista al giro decolonial)*. CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/cgi-bin/library.cgi?e=d-11000-00--off-0clacso--00-1----0-10-0---0---0direct-10-DS--4-----0-0l--11-es-Zz-1---20-about-%22Dial%C3%A9ctica%22--00-3-1-00-0--4----2-0-01-00-OutfZz-8-00&a=d&cl=search&d=D11058.1>
- CARE Ecuador. (2016). *Guía Módulos de Capacitación. Etnohistoria de los pueblos y nacionalidades originarias de Ecuador*. Laboratorio de interculturalidad de Flacso Ecuador - CARE Ecuador. <http://www.care.org.ec/wp-content/uploads/2016/02/Modulo-2.pdf>
- Caria, S., & Domínguez, R. (2014). El porvenir de una ilusión: La ideología del buen vivir. *América Latina Hoy*, 67, 139.
- Caria, S., & Domínguez, R. (2016). Ecuador's Buen vivir: A New Ideology for Development. *Latin American Perspectives*, 43(1), 18–33. <https://doi.org/10.1177/0094582X15611126>
- Carmel-Rivera, V. (2014). *El buen vivir en la revolución ciudadana (2006-2011): ¿un nuevo paradigma de desarrollo para la construcción de una nueva hegemonía política?*. [Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ecuador]. <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/6845>
- Carpio, J. (2015). *Los nuevos paradigmas de desarrollo en América Latina. El Sumak Kawsay en Ecuador* [Tesis Doctoral]. Universidad de Alicante.
- Casa de la Cultura Ecuatoriana. (2007). *Shimiyukkamu. Diccionario kichwa-español*. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Castoriadis, C. (1977). *Le Mythe du développement*. Éditions du Seuil.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En E. Lander, *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 88–98). CLACSO.
- Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault and the Coloniality of Power. *Tabula Rasa*, 6, 153–172.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores;

- Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Castro-Martínez, P. V., Rihuete, C., Risch, R., Gili, S., Lull, V., Micó, R., Chapman, R., & Sanahuja, M. (1996). Teoría de las prácticas sociales. *Complutum*, 6, 35–48.
- Caudillo, G. (2012). The good life: Intercultural dialogue. *Ra Ximhai*, 8(Especial 1), 345–364.
- Cayley, D. (2013). Palabras plásticas: Entrevista con Uwe Pörksen (L. López, Trad.). *Estudios Políticos*, 16. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.1997.16.37177>
- Chárriez, M. (2012). Historias de vida: Una metodología de investigación cualitativa. *Revista Griot*, 5(1), 50–67.
- Chassagne, N. (2018). Sustaining the ‘Good Life’: Buen Vivir as an alternative to sustainable development. *Community Development Journal*, 1–19. <https://doi.org/10.1093/cdj/bsx062>
- Chuji, M. (2008, abril 9). *Diez conceptos básicos sobre plurinacionalidad e interculturalidad*. América Latina en movimiento. <https://www.alainet.org/es/active/23366>
- Chuji, M. (2014). Sumak Kawsay versus desarrollo. En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén, & N. Deleg (Eds.), *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. *Sumak Kawsay Yuyay* (pp. 231–236). CIM-PYDLOS.
- Churuchumbi, G. (2014). *Usos cotidianos del término sumak kawsay en el territorio kayambi* [Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar]. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/4055>
- Clusa, J. (2015). *Aristóteles, Justicia y Eudaimonía. Una investigación sobre la ética neoaristotélica* [Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona]. <https://core.ac.uk/download/pdf/78535799.pdf>
- Colmenarejo, R. (2016). Enfoque de capacidades y sostenibilidad. Aportaciones de Amartya Sen y Martha Nussbaum. *Ideas y Valores*, 65(160), 121–149. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n160.43084>
- Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo. (1988). *Nuestro futuro Común*. Alianza Editorial.
- CONAIE. (1994). *Proyecto político de la CONAIE*. CONAIE. <https://conaie.org/proyecto-politico/>
- CONAIE. (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente*. CONAIE. <https://www.yachana.org/earchivo/conaie/ConaiePropuestaAsamblea.pdf>
- CONAIE. (2012). *Proyecto Político para la construcción del Estado Plurinacional*. CONAIE. <https://conaie.org/2015/07/21/proyecto-politico-conaie-2012/>
- CONAIE. (2015). *Conaie celebrará Asamblea Anual en medio de tensiones coyunturales*. Boletines. <https://conaie.org/2015/07/13/conaie-celebrara-asamblea-anual-en-medio-de-tensiones-coyunturales/>
- CONAIE. (2016). *Por una verdadera transformación del sistema patriarcal – capitalista*. Boletines. <https://conaie.org/2016/03/08/la-conaie-en-el-dia-internacional-de-la-mujer/>
- CONAIE. (2017). *Con sus prácticas de vida los pueblos construyen milenariamente el Sumak Kawsay*. Artículos. <https://conaie.org/2017/05/19/practicas-pueblos-y-nacionalidades/>
- Corbetta, P. (2007). *Metodología y técnicas de investigación social*. McGraw-Hill.
- Cornwall, A. (2007). Buzzwords and fuzzwords: Deconstructing development discourse. *Development in Practice*, 17(4–5), 471–484. <https://doi.org/10.1080/09614520701469302>
- Coronil, F. (1999). Más allá del occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no imperiales. *Casa de Las Américas*, 39(214), 21–49.
- Cortez, D. (2010). Genealogía del “buen vivir” en la nueva constitución ecuatoriana. En R. Fonet-Betancourt (Ed.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. *Dokumentation des*

- VIII. *Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität* (pp. 227–248). Wissenschaftsverlag Mainz.
- Cortez, D. (2011). La construcción social del “Buen Vivir” (Sumak Kawsay) en Ecuador. Genealogía del diseño y gestión política de la vida. *Aportes Andinos*, 28. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/2788>
- Cortez, D. (2014). Genealogía del sumak kawsay y el buen vivir en Ecuador: Un balance. En G. Endara (Ed.), *Post-crecimiento y buen vivir* (Primera, pp. 315–352). FES - ILDIS.
- Cortina, A. (1994). *Ética de la Empresa*. Trotta.
- Cowen, M., & Shenton, R. (1995). The invention of development. En J. Crush, *Power of Development*. Psychology Press.
- Cowen, M., & Shenton, R. (1996). *Doctrines of Development*. Routledge.
- Cresswell, J. (1998). *Qualitative Inquiry and Research Design. Choosing Among Five Traditions*. Sage Publications.
- Crush, J. (1995). *Power of Development*. Psychology Press.
- Cruz-Rodríguez, E. (2014). Del Derecho Ambiental a Los Derechos De La Naturaleza: Sobre La Necesidad Del Diálogo Intercultural. *FROM ENVIRONMENTAL LAW TO NATURE RIGHTS: ON THE NEED FOR INTERCULTURAL DIALOGUE.*, 11(1), 95–116.
- Cubillo-Guevara, A. (2016). Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992–2016). *América Latina Hoy*, 74, 125–144. <https://doi.org/10.14201/alh201674125144>
- Cubillo-Guevara, A., & Hidalgo-Capitán, A. (2015a). El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 10(2). <https://doi.org/10.14198/OBETS2015.10.2.02>
- Cubillo-Guevara, A., & Hidalgo-Capitán, A. (2015b). El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad: Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo. *Revista de Economía Mundial*, 41, 127–158.
- Cubillo-Guevara, A., & Hidalgo-Capitán, A. (2015c). El buen vivir como alternativa al desarrollo. *Perspectiva Socioeconómica*, 1(2), 05–27.
- Cubillo-Guevara, A., & Hidalgo-Capitán, A. (2019). (Emergencia), deconstrucción (y síntesis) del buen vivir latinoamericano. *Revista Iberoamericana de Economía Solidaria e Innovación Socioecológica: RIESISE*, 2, 189–210. <https://doi.org/10.33776/riesise.v2i1.3615>
- Cubillo-Guevara, A., Hidalgo-Capitán, A., & Domínguez-Gómez, J. (2014). El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Reforma y Democracia*, 60, 27–58. Scopus.
- Cubillo-Guevara, A., Hidalgo-Capitán, A., & García-Álvarez, S. (2016). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 5(2), 30–57. https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.184
- Cuestas, J., & Góngora, S. (2016). Sumak Kawsay en el Ecuador: Un paradigma alternativo al desarrollo. *Revista Sarance*, 35, 47–61.
- Cuestas-Caza, J. (2013). *La política fiscal implementada en Ecuador y su relación con los modelos alternativos de desarrollo (2007-2012)* [Tesis de Maestría, Tecnológico de Monterrey]. <https://repositorio.tec.mx/handle/11285/629445>
- Cuestas-Caza, J. (2017, mayo). Sumak Kawsay: El Buen Vivir antes de ser Buen Vivir. *Actas del Congreso. El Extractivismo en América Latina: Dimensiones Económicas, Sociales, Políticas y Culturales*, Instituto de Estudios Sobre América Latina de la Universidad de Sevilla.
- Cuestas-Caza, J. (2018). Sumak Kawsay is not Buen Vivir. *Alternautas*, 5(1), 51–66.
- Cuestas-Caza, J., Lalander, R., & Lembke, M. (2020). Andean Intercultural Ecosocialism in times of Buen-Vivir? A Red-Green-Culturalist Approach. En R. Latham, A. Kingsmith, J. Von Bargen,

- & N. Block (Eds.), *Challenging the Right, Augmenting the Left. Recasting Leftist Imagination*. Fernwood Publishing.
- D'Alisa, G., DeMaria, F., & Kallis, G. (2015). *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era* (Primera Edición). Icaria.
- Daly, H. E. (1990). Sustainable growth: A bad oxymoron. *Environmental Carcinogenesis Reviews*, 8(2), 401–407. <https://doi.org/10.1080/10590509009373395>
- Dávalos, P. (2008). El “Sumak Kawsay” (“Buen vivir”) y las cesuras del desarrollo. *ALAI. América Latina en Movimiento*. <https://www.alainet.org/active/23920>
- De la Cuadra, F. (2015). Buen Vivir: ¿Una auténtica alternativa post-capitalista? *Polis*, 14(40), 7–19.
- De la Torre, L., Inuca, B., & Prieto, M. (2019). Yachay tinkuy y kuyana: Dos tropos del conocer y del hacer entre kichwas de la sierra norte del Ecuador. En S. Vargas & P. Canales (Eds.), *Pensamiento Indígena en Nuestramérica: Debates y Propuestas en la Mesa de Hoy* (pp. 71–99). Ariadna Ediciones. <http://books.openedition.org/ariadnaediciones/1782>
- De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida Texto y Deconstrucción*. Anthropos Editorial.
- De Vincentiis, G. (2012). La evolución del concepto de desarrollo sostenible. *Medio Ambiente & Derecho: Revista electrónica de derecho ambiental*, 23.
- Depaz, Z. (2015). *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Vicio Perpetuo.
- Descola, P. (1988). *La Selva Culta* (Nueva edición). Institut français d'études andines. <http://books.openedition.org/ifea/1600>
- Diario La Hora. (2019, abril). *Homosexualidad, tabú en comunidades indígenas—La Hora*. La Hora Noticias de Ecuador, sus provincias y el mundo. <https://www.lahora.com.ec/tungurahua/noticia/1102235844/homosexualidad-tabu-en-comunidades-indigenas>
- Diccionario de Oxford. (2020a). *Armonía*. Lexico Dictionaries | Spanish. <https://www.lexico.com/es/definicion/armonia>
- Diccionario de Oxford. (2020b). *Entender*. Lexico Dictionaries | Spanish. <https://www.lexico.com/es/definicion/entender>
- Dictionary. (2014). *Fuzzword*. Dictionary. <http://www.dictionary.com/browse/fuzzword>
- Domínguez, R., & Caria, S. (2014). La ideología del Buen Vivir: La metamorfosis de una «alternativa al desarrollo» en desarrollo de toda la vida. *Pre-Textos para el Debate*, 2, 1–52.
- Domínguez, R., Caria, S., & León, M. (2017). Buen Vivir: Praise, instrumentalization, and reproductive pathways of good living in Ecuador. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12(2), 133–154. <https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1325099>
- Doukh, N. (2017). El buen vivir: Una perspectiva axiológica. *Ciências Sociais Unisinos*, 53(3), 558–567. <https://doi.org/10.4013/csu.2017.53.3.15>
- Dubois, A. (2008). Desarrollo. En K. Pérez de Armiño (Ed.), *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo* (Tercera Edición). Icaria-HEGOA. <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/67>
- Duchet, M. (1975). *Antropología e historia en el siglo de las luces*. Siglo XXI.
- Durán, M. (2010). Sumak Kawsay o Buen Vivir, desde la cosmovisión andina hacia la ética de la sustentabilidad | Durán López | Pensamiento Actual. *Pensamiento Actual*, 10(14–15), 51–61.
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander, *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24–33). CLACSO.

- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. Paidós.
<http://www.redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2016/10/Eagleton-T.-1995.-Ideolog%C3%ADa-Una-Introducci%C3%B3n.-Paid%C3%B3s.pdf>
- ECUARUNARI. (2017a, enero). *RESOLUCIONES DEL V CONGRESO DE LA CONFEDERACION DE LOS PUEBLOS DE LA NACIONALIDAD KICHWA DEL ECUADOR ECUARUNARI “Desde la resistencia hacia la construcción del Estado Plurinacional, Intercultural inspirados en el AllisumakKawsay”*. Noticias.
<https://wordpress.ecuarunari.org.ec/2017/01/16/resoluciones-del-v-congreso-de-la-confederacion-de-los-pueblos-de-la-nacionalidad-kichwa-del-ecuador-ecuarunari-desde-la-resistencia-hacia-la-construccion-del-estado-plurinacional-intercultu/>
- ECUARUNARI. (2017b, febrero). *DECLARACIÓN del Encuentro por el Agua y la Pachamama*. Noticias. <https://wordpress.ecuarunari.org.ec/2017/02/15/declaracion-del-encuentro-por-el-agua-y-la-pachamama/>
- Egelston, A. E. (2013). *Sustainable Development*. Springer Netherlands.
<http://link.springer.com/10.1007/978-94-007-4878-1>
- El Telégrafo. (2016, octubre 22). Secretario de Senescyt: “Hubo una prostitución en el significado del Buen Vivir”. *El Telégrafo*. <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/enclave-politica/65/secretario-de-senescyt-hubo-una-prostitucion-en-el-significado-del-buen-vivir>
- El Universo. (2012, marzo 4). Contrato minero Mirador se firma hoy en medio de dudas. *El Universo*. <https://www.eluniverso.com/2012/03/05/1/1355/contrato-minero-mirador-firma-hoy-medio-dudas.html>
- Emmerij, L. (2010). *The basic needs development strategy*. (World Economic and Social Survey) [Background paper.]. OECD Development Centre.
http://www.un.org/en/development/desa/policy/wess/wess_bg_papers/bp_wess2010_emmerij.pdf
- Endara, S. (2014). Organization for the good life. Case study of organizations in the cooperative sector in the province Azuay in Ecuador, and his contributions to the good life of the populations and their territories. *OBETS*, 9(1), 95–137. Scopus.
<https://doi.org/10.14198/OBETS2014.9.1.04>
- Enríquez, M. (2007). La filosofía intercultural andina en la posmodernidad y la globalización. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 28(97), 11–19.
- Escobar, A. (1984). Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of His Work to the Third World. *Alternatives*, 10(3), 377–400.
<https://doi.org/10.1177/030437548401000304>
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo* (Primera Edición). Editorial Norma.
- Escobar, A. (1999). Antropología y desarrollo. *MAGUARÉ*, 14, 42–73.
- Escobar, A. (2005). El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. En D. Mato (Ed.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp. 17–31). Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, A. (2010). *Una minga para el postdesarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Escobar, A. (2014a). *La invención de desarrollo* (Tercera Edición). Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2014b). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2015a). Degrowth, postdevelopment, and transitions: A preliminary conversation. *Sustainability Science*, 10(3), 451–462. <https://doi.org/10.1007/s11625-015-0297-5>

- Escobar, A. (2015b). Decrecimiento, post-desarrollo y transiciones: Una conversación preliminar. *Interdisciplina*, 3(7). <http://www.revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/52392>
- Escobar, A. (2016). Críticas al desarrollo. En G. D'Alisa, F. DeMaria, & G. Kallis, *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era* (pp. 70–80). Icaria-ABYA YALA.
- Estermann, J. (2012). Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino. *Polis. Revista Latinoamericana*, 33. <http://journals.openedition.org/polis/8476>
- Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *Revista de Filosofía Afro-Indo-Americana*, 2(9–10), 1–21.
- Estermann, J. (2015). *Filosofía Andina* (Segunda Edición). Abya-Yala.
- Estermann, J. (2016). LAS FILOSOFÍAS INDÍGENAS Y EL PENSAMIENTO AFROAMERICANO. *FAIA*, 5(25), 1–18.
- Esteve, G. (2009). Más allá del desarrollo: La buena vida. *América Latina en movimiento*, 445. <https://www.alainet.org/es/active/38110>
- Esteve, G., & Escobar, A. (2017). Post-Development @ 25: On 'being stuck' and moving forward, sideways, backward and otherwise. *Third World Quarterly*, 38(12), 2559–2572. <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1334545>
- Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis*. Longman.
- Faller, M., & Cuéllar, M. (2003). *Metáforas del tiempo en el quechua*. 1–11. <https://personalpages.manchester.ac.uk/staff/martina.t.faller/documents/Faller-Cuellar.pdf>
- Fartakh, A. (2012). Denotación y Connotación: Dos interpretaciones lingüísticas. En Universidad de Suceava, *ANALELE* (pp. 63–70). Universidad de Suceava.
- Felahuer, T. (2016). *El pensamiento andino de la diferencia y el acontecimiento de la Universidad "Amawtay Wasi" en Ecuador*. Club de Autores.
- FENOCIN. (2018). *Ejes de trabajo*. FENOCIN. <http://www.fenocin.org/alianzas-estrategicas/>
- Fierro, A. (2009). La filosofía del Buen Vivir. En C. Vázquez & G. Hervás (Eds.), *La ciencia del bienestar* (pp. 255–277). Alianza Editorial.
- Fitz-Henry, E. (2015). Greening the Petrochemical State: Between Energy Sovereignty and Sumak Kawsay in Coastal Ecuador: Greening the Petrochemical State. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(2), 264–284. <https://doi.org/10.1111/jlca.12148>
- Foster, J., & Clark, B. (2004). Imperialismo ecológico: La maldición del capitalismo. *Socialist Register*, 231–250.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (E. Frost, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, M. (1988). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1991a). Governmentality. En G. Burchell, C. Gordon, & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (pp. 87–104). University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1991b). *Saber y Verdad* (J. Vareta & F. Alvarez, Trads.). La Piqueta.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso* (A. González-Troyano, Trad.). Tusquets Editores.
- Fouillée, A. (1890). *L'évolutionnisme des idées-forces*. Germer-Baillière.
- Frank, A. G. (1966). The Development of Underdevelopment. *Monthly Review*, 18(4), 17–31. https://doi.org/10.14452/MR-018-04-1966-08_3
- Frank, A. G. (1991). *El subdesarrollo del desarrollo. Un ensayo autobiográfico*. Nueva Sociedad.
- Fricke, M. (1999). Epistemic Oppression and Epistemic Privilege. *Canadian Journal of Philosophy*, 29, 191–210. <https://doi.org/10.1080/00455091.1999.10716836>
- Fricke, M. (2007). *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.

- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Herder Editorial.
- Fuerez, M. (2018, mayo 5). *Palabras de inauguración Feria Santa Bárbara*. Feria de Gastronomía Ancestral de Santa Bárbara, Santa Bárbara.
- Fukuda-Parr, S. (2003). The Human Development Paradigm: Operationalizing Sen's Ideas on Capabilities. *Feminist Economics*, 9(2–3), 301–317. <https://doi.org/10.1080/1354570022000077980>
- GAD Pimampiro. (2020). *Trueque del Sol*. Destino Pimampiro. <http://www.destinopimampiro.gob.ec/index.php/trueque-del-sol>
- Gadamer, H.-G. (1998). *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme.
- Garcés, F. (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel, *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 217–242). Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- García, F., & Roca, P. (2017). *Pachakuteq. Una aproximación a la cosmovisión andina*. Editorial el Perro y la Rana.
- García, J., & Mantilla, R. (2013). Algunas reflexiones sobre el paradigma del Abya Yala. *Revista Siempre*. <http://www.revistasiempre.com/Articulo.php?codigo=650&titulo=ALGUNAS%20REFLEXIONES%20SOBRE%20EL%20PARADIGMA%20A>
- García-Macías, P. (2017). Sumak Kawsay: Una cosmovisión desde el sur con sentido de justicia bio-social. *Anuario Iberoamericano de Derecho Internacional Penal*, 5, 138–156. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/anidip/a.5674>
- Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala*. Desde Abajo.
- Gavilán, V. (2011). *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos Indígenas*. Working Paper Series.
- Gerlach, J. (2017). Ecuador's experiment in living well: Sumak kawsay, Spinoza and the inadequacy of ideas. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 49(10), 2241–2260. <https://doi.org/10.1177/0308518X17718548>
- GESCO. (2012). Estudios decoloniales: Un panorama general. *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, 6, 8–21.
- Giacaglia, M. A. (2004). Acerca del vacío y los sujetos. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, XV(29). <http://www.redalyc.org/resumen.oa?id=14502903>
- GIZ Ecuador. (2011). *Pueblos Indígenas en Ecuador*. Unidad Coordinadora Pueblos Indígenas en América Latina y el Caribe (KIVLAK/GIZ). <https://www.giz.de/fachexpertise/downloads/giz2011-es-laenderpapier-ecuador.pdf>
- Godenzzi, J. (2005). *En las redes del lenguaje: Cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Universidad del Pacífico-Organización Universitaria Interamericana.
- Gómez-Muller, A. (2018). El Vivir bien, una crítica cultural del capitalismo. *Ciencia Política*, 13(25), 199–222. <https://doi.org/10.15446/cp.v12n25.67975>
- González, T., & Husain, M. (2016). Indigenous Autonomy, Community-Based Research, and Development aid: Sumaq kawsay in three epistemic scenarios. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 12(3), 266–281. <https://doi.org/10.20507/AlterNative.2016.12.3.5>
- González, C., & Martell, L. (2016). EL ANÁLISIS DEL DISCURSO DESDE LA PERSPECTIVA FOUCAULDIANA: MÉTODO Y GENERACIÓN DEL CONOCIMIENTO. *Ra Ximhai*, 9(1). <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rxm/article/view/53894>

- González-Arnal, S. (2014). Justicia epistemológica: Escuchando al Sur. En M. Rifà-Valls, L. Duarte, & M. Ponteferrada (Eds.), *Nuevos Desafíos para la Inclusión Social y la Equidad en la Educación Superior* (pp. 296–308).
- Grondin, J. (2012). Hablar del sentido de la vida. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 17(56), Article 56. <http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2875>
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4, 17–46.
- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: Una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123–143.
- Grosfoguel, R., & Mignolo, W. (2008). Decolonial Interventions: A Brief Introduction. *Tabula Rasa*, 9, 29–38.
- Guandinango, Y. (2013). *Sumak Kawsay – buen vivir: Comprensión teórica y práctica vivencial comunitaria, aportes para el ranti ranti de conocimientos* [Tesis de Maestría]. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Guandinango, Y., & Carrillo, P. (2013). *Sumak Kawsay y Alli kawsay. El proceso de Institucionalización y la Visión Andina (Sumak Kawsay and Alli kawsay: The Process of Institutionalization and the Andean Vision)*. Social Science Research Network. <https://papers.ssrn.com/abstract=1980120>
- Guandinango, Y., & Carrillo, P. (2015). *Sumak Kawsay y Alli kawsay. El proceso de Institucionalización y la Visión Andina*. <http://papers.ssrn.com/abstract=1980120>
- Gudynas, E. (2011a). El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. En A. Acosta, E. Gudynas, F. Houtart, H. Ramírez, J. Martínez-Alier, & L. Macas, *Colonialismo del Siglo XXI. Negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina* (pp. 75–92). Icaria.
- Gudynas, E. (2011b). Buen Vivir: Today's tomorrow. *Development*, 54(4), 441–447.
- Gudynas, E. (2012a). Buen vivir: Germen de nuevas alternativas de desarrollo. *Desarrollo y Civilizaciones*, 402, 1–4.
- Gudynas, E. (2012b). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. En M. Lang, D. Mokrani, & Fundación Rosa Luxemburg (Eds.), *Más allá del desarrollo* (pp. 21–53). Abya-Yala.
- Gudynas, E. (2016). Alternativas al desarrollo y buen vivir. *Dossieres EsF*, 23, 6–27.
- Gudynas, E., & Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(53), 71–83.
- Guzmán, G., & Polo, J. (2017). La construcción discursiva del Sumak Kawsay ecuatoriano y su relación con la consecución de los objetivos del Buen Vivir. *Análisis Político*, 30(89), 76–90. <https://doi.org/10.15446/anpol.v30n89.66218>
- Haas, P. (2016). *Epistemic Communities, Constructivism, and International Environmental Politics*. Routledge.
- Haidar, V., & Berros, V. (2015). Entre el sumak kawsay y la “vida en armonía con la naturaleza”: Disputas en la circulación y traducción de perspectivas respecto de la regulación de la cuestión ecológica en el espacio global. *Revista THEOMAI*, 32, 128–150.
- Heidegger, M. (1999). *Introducción a la Metafísica*. Gedisa.
- Heidegger, M. (2003). *Qué es metafísica*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* (R. Gabás, Trad.). Trotta.
- Hernández, E. O. (2011). Climate change and philosophy in Latin America. *Journal of Global Ethics*, 7(2), 161–172. Scopus. <https://doi.org/10.1080/17449626.2011.590276>

- Hernández, M. (2009). Sumak Kawsay y Suma Qamaña, el reto de aprender del sur: Reflexiones en torno al buen vivir. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 4, 55–65.
<https://doi.org/10.14198/OBETS2009.4.06>
- Heryanto, A. (1988). The Development of ‘Development’ (N. Lutz, Trad.). *Indonesia*, 46, 1–24.
- Hettne, B. (1995). *Development theory and the three worlds: Towards an international political economy of development* (2nd ed.). Longman.
- Hidalgo-Capitán, A. (2012). El Buen Vivir ecuatoriano en el contexto de la Economía Política del Desarrollo. En R. Domínguez & S. Tezanos (Eds.), *Actas del I Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo*. Universidad de Cantabria.
- Hidalgo-Capitán, A., & Cubillo-Guevara, A. (2014). Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48, 25–40.
- Hidalgo-Capitán, A., & Cubillo-Guevara, A. (2016). *Transmodernidad y Transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*. Ediciones Bonanza.
- Hidalgo-Capitán, A., & Cubillo-Guevara, A. (2017a). Deconstruction and Genealogy of Latin American Good Living (Buen Vivir). The (Triune) Good Living and Its Diverse Intellectual Wellsprings. En G. Carbonnier, H. Campodónico, & S. Tezanos (Eds.), *Alternative Pathways to Sustainable Development: Lessons from Latin America* (Vol. 9, pp. 23–50). Brill.
- Hidalgo-Capitán, A., & Cubillo-Guevara, A. (2017b). Deconstrucción y genealogía del “buen vivir” latinoamericano. El (trino) “buen vivir” y sus diversos manantiales intelectuales. *International Development Policy | Revue internationale de politique de développement*, 9(9). <https://doi.org/10.4000/poldev.2517>
- Hidalgo-Capitán, A., & Cubillo-Guevara, A. (2018). Orto y ocaso del buen vivir en la planificación nacional del desarrollo en Ecuador (2007-2021). *América latina hoy: Revista de ciencias sociales*, 78, 37–54.
- Hidalgo-Capitán, A., & Cubillo-Guevara, A. (2019). *El origen del buen vivir. El Plan Amazanga de la OPIP*. Bonanza.
- Hidalgo-Capitán, A., García-Álvarez, S., Cubillo-Guevara, A., & Medina-Carranco, N. (2019). Los Objetivos del Buen Vivir. Una propuesta alternativa a los Objetivos de Desarrollo Sostenible. *Revista iberoamericana de estudios de desarrollo = Iberoamerican journal of development studies*, 8(1), 6-57–57. https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.354
- Hidalgo-Nieto, C. (2016). Hermenéutica y Argumentación: Aportes para la comprensión del diálogo intercultural */Hermeneutics and Argumentation: Contributions for the Understanding of Intercultural Dialogue. *Estudios de Filosofía*, 54, 107–130. ProQuest Central.
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n54a07>
- Houtart, F. (2011). El concepto de Sumak kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *Revista de Filosofía*, 69(3), 7–33. Scopus.
- Huanacuni-Mamani, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Huatatoca, S. (2006). ÑUKANCHIPAK JAMPIMANTA. Conocimientos prácticos de la medicina tradicional de la Amazonía Ecuatoriana. En *HISTORIAS DESDE EL AULA. Educación Intercultural Bilingüe y Etnoeducación en Ecuador* (pp. 126–136). ABYA-YALA.
- INEC. (2010). *Base de Datos Censo 2010. Población y Demografía*.
<http://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/>
- Inuca, B. (2017a). Genealogía de alli kawsay / sumak kawsay (vida buena / vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12(2), 155–176.
<https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1325101>

- Inuca, B. (2017b). *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: Genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX*. [Tesis Doctoral]. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ecuador.
- Inuca, B. (2018). Llaktapura sumak kawsay / vida plena entre pueblos. Un concepto emancipatorio de las nacionalidades del Ecuador. *Mecila Working Paper Series*, 6, 1–15.
- Irigaray, C. T. J. H., Girard, P., Irigaray, M., & da Silva, C. J. (2016). Ayahuasca and Sumak Kawsay: Challenges to the Implementation of the Principle of “Buen Vivir,” Religious Freedom, and Cultural Heritage Protection. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 204–225. Scopus. <https://doi.org/10.1111/anoc.12057>
- Jaramillo, L. G. (2003). ¿Qué es epistemología? *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 18.
- Jaramillo-Marín, J. (2012). *Orlando Fals Borda, Una sociología sentipensante para América Latina (antología)*. 54, 315–324.
- Jiménez, H. (2000). La paz en la Biblia. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, 49(148), 65–87.
- Jo, Y. H. (2013). La descolonialidad y el Sumak Kawsay en Ecuador. *Revista Iberoamericana*, 24(1), 37–63.
- Jofré, M. (2000). Semiótica Crítica de la Denotación y Connotación. *Cyber Humanitatis*, 14, 1–5.
- Kalpokaite, N., & Radivojevic, I. (2019). Demystifying Qualitative Data Analysis for Novice Qualitative Researchers. *The Qualitative Report*, 24(13), 44–57.
- Kárpava, A. K., & Moya, R. (2016). Paz Intercultural y Sumak Kawsay ¿Un encuentro con el origen? *Revista de Paz y Conflictos*, 9(1), 47–72.
- Knutsson, B. (2009). The Intellectual History of Development—Towards a Widening Potential Repertoire. *Perspectives*, 13. <https://gup.ub.gu.se/publication/92149>
- Kontopoulos, K. (1993). *The Logics of Social Structures*. Cambridge University Press.
- Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., DeMaria, F., & Acosta, A. (2019). *Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo*. Icaria Editorial. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=742627>
- Kowii, A. (2011). El Sumak Kawsay. *Aportes Andinos*, 28, 1–4.
- Kowii, A. (2013). *(In)visibilización del Kichwa. Políticas Lingüísticas del Ecuador* [Tesis Doctoral]. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Kowii, A. (2017). *(In)visibilización del Kichwa. Políticas Lingüísticas del Ecuador* (Vol. 4). UASB-ABYA YALA.
- Kowii, A. (2018, octubre 30). *El Aya Markay Killa*. El Universo. <https://www.eluniverso.com/opinion/2018/10/30/nota/7025699/aya-markay-kill>
- Laclau, E. (1996). *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?* (pp. 69–86). Ariel.
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. Verso.
- Laclau, E. (2006). Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics. *Critical Inquiry*, 32(4), 646–680. <https://doi.org/10.1086/508086>
- Lajo, J. (2003). *Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de Sabiduría*. Amaro Runa Ediciones.
- Lajo, J. (2008). Recuperemos el sumac kawsay –el vivir bien–, por un “Orden Andino”. El wamán, el puma y el amaru. *ALAI. América Latina en Movimiento*, 1–9.
- Lajo, J. (2017). *Hijos del riesgo contra lloqllas y waycos, por Javier Lajo Lazo*. Red Voltaire. <http://www.voltairenet.org/article195837.html>
- Lalander, R. (2014). Rights of nature and the indigenous peoples in Bolivia and Ecuador: A Straitjacket for Progressive Development Politics? *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 3(2), 148–173.

- Lalander, R. (2016). The Ecuadorian Resource Dilemma: Sumak Kawsay or Development? *Critical Sociology*, 42(4–5), 623–642. Scopus.
- Lalander, R., & Cuestas-Caza, J. (2017). Sumak Kawsay y Buen-Vivir en Ecuador. En A. Verdú & N. González (Eds.), *Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo* (pp. 30–64). Universidad Particular de Loja.
- Lalander, R., & Kröger, M. (2016). EXTRACTIVISMO Y DERECHOS ÉTNICO-TERRITORIALES DE JURE Y DE FACTO EN LATINOAMÉRICA. *Observatorio del Desarrollo*, 23, 1–22.
- Latouche, S. (2001). *A bas le développement durable! Vive la décroissance conviviale !* <http://1libertaire.free.fr/SLatouche46.html>
- Latouche, S. (2009). *Farewell to Growth*. Polity.
- Latta, A. (2014). Matter, politics and the sacred: Insurgent ecologies of citizenship. *Cultural Geographies*, 21(3), 323–341. ProQuest Central. <https://doi.org/10.1177/1474474013495642>
- Le Guen, O. (2017). Una concepción del tiempo no-lineal en dos lenguas: El maya yucateco colonial y actual y la lengua de señas maya yucateca. *Journal de la société des américanistes, Maya times*. <https://doi.org/10.4000/jsa.15327>
- Le Quang, M. (2017). Interpretaciones y tensiones alrededor del Buen Vivir en Ecuador. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 137, 145–158.
- Le Quang, M., & Vercoutère, T. (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. IAEN.
- Leal, P. (2007). Participation: The ascendancy of a buzzword in the neo-liberal era. *Development in Practice*, 17(4–5), 539–548. <https://doi.org/10.1080/09614520701469518>
- León, M. (2015). *Del discurso a la medición: Propuesta metodológica para medir el Buen Vivir en Ecuador*. Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- Levillier, R. (1956). *Los Incas*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- Lewis, A. (1976). *Teoría del desarrollo económico* (5ta Edición). Fondo de Cultura Económica.
- Llasag, R. (2009). El sumak kawsay y sus restricciones constitucionales. *Foro. Revista de Derecho*, 12, 113–125.
- Llistar, D. (2009). *Anticooperación: Interferencias norte-sur: Los problemas del sur global no se resuelven con más ayuda internacional*. Icaria.
- Loera, J. (2015). La construcción de los buenos vivires; entre los márgenes y tensiones ontológicas. *Polis*, 14(40), 101–121. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682015000100006>
- Londoño, D., & Frias, L. (2011). Análisis crítico del discurso y arqueología del saber: Dos opciones de estudio de la sociedad. *Palabra Clave*, 14(1), 101–122.
- López, M. (2004). *Encuentros en los senderos de Abya Yala*. ABYA-YALA.
- Löwy, M. (2014). Ecosocial Struggles of Indigenous Peoples. *Capitalism Nature Socialism*, 25(2), 14–24. <https://doi.org/10.1080/10455752.2014.897414>
- Lozada, B. (2006). *Cosmovisión, Historia y Política en los Andes*. Producciones CIMA.
- Lozada, B. (2016). Un libro que compara la Filosofía Occidental con la Filosofía Andina. *Estudios Bolivianos*, 25, 305–3011.
- Ludlow, F., Baker, L., Brock, S., Hebdon, C., & Dove, M. (2016). The double binds of indigeneity and indigenous resistance. *Humanities*, 5(3), 53. <https://doi.org/doi:10.3390/h5030053>
- Lune, H., & Berg, B. (2017). *Qualitative Research Methods for the Social Sciences* (9th Edition). Pearson Education. [/content/one-dot-com/one-dot-com/us/en/higher-education/program.html](http://content.one-dot-com/one-dot-com/us/en/higher-education/program.html)
- Macas, L. (2010). Sumak Kawsay: La vida en plenitud. *ALAI. América Latina en Movimiento*, 452, 14–16.

- Maldonado, L. (2018, mayo 5). *Palabras de inauguración Feria Santa Bárbara*. Feria de Gastronomía Ancestral de Santa Bárbara, Santa Bárbara.
- Maldonado-Torres, N. (2006). La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad. En F. Schiwy & N. Maldonado-Torres (Eds.), *(Des)colonialidad del ser y del saber (vídeos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia* (pp. 63–130). Ediciones del Signo - Duke University.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel, *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127–167). Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Males, F. (2020, junio 13). *Sobre el vestir de militar y/o policía en el Inti Raymi [Actualización de estado]*. Facebook. <https://www.facebook.com/felipe.males>
- Mandujano, M. (2013). Postdesarrollo, modernidad y otros mundos; entrevista con Arturo Escobar. *OXÍMORA Revista Internacional de Ética y Política*, 2, 234–248.
- Mandujano, M. (2017). Justicia epistémica y epistemologías del Sur. *OXÍMORA Revista Internacional de Ética y Política*, 10, 148–164. <https://doi.org/10.1344/oxi.2017.i10.18990>
- Manga, A. (2014). *Ñawpa y Ñawpa-n: Delimitadores de Pacha (espacio-tiempo andino). Ñawpa un término situado, a la vez, atrás y delante*. https://www.academia.edu/9765557/%C3%91AWPA_Y_%C3%91AWPA-N_DELIMITADORES_DE_PACHA_ESPACIO_-_TIEMPO_ANDINO._%C3%91AWPA_UN_T%C3%89RMINO_SITUADO_A_LA_VEZ_ATR%C3%81S_Y_DELANTE_
- Manosalvas, M. (2014). Buen vivir o sumak kawsay: En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 49, 101–121.
- Manzo, K. (1991). Modernist discourse and the crisis of development theory. *Studies In Comparative International Development*, 26(2), 3–36. <https://doi.org/10.1007/BF02717866>
- Marini, R. M. (1973). *Dialéctica de la dependencia*. ERA.
- Márquez-Muñoz, J. (1996). La era del desarrollo, o la recolonización del sur. *Estudios Políticos*, 11. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.1996.11.37357>
- Martínez-Mauri, M., & Larrea-Killinger, C. (2010). *Antropología social, desarrollo y cooperación internacional: Introducción a los fundamentos básicos y debates actuales*. Editorial UOC.
- Martínez-Miguélez, M. (2007). *Ciencia y Arte en la Metodología Cualitativa*. Editorial Trillas.
- Martínez-Novó, C. (2018). Discriminación y colonialidad en el Ecuador de Rafael Correa (2007–2017). *Alteridades*, 28(55). <http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/966>
- Massa, P., Del Cisne, R., & Maldonado, D. (2018). Minería a gran escala y conflictos sociales: Un análisis para el sur de Ecuador. *Problemas Del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, 49(194), 119–141. <http://dx.doi.org/10.22201/ieec.20078951e.2018.194.63175>
- Masullo-Jiménez, J. (2010a). *El desarrollo como discurso y el crecimiento como mito. Repensando el desarrollo, explorando el postdesarrollo* [Tesis de Grado, Pontificia Universidad Javeriana]. <http://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/csociales/tesis152.pdf>
- Masullo-Jiménez, J. (2010b). La genética del discurso del desarrollo. Explorando alternativas reales. *Revista Palobra*, 11, 84–103.
- Merino, T. (2006). SUMAK ALLPA, SACHA RUNA YACHAY, SUMAK KAWSAY. Tierra linda, sabiduría del hombre de la selva y vida saludable. En *HISTORIAS DESDE EL AULA. Educación Intercultural Bilingüe y Etnoeducación en Ecuador* (pp. 108–124). ABYA-YALA.

- Messina, L., & De la Fuente, L. (2003). Bajos fondos del saber: La arqueología como método en Michel Foucault. *Litorales: Teoría, método y técnica en geografía y otras ciencias sociales*, 2, 5.
- Mignolo, W. (1995). Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21(41), 9–31. <https://doi.org/10.2307/4530794>
- Mignolo, W. (2003a). *Historias locales / diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones AKAL.
- Mignolo, W. (2003b). Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. En B. Sousa-Santos (Ed.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ‘ciências’* (pp. 631–671). Edições Afrontamento.
- Mignolo, W. (2006). *La des-colonialidad del ser y del saber*. Signo.
- Mignolo, W. (2008). La opción de-colonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, 8, 243–282.
- Mignolo, W. (2009). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Crítica y Emancipación*, 2, 251–276.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Ministerio de Educación. (2009). *KICHWA. Yachakukkunapa Shimiyuk Kamu*. Ministerio de Educación.
- MINTEL, MINEDUC, & SENESCYT. (2018). *Ecuador Intercultural*. MINTEL-MINEDUC-SENESCYT.
- Miranda-Luizaga, J. (1996). *Filosofía andina: Fundamentos, alteridad y perspectiva*. Hisbol/Goethe Institut.
- Moncayo, V. (2015). Presentación Fals Borda: Hombre hicotea y sentipensante. En O. Fals-Borda, *Una sociología sentipensante para América Latina* (pp. 9–19). CLACSO.
- Morales-Mejía, J. (2013). *Fiesta del Solsticio. Imbabura*. Ministerio de Cultura.
- Moreta, M. (2014, noviembre). *La homosexualidad es un tabú en pueblos indígenas*. El Comercio. <http://www.elcomercio.com/actualidad/homosexualidad-tabu-pueblos-indigenas-ecuador.html>
- Morocho, S. (2017). Sumak Kawsay: ¿estrategia política o filosofía de vida? *Universitas*, 26, 179. <https://doi.org/10.17163/uni.n26.2017.07>
- Munck, R. (2010). La teoría crítica del desarrollo: Resultados y prospectiva. *Migración y desarrollo*, 8(14), 35–57.
- Múnera, M. (2016). Resignificar el desarrollo en la era del postdesarrollo: Propuesta hacia un trans-desarrollo. En C. Arango (Ed.), *Desarrollo y territorio: Perspectivas, abordajes, experiencias* (pp. 17–46). Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente.
- Murcott, S. (1997). *Sustainable Development: A Meta-Review of Definitions, Principles, Criteria Indicators, Conceptual Frameworks and Information Systems* [Ponencia]. Annual Conference of the American Association for the Advancement of Science. IIASA Symposium on "Sustainability Indicator, Seattle. https://www.courses.psu.edu/rsoc/rsoc508_wjg10/rsoc420/Course%20Links/SDDefs.htm
- Murguía, A. (2016). Injusticias epistémicas y teoría social. *DILEMATA*, 8(22), 1–19.
- Naciones Unidas. (1962). *The United Nations Development Decade: Proposals for action*. Naciones Unidas. <http://dag.un.org/handle/11176/304668>
- Navia, W. (2009). Proyección en el s. Xxi de la hermenéutica del ser del hombre, del ser y del lenguaje. En L. Olivé, B. Sousa-Santos, C. Salazar, L. Antezana, W. Navia, L. Tapia, G.

- Valencia, M. Puchet, M. Gil, M. Aguiluz, & H. Suárez, *Pluralismo Epistemológico* (pp. 143–176). Muela del Diablo Editores / Comuna / CLACSO / CIDES - UMSA.
- Nederveen-Pieterse, J. (2001). *Development theory: Deconstructions/reconstructions*. SAGE.
- Ninanturmanya, P. (2009). La raíz sagrada Wa y los ciclos cósmicos en la cosmovisión andina Qechwa. *Revista Serpiente Emplumada*, 1, 115.
- Niño, V. (2011). *Metodología de la investigación*. Ediciones de la U.
<https://ebookcentral.proquest.com/lib/univalencia/reader.action?docID=3198784>
- Nussbaum, M. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard University Press. <http://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674072350>
- Oberem, U. (1981). Caranquís de la Sierra norte del Ecuador y su incorporación al Tahuantinsuyu. En S. Moreno & U. Oberem, *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana* (pp. 74–101). Instituto Otavaleño de Antropología.
- Olivera-Gómez, R. (2006). *Una Mirada Al Concepto de Pobreza*. LibrosEnRed.
- Olmos, A. (2015). Análisis crítico de discurso y etnografía: Una propuesta metodológica para el estudio de la alteridad con poblaciones migrantes. *Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales*, 32, 103–128. <https://doi.org/10.5944/empiria.32.2015.15311>
- Organización de Naciones Unidas. (2015). *La Asamblea General adopta la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. Desarrollo Sostenible.
<http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2015/09/la-asamblea-general-adopta-la-agenda-2030-para-el-desarrollo-sostenible/>
- Ortiz, P. (2009). Sumak kawsay en la Constitución ecuatoriana de 2008. *Alteridad*, 4(1), 76–87.
- Oviedo, A. (2014). *Buen Vivir vs Sumak Kawsay* (Tercera Edición). CICCUS.
- Oviedo, A. (2017). Los extractivistas epistémicos y los francotiradores. *América Latina en movimiento*. <http://www.alainet.org/es/articulo/183267>
- Oxford Reference. (2018). *Epistemic Communities*. Oxford Reference.
<http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095755941>
- Pacari, N. (2014). Sumak Kawsay para que tengamos vida. En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén, & N. Deleg (Eds.), *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Sumak Kawsay Yuyay* (pp. 345–355). CIM-PYDLOS.
- Padilla, A. del R., Moyano, E., & Padilla, J. (2017). El camino del Sumak Kawsay hacia la Constitución del Ecuador del 2008: El rol del movimiento indígena. *Estado & comunes*, 2(5), 95–118.
- Parlamento de los pueblos, organizaciones y colectivos sociales del Ecuador. (2019). *Propuesta alternativa al modelo económico y social*. <https://conaie.org/2019/10/31/propuesta-para-un-nuevo-modelo-economico-y-social/>
- Patton, M. (2002). *Qualitative Research Evaluation Methods* (Tercera). Sage Publications.
- Paymal, N., & Sosa, C. (Eds.). (1993). *Mundos amazónicos: Pueblos y culturas de la Amazonia ecuatoriana* (1. ed). Fundación Sinchi Sacha.
- Peña, K. (2016). Social movements, the state, and the making of food sovereignty in Ecuador. *Latin American Perspectives*, 43(1), 221–237. Scopus.
<https://doi.org/10.1177/0094582X15571278>
- Pérez, J. (2017). *Definición de deícticos*. Definición.de. <https://definicion.de/deicticos/>
- Pérez-Morón, L. Y., & Cardoso-Ruiz, R. P. (2014). Construcción del Buen Vivir o Sumak Kawsay en Ecuador: Una alternativa al paradigma de desarrollo occidental. *Contribuciones desde Coatepec*, 26, 49–66.
- Picas, J. (1999). La construcción social del subdesarrollo y el discurso del subdesarrollo. En V. Bretón-Solo, F. García, & A. Roca (Eds.), *Los Límites del desarrollo: Modelos “rotos” y modelos “por construir” en América Latina y África* (p. 25.58). Icaria.

- Pierrri, N. (2005). Historia del concepto de desarrollo sustentable. En *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. (Foladori, G. y Naína, P., pp. 27–81). Universidad Autónoma de Zacatecas-Porrúa.
<http://www.ambiente.gov.ar/infoteca/descargas/pierrri01.pdf>
- Pilataxi-Lechón, C. (2014). *Sumak Kawsay, organización comunitaria y emprendimiento productivo*. Abya-Yala.
- Poerksen, U. (1988). *Plastikwörter: Die Sprache einer internationalen Diktatur*. Klett-Cotta.
- Poerksen, U. (1995). *Plastic Words: The Tyranny of a Modular Language*. Pennsylvania State University Press.
- Polo, M. (2017). LA ESENCIA ANTAGÓNICA ENTRE EL DESARROLLO Y EL BUEN VIVIR. *Universidad Verdad*, 72, 237–269.
- Prada, R. (2012). El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico. En M. Lang, D. Mokrani, & Fundación Rosa Luxemburg (Eds.), *Más allá del desarrollo* (pp. 227–256). Abya-Yala.
- Pratt, M. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge.
- Prefectura de Imbabura. (2017). *Reseña Histórica*. Prefectura de Imbabura.
<http://www.imbabura.gob.ec/imbabura/resena-historica.html>
- Prefectura de Imbabura, & GAD Imbabura. (2015). *Actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Provincia de Imbabura 2015-2035*. Prefectura de Imbabura.
- Puentes, J. (2014). La investigación decolonial y sus límites. *Analéctica*, 3, 1–11.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11–20.
- Quijano, A. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. En A. Acosta (Ed.), *El desarrollo en la globalización* (pp. 11–27). ILDIS-NUeva Sociedad.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y clasificación social. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 5, 1–33.
- Quijano, A. (2017). Modernidad, identidad y utopía en América Latina. En F. Calderón (Ed.), *Imágenes desconocidas: La modernidad en la encrucijada postmoderna*. CLACSO.
- Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, 19, 1–15.
- Quintero, P. (2012). Los estudios antropológicos del desarrollo. *Temas Antropológicos*, 34(2).
<http://www.redalyc.org/resumen.oa?id=455845081006>
- Quintero, P. (2014). Desarrollo, Modernidad y Colonialidad. *Antropología Experimental*, 13.
<https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1816>
- Quintero, P. (2015). *Antropología del desarrollo: Perspectivas latinoamericanas*. Kula Ediciones.
- Quintero, P., & Petz, I. (2009). Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial. *Gazeta de Antropología. Revista de antropología cultural*, 25(2), 1–11.
- Radcliffe, S. A. (2012). Development for a postneoliberal era? Sumak kawsay, living well and the limits to decolonisation in Ecuador. *Geoforum*, 43(2), 240–249. Scopus.
<https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2011.09.003>
- Rahnema, M., & Bawtree, V. (1997). *The Post-development Reader*. Zed Books.
- Ramírez-Cendrero, J., García, S., & Santillán, A. (2017). Sumak kawsay in Ecuador: The role of communitarian economy and the experience of the rural communities in Sarayaku (Ecuadorian Amazonia). *Journal of Rural Studies*, 53, 111–121.
<https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2017.05.018>
- Ramírez-Gallegos, R. (2008). *Igualmente pobres, desigualmente ricos*. Ariel.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=660483>

- Ramírez-Gallegos, R. (2010a). La Felicidad como Medida del Buen Vivir en Ecuador (Entre la Materialidad y la Subjetividad). *FlacsoAndes*, 1–16.
- Ramírez-Gallegos, R. (2010b). *Socialismo del sumak kawsay o Biosocialismo republicano*. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.
- Ramírez-Montalvo, E. (2020). *Enfermedades culturales según la cosmovisión de pobladores y/o sanadores de la parroquia de Quiroga, Imbabura 2019* [Tesis de Licenciatura, Universidad Técnica del Norte]. <http://repositorio.utn.edu.ec/handle/123456789/9845>
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rea, A. (2017). Política minera y sostenibilidad ambiental en Ecuador. *FIGEMPA: Investigación y Desarrollo*, 1(2), 39–50.
- Redclift, M. (2005). Sustainable development (1987–2005): An oxymoron comes of age. *Sustainable Development*, 13(4), 212–227. <https://doi.org/10.1002/sd.281>
- Restrepo, E. (2007). Antropología y Colonialidad. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 289–304). Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana.
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía: Alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca.
- Rifá-Valls, M. (2009). Michel Foucault y el giro postestructuralista crítico feminista en la investigación educativa. *Revista Educación y Pedagogía*, 15(37), 71–83.
- Rist, G. (2002). *El desarrollo: Historia de una creencia occidental* (A. Fernández, Trad.). Catarata.
- Rist, G. (2007). Development as a buzzword. *Development in Practice*, 17(4–5), 485–491. <https://doi.org/10.1080/09614520701469328>
- Roa-Avendaño, T. (2009). El Sumak Kawsay en Ecuador y Bolivia. Vivir bien, identidad, alternativa. *Ecología Política*, 15–19.
- Robles, B. (2011). La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico. *Cuicuilco*, 18(52), 39–49.
- Rodríguez, P. G. (2008). *El desarrollo como plenitud ausente del Tercer Mundo*. V Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata. <http://hdl.handle.net/10915/5354>
- Rodríguez-Cruz, E. (2014). *Hatun Puncha. Año Nuevo Kichwa en el Otavalango*. https://flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1390575700.FA_AGORA_2014_Rodriguez.pdf
- Rodríguez-Cruz, M. (2017). Interculturalidad, plurinacionalidad y “sumak kawsay” en Ecuador. La construcción de un nuevo modelo de Estado a través de la educación intercultural bilingüe: Discurso y realidad. *Perfiles Educativos*, 39(157), 70–86.
- Rodríguez-Salazar, A. (2016). *Teoría y práctica del buen vivir: Orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador* [Tesis Doctoral]. Universidad del País Vasco.
- Rojas-Pérez, C. (2016). De la autogestión comunitaria a lo sentipensante. *Virajes*, 18(2), 65–74. <https://doi.org/10.17151/rasv.2016.18.2.5>
- Román, R., & Montero, M. del M. (2013). Repensar el hedonismo: De la felicidad en Epicuro a la sociedad hiperconsumista de Lipovetsky. *ENDOXIA*, 1(31), 191–210.
- Romero, A. (2015). La concepción aristotélica de la eudaimonía en Ética a Nicómaco: Relación entre vida activa y vida teórica. *Revista de Investigación*, 39(85), 13–30.
- Rostow, W. (1960). *The stage of economic growth. A non communist manifest*. Cambridge University Press. <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP78-03062A001100030001-6.pdf>
- Ruíz-Olabuénaga, J. (2012). *Metodología de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto.

- Saavedra, L. A. (2013). Rights in the era of extraction policies. *Canadian Journal of Development Studies*, 34(1), 122–138. Scopus. <https://doi.org/10.1080/02255189.2013.761131>
- Sabogal, J., & Hurtado, E. (2009). La Historia Se Repite: Una Visión Del Desarrollo Y Del Desarrollo Sostenible. *Revista Facultad de Ciencias Económicas: Investigación y Reflexión*, 18, 195–216.
- Sachs, W. (1992). *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power* (First). Zed Books.
- Sachs, W. (2010). *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power* (Second). Zed Books.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Penguin Random House.
- Saldaña, J. (2013). *The coding manual for Qualitative Researchers* (Second). Sage Publications.
- Sánchez-Parga, J. (2010). *El movimiento indígena ecuatoriano* (2da Edición). ABYA-YALA. <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/11435>
- Sánchez-Parga, J. (2011). Discursos retrovolucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. *Ecuador Debate*, 84, 31–50.
- Sánchez-Ramos, F. (2012). La cosmovisión quichua en Ecuador: Una perspectiva para la economía solidaria del Buen Vivir. *Cuadernos Americanos*, 142, 39–51.
- Sánchez-Vázquez, L., Leifse, E., & Verdú-Delgado, A. (2017). Minería a gran escala en Ecuador: Conflicto, resistencia y etnicidad. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(2). <http://www.redalyc.org/resumen.oa?id=62352859005>
- Sandoval, C. (1996). *Investigación Cualitativa*. ICFES.
- Sandoval-Forero, E. (2013). Etnografía Para La Paz, La Interculturalidad Y Los Conflictos. *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, III(141), 11–24.
- Santamaría-Delgado, C. (2007). El bambuco y los saberes mestizos: Academia y colonialidad del poder en los estudios musicales latinoamericanos. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel, *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 195–215). Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Santander, P. (2011). Por qué y cómo hacer Análisis de Discurso. *Cinta de Moebio*, 41, 207–224.
- Saramanta Warmikuna. (2013, junio 30). *Encuentro en Cotacachi, Imbabura, Festejando el Inti Raymi y el día de la mujer*. Saramanta Warmikuna. <http://www.saramanta.org/2013/06/30/30-de-junio-de-2012-encuentro-en-cotacachi-imbabura-festejando-el-inti-raymi-y-el-dia-de-la-mujer/>
- Sarango, L. (2009). Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi. En D. Mato (Ed.), *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos* (pp. 191–214). Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (UNESCO-IESALC).
- Sarayaku. (2003). *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka” (Extracto)*. Antología de textos indigenistas. <http://azkurs.org/sumak-kawsay-yuyay.html?page=5>
- Sartorio, F. (2010). Plastic Words and Hope. *International Planning Studies*, 15(4), 265–267. <https://doi.org/10.1080/13563475.2010.528280>
- Schuldt, J. (1995). *Repensando el desarrollo: Hacia una concepción alternativa para los países andinos*. Centro Andino de Acción Popular. <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/47190.pdf>
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. (2007). *Plan de Desarrollo 2007-2010*. SENPLADES. <https://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/09/Plan-Nacional-Desarrollo-2007-2010.pdf>
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y Libertad*. Planeta.

- Sierra, J. (2016). Pensamiento decolonial, relativismo cultural e injusticia epistémica. *Criterio Jurídico Garantista*, 9(15), 24–43.
- Sigüenza, R., & Ponce, K. (2018). ¿Es posible romper con el capitalismo desarrollista? Dos propuestas subalternas desde el Sur. *Revista Huella Económica*, 3(1), 57–66.
- Simbaña, F. (2012). El sumak kawsay como proyecto político. En M. Lang, D. Mokrani, & Fundación Rosa Luxemburg (Eds.), *Más allá del desarrollo* (pp. 219–226). Abya-Yala.
- Simpson, L., & Klein, N. (2017). Danzar el mundo para traerlo a la vida: Conversación con Leanne Simpson de Idle No More. *Tabula Rasa*, 26, 51–70.
<https://doi.org/10.25058/20112742.188>
- Sirén, A. (2004). *Changing Interactions between Humans and Nature in Sarayaku, Ecuadorian Amazon* [Tesis Doctoral]. Swedish University of Agricultural Sciences.
- Sociedad Bíblica Ecuatoriana. (1989). *Dios rimashca shimicunami*. Sociedad bíblica ecuatoriana.
- Sousa-Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer.
- Sousa-Santos, B. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta.
- Sousa-Santos, B. (Ed.). (2006). *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon* (Vol. 07). Verso.
- Sousa-Santos, B. (Ed.). (2007). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. Verso.
- Sousa-Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.
- Sousa-Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- Sousa-Santos, B. (2011a). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17–39. Redalyc.
- Sousa-Santos, B. (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Ediciones Morata.
- Sousa-Santos, B. (2011b). Introducción a las Epistemologías del Sur. *Formas-Otras Saber, nombrar, narrar, hacer*, 9–22.
- Spivak, G. (1985). Can the Subaltern Speak? En N. Cary & L. Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.
- Springett, D., & Redclift, M. (2015). Sustainable Development. History and evolution of the concept. En *Routledge International Handbook of Sustainable Development* (Michael Redclift y Delyse Springett, pp. 3–24). Routledge.
- Stahel, A. W., & Cendra, J. (2011). Desarrollo sostenible: ¿sabemos de qué estamos hablando? Algunos criterios para un uso consistente del término sostenibilidad aplicado al desarrollo a partir de una perspectiva sistémica. *Revista Internacional de sostenibilidad, tecnología y humanismo*, 6. <http://www.raco.cat/index.php/RevistaSostenibilidad/article/view/254267>
- Stefanoni, P. (2011). Adónde nos lleva el pachamamismo. *Tabula Rasa*, 15, 261–264.
- Sylva-Charvet, E. (2003). *Mushuk Allpa. La Experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la selva amazónica*. Comunidec Fundación/Instituto Amazanga.
- Tapia-Tapia, S. (2016). Sumak Kawsay, coloniality and the criminalisation of violence against women in Ecuador. *Feminist Theory*, 17(2), 141–156. Scopus.
<https://doi.org/10.1177/1464700116645324>
- Tavares, M. (2013). A Filosofia Andina: Uma interpelação ao pensamento ocidental. Colonialismo, colonialidade e descolonização para uma interdiversidade de saberes (J. Estermann). *Eccos Revista Científica*, 32, 197–252. <https://doi.org/10.5585/EccoS.n32.4620>
- Thomson, B. (2011). Pachakuti: Indigenous perspectives, buen vivir, suma q kawsay and degrowth. *Development*, 54(4), 448–454. ProQuest Central. <https://doi.org/10.1057/dev.2011.85>

- Tocancipá-Falla, J. (2015). Los napo runa de la Amazonía ecuatoriana. *Revista Colombiana de Antropología*, 51(1), 272–278. PRISMA Database with HAPI Index.
- Todorov, T. (1987). *La conquista de América: El problema del otro*. Siglo XXI.
- Tortosa, J. M. (1985). *El maldesarrollo valenciano: Estudio sobre los desajustes de una sociedad intermedia*. Secretariado de Publicaciones Universidad de Alicante.
- Tortosa, J. M. (2001). *El juego global: Maldesarrollo y pobreza en el sistema mundial*. Icaria Editorial.
- Tortosa, J. M. (2009). Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir. *Rebelión*.
<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=90660>
- Tortosa, J. M. (2011). *Maldesarrollo y Mal Vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*. ABYA-YALA.
- Truman, H. (1949). *Truman Inaugural Address, January 20, 1949*. Truman Library.
https://www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr_archive/inagural20jan1949.htm
- Turner, M., & Lakoff, G. (1989). *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. University of Chicago Press.
- UNICEF. (2006). *Diccionario Kichwa—Castellano*. UNICEF.
- Universidad Andina Simón Bolívar. (2018a, enero 18). *Curso de lengua y cultura Kichwa nivel intermedio*. Universidad Andina Simón Bolívar.
<https://www.uasb.edu.ec/contenido?curso-de-lengua-y-cultura-kichwa-nivel-intermed-1>
- Universidad Andina Simón Bolívar. (2018b, septiembre 24). *Curso de Lengua y cultura kichwa nivel básico*. Universidad Andina Simón Bolívar. <https://www.uasb.edu.ec/contenido?curso-de-lengua-y-cultura-kichwa-nivel-basi-3>
- Universidad Intercultural Amawtay Wasi. (2004). *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna / Aprender en la sabiduría y el Buen Vivir*. UNESCO.
- Uzendoski, M. (2010). *Los napo runa de la amazonía ecuatoriana*. ABYA-YALA.
- Valcárcel, M. (2006). *Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre el desarrollo*. Pontificia Universidad Católica del Perú; Documento de investigación.
<http://departamento.pucp.edu.pe/ciencias-sociales/sociologia/sociologia-publicaciones/sociologia-documentos/genesis-y-evolucion-del-concepto-y-enfoques-sobre-el-desarrollo/>
- Valcárcel, M. (2009). *Conceptualización del desarrollo y desarrollo rural*. Departamento de Ciencias Sociales - Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Van Der Laan, J. M. (2001). Plastic Words: Words Without Meaning. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 21(5), 349–353. <https://doi.org/10.1177/027046760102100503>
- Van Dijk, T. (1993). *Elite discourse and racism*. SAGE.
- Van Dijk, T. (1997). *Racismo y análisis crítico de los medios*. Paidós.
- Van Dijk, T. (1999). El Análisis Crítico del Discurso. *Anthropos*, 186, 23–36.
- Van Dijk, T. (2016). Análisis Crítico del Discurso. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 30, 203–222.
- Vanhulst, J. (2015). El laberinto de los discursos del Buen vivir: Entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI. *Polis*, 14(40), 233–261. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682015000100012>
- Vanhulst, J., & Beling, A. (2013a). Buen vivir: La irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible. *Revibec: revista iberoamericana de economía ecológica*, 21, 1–14.
- Vanhulst, J., & Beling, A. (2013b). El Buen vivir: Una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad. *The Buen vivir: a Latin American utopia in the global discursive field of sustainability.*, 36, 2–18. <https://doi.org/10.4000/polis.9638>
- Vanhulst, J., & Beling, A. (2014). Buen vivir: Emergent discourse within or beyond sustainable development? *Ecological Economics*, 101, 54–63. Scopus.
<https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2014.02.017>

- Vega, F. (2014). Good living-Sumak Kawsay in the constitution and in the PNBV 2013-2017 of Ecuador. *OBETS*, 9(1), 167–194. Scopus. <https://doi.org/10.14198/OBETS2014.9.1.06>
- Vega-Ugalde, S. (2014). El orden de género en el sumak kawsay y el suma qamaña. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48, 73–91.
- Veronelli, G. A. (2016). Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística*, 81, 33–58. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh81.scdl>
- Vidal, J. (2004). *Lecciones sobre capitalismo y desarrollo*. Edicions Universitat Barcelona.
- Vieytes, R. (2009). Campos de aplicación y decisiones de diseño en la investigación cualitativa. En A. Merlino (Ed.), *Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales* (pp. 41–84). Cengage Learning Editores.
- Villalba, U. (2013). Buen Vivir vs Development: A paradigm shift in the Andes? *Third World Quarterly*, 34(8), 1427–1442. <https://doi.org/10.1080/01436597.2013.831594>
- Villalba-Eguiluz, U., & Etxano, I. (2017). Buen Vivir vs Development (II): The Limits of (Neo-)Extractivism. *Ecological Economics*, 138, 1–11. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2017.03.010>
- Viola, A. (2014). Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: El debate sobre el sumak kawsay en los Andes. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 48, 55–72.
- Viteri-Gualinga, A. (1992). *Plan Amazanga: Formas de manejo de los recursos naturales en los territorios indígenas de Pastaza, Ecuador*. OPIP.
- Viteri-Gualinga, C. (1993). Mundos míticos. Runa. En N. Paymal & C. Sosa, *Mundos amazónicos: Pueblos y culturas de la amazonia ecuatoriana* (pp. 146–157). Fundación Sinchi Sacha.
- Viteri-Gualinga, C. (2002). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis. Revista Latinoamericana*, 3. <https://polis.revues.org/7678>
- Viteri-Gualinga, C. (2003). *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo* [Tesis de Grado]. Universidad Politécnica Salesiana.
- Viteri-Gualinga, L. (2005). Proyecto de autonomía del Pueblo Kichwa de Pastaza: Región amazónica ecuatoriana. En P. Dávalos (Ed.), *Pueblos Indígenas, Estado y democracia* (pp. 349–356). CLACSO.
- Waldmuller, J. (2014). Buen Vivir, Sumak Kawsay, “Good Living”: An Introduction and Overview. *Alternautas*, 1(1), 17–28.
- Walsh, C. (2003). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Dignolo. *Polis. Revista Latinoamericana*, 4. <http://journals.openedition.org/polis/7138>
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, 9, 131–152.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar – Abya-Yala.
- Walsh, C. (2011). Afro and Indigenous Life—Visions in/and Politics. (De)colonial Perspectives in Bolivia and Ecuador. *Bolivian Studies Journal*, 18, 49–69. <https://doi.org/10.5195/bsj.2011.43>
- Walsh, C. (2017). *Pedagogías decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir Tomo II*. Abya-Yala.
- Widenhorn, S. (2014). Towards Epistemic Justice with Indigenous Peoples’ Knowledge? Exploring the potentials of the convention on biological diversity and the philosophy of Buen Vivir. *Development*, 56(3), 378–386. ProQuest Central. <https://doi.org/10.1057/dev.2014.6>
- Windmeijer, J. (2016). *El Valle Amanecido*. Abya-Yala.
- Wolters, A. (2011). SOBRE LA IDEA DE COSMOVISIÓN Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA. *Stoa*, 2(4), 95–108.
- Worsley, P. (1984). *The Three Worlds. Culture and world development*. Wiedenfield and Nicholson.

- Ziai, A. (2013). The discourse of “development” and why the concept should be abandoned. *Development in Practice*, 23(1), 123–136. <https://doi.org/10.1080/09614524.2013.752792>
- Ziai, A. (2017a). ‘I am not a Post-Developmentalist, but...’ The influence of Post-Development on development studies. *Third World Quarterly*, 38(12), 2719–2734. <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1328981>
- Ziai, A. (2017b). Post-development 25 years after The Development Dictionary. *Third World Quarterly*, 38(12), 2547–2558. <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1383853>
- Zondi, S. (2016). Ubuntu and sumak kawsay: The Inter-Parliamentary Union and the search for a global South humanist paradigm of development. *South African Journal of International Affairs*, 23(1), 107–120. Scopus. <https://doi.org/10.1080/10220461.2016.1160838>

ANEXOS

Anexo 1 Informe Códigos y agrupación de Categorías Atlas Ti 8

Grupo de documentos	Códigos	Código
Valores PS	7	Base ética VA: Honestidad VA: Justicia VA: Respeto VA: Responsabilidad VA: Sabiduría VA: Solidaridad
BV-Comparación con otros términos	4	Buen Vivir BV-C: BV Diferente de SK BV-C: Traducción de AK BV-C: Traducción de SK
Sentido de Vida AK-SK-BV	15	AK-S: Vida feliz AK-S: Vivir bien AK-S: Vivir en armonía AK-S: Vivir en comunión AK-S: Vivir en paz Alli Kawsay Buen Vivir BV-S: Vivir bien BV-S: Vivir en armonía BV-S: Vivir en paz SK-S: Vida maravillosa SK-S: Vida Plena SK-S: Vivir bien SK-S: Vivir en armonía Sumak Kawsay
Principios PS	8	Base ética PR: Ciclicidad PR: Dualidad Complementaria PR: Interculturalidad PR: Reciprocidad PR: Relacionalidad PR: Sacralidad PR: Tinkuy
SK-Sentido de Vida	5	SK-S: Vida maravillosa SK-S: Vida Plena SK-S: Vivir bien SK-S: Vivir en armonía Sumak Kawsay
Prácticas Socio-Parentales	7	Prácticas Sociales PSEC: Huertos PSPA: Medicina Ancestral PSPA: Meditación PSPA: Sawari Raymi PSPA: Visita a lugares sagrados PSPO: Ayamarkay

AK-Comparación con otros términos	4	AK-C: AK derivado de SK AK-C: AK igual que SK AK-C: Traducción de BV Alli Kawsay
Interpretaciones del SK	7	SKINT: Construcción discursiva política SKINT: Dispositivo Decolonial SKINT: Elemento de la Filosofía Andina SKINT: Experimento Neodesarrollista SKINT: Forma de Vida SKINT: Insumo del BV SKINT: Utopía Post
BV-Forma de Vida-Dimensión Naturaleza	8	Buen Vivir BV-F: Amar la naturaleza BV-F: Cuidar la naturaleza BV-F: Evitar quema de bosques BV-F: No botar basura BV-F: Vivir bien con la naturaleza en sentido occidental Forma de Vida Sentido de Vida
AK-Forma de Vida-Dimensión Naturaleza	5	AK-F: Vivir en armonía con la naturaleza AK-F: Vivir en paz con la naturaleza Alli Kawsay Forma de Vida Sentido de Vida
AK-Forma de Vida-Dimensión Comunitaria	9	AK-F: Compartir con los demás AK-F: Estar bien con toda la colectividad AK-F: Estar en paz con los demás AK-F: Llevarse entre vecinos AK-F: Respetar los derechos de todas las personas AK-F: Vivir bien entre nosotros Alli Kawsay Forma de Vida Sentido de Vida
Prácticas Socio-Políticas	9	Prácticas Sociales PSPA: Sawari Raymi PSPO: Ayamarkay PSPO: Celebraciones Agroastronómicas PSPO: Justicia Indígena PSPO: Minka PSPO: Pambamesa PSPO: Ranti-Ranti PSPO: Revitalización del idioma
SK-Forma de Vida-Dimensión Naturaleza	7	Forma de Vida Sentido de Vida SK-F: Cuidar la naturaleza SK-F: Estar en equilibrio con la naturaleza SK-F: Vivir bien con la naturaleza SK-F: Vivir en armonía con la naturaleza Sumak Kawsay
BV-Forma de Vida-Dimensión Ayllu	4	Buen Vivir BV-F: Vivir bien en familia Forma de Vida Sentido de Vida

Tipos de Pachas	5	Base ética PAC: Hanan Pacha PAC: Hawa Pacha PAC: Kay Pacha PAC: Uku Pacha
Prácticas Sociales	3	Prácticas Socio-Económicas Prácticas Socio-Parentales Prácticas Socio-Políticas
Forma de Vida AK-SK-BV	54	AK-F: Compartir con los demás AK-F: Disfrutar de lo que nos rodea AK-F: Estar bien con toda la colectividad AK-F: Estar bien de salud AK-F: Estar bien entre la familia AK-F: Estar en paz con los demás AK-F: Estar en paz con uno mismo AK-F: Gozar equilibradamente de las cosas necesarias AK-F: Llevarse bien con la familia AK-F: Llevarse bien con las personas del Ayllu AK-F: Llevarse entre vecinos AK-F: Respetar los derechos de todas las personas AK-F: Trabajar en equipo en el hogar AK-F: Vivir bien en familia AK-F: Vivir bien entre nosotros AK-F: Vivir sin carencias BV-F: Amar la naturaleza BV-F: Cuidar la naturaleza BV-F: Cuidarnos los unos a los otros BV-F: Estar bien con los demás BV-F: Estar bien sin violencia BV-F: Evitar quema de bosques BV-F: Exista ayuda mutua entre naciones BV-F: Forma de vida occidental basada en el consumismo BV-F: No botar basura BV-F: Priorizar lo social sobre lo económico BV-F: Respeto mutuo con los demás BV-F: Tener una relación igualitaria entre todos BV-F: Vivir bien con la naturaleza en sentido occidental BV-F: Vivir bien en familia SK-F: Contagiar la armonización SK-F: Cuidar la naturaleza SK-F: Cuidar la soberanía alimentaria SK-F: Estar en equilibrio con la naturaleza SK-F: Estar en paz con los demás SK-F: Estar en paz con uno mismo SK-F: Gozar de buena salud SK-F: Gozar de educación SK-F: Gozar de ingresos económicos SK-F: Gozar equilibradamente de las cosas necesarias SK-F: Llevar una vida digna SK-F: Más tiempo para vivir SK-F: Respetar a los demás SK-F: Sentirme bien conmigo misma SK-F: Sentirse orgulloso de uno mismo SK-F: Tener alimentos saludables SK-F: Tener conciencia de lo que soy SK-F: Tener suficientes cosas SK-F: Tener una producción consiente SK-F: Vivir bien con la naturaleza SK-F: Vivir bien en familia SK-F: Vivir bien entre nosotros SK-F: Vivir en armonía con la naturaleza SK-F: Vivir en armonía con las personas

BV-Sentido de Vida	4	Buen Vivir BV-S: Vivir bien BV-S: Vivir en armonía BV-S: Vivir en paz
SK-Comparación con otros términos	4	SK-C: SK diferente de BV SK-C: Superior a AK SK-C: Traducción de BV Sumak Kawsay
Prácticas Socio-Económicas	5	Prácticas Sociales PSEC: Ferias Productivas PSEC: Huertos PSEC: Turismo Comunitario PSPO: Ranti-Ranti
Dimensiones de Armonía	5	DA: Armonía con el Ayllu DA: Armonía con la Comunidad DA: Armonía con la Naturaleza DA: Armonía con la pareja DA: Armonía Individual
SK-Forma de Vida-Dimensión Ayllu	4	Forma de Vida Sentido de Vida SK-F: Vivir bien en familia Sumak Kawsay
Instituciones PS	6	Base ética IN: Ayllu IN: Chakra IN: Pacha IN: Runapacha IN: Waka
Objetivos PS	16	Base ética OB: Agradecimiento OB: Autogestión OB: Compartir OB: Concientización OB: Confrontación OB: Cuidado OB: Diagnóstico OB: Equilibrio energético OB: Experimentación OB: Generación ingresos OB: Iniciación OB: Petición OB: Purificación OB: Rememoración OB: Renovación
AK-Sentido de Vida	6	AK-S: Vida feliz AK-S: Vivir bien AK-S: Vivir en armonía AK-S: Vivir en comunión AK-S: Vivir en paz Alli Kawsay
SK-Forma de Vida-Dimensión Comunitaria	10	Forma de Vida Sentido de Vida SK-F: Contagiar la armonización SK-F: Cuidar la soberanía alimentaria SK-F: Estar en paz con los demás SK-F: Respetar a los demás SK-F: Tener una producción consiente SK-F: Vivir bien entre nosotros SK-F: Vivir en armonía con las personas Sumak Kawsay

AK-Forma de Vida-Dimensión Ayllu	8	AK-F: Estar bien entre la familia AK-F: Llevarse bien con la familia AK-F: Llevarse bien con las personas del Ayllu AK-F: Trabajar en equipo en el hogar AK-F: Vivir bien en familia Alli Kawsay Forma de Vida Sentido de Vida
BV-Forma de Vida-Dimensión Individual	5	Buen Vivir BV-F: Forma de vida occidental basada en el consumismo BV-F: Vivir de forma equilibrada Forma de Vida Sentido de Vida
AK-Forma de Vida-Dimensión Individual	8	AK-F: Disfrutar de lo que nos rodea AK-F: Estar bien de salud AK-F: Estar en paz con uno mismo AK-F: Gozar equilibradamente de las cosas necesarias AK-F: Vivir sin carencias Alli Kawsay Forma de Vida Sentido de Vida
SK-Forma de Vida-Dimensión Individual	15	Forma de Vida Sentido de Vida SK-F: Estar en paz con uno mismo SK-F: Gozar de buena salud SK-F: Gozar de educación SK-F: Gozar de ingresos económicos SK-F: Gozar equilibradamente de las cosas necesarias SK-F: Llevar una vida digna SK-F: Más tiempo para vivir SK-F: Sentirme bien conmigo misma SK-F: Sentirse orgulloso de uno mismo SK-F: Tener alimentos saludables SK-F: Tener conciencia de lo que soy SK-F: Tener suficientes cosas Sumak Kawsay
BV-Forma de Vida-Dimensión Comunitaria	10	Buen Vivir BV-F: Cuidarnos los unos a los otros BV-F: Estar bien con los demás BV-F: Estar bien sin violencia BV-F: Exista ayuda mutua entre naciones BV-F: Priorizar lo social sobre lo económico BV-F: Respeto mutuo con los demás BV-F: Tener una relación igualitaria entre todos Forma de Vida Sentido de Vida