



Revue
HISTOIRE(S) de l'Amérique latine

Vol. 10 (2014)
Patrimoine(s) en Équateur :
Politiques culturelles et politiques de conservation

El Sumak Kawsay y el Patrimonio ecuatoriano.

Philipp ALTMANN

www.hisal.org | novembre 2014

URI: <http://www.hisal.org/revue/article/Altmann2014>

El *Sumak Kawsay* y el Patrimonio ecuatoriano

Philipp Altmann[·]

La manifestación simbólica más visible de las culturas indígenas del Ecuador actual es sin duda el concepto del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*, que se encuentra en la Constitución de 2008, en una serie de textos gubernamentales, en la discusión social acerca de la política económica y entre las demandas de diferentes movimientos sociales. Suele ser utilizado como referencia a una sabiduría indígena poco explicitada: algo tiene que ver con vivir en armonía con la naturaleza, pero muy pocos saben más. Así es de suponer que el *Sumak Kawsay* recoge el patrimonio indígena del Ecuador, aun cuando éste sea representado de forma muy superficial en este concepto; con todo, el Buen Vivir le da una existencia social simbólica considerable.

De hecho, el concepto del Buen Vivir tiene una considerable difusión en el Ecuador. Es utilizado por diferentes actores con diferentes definiciones, razón por la cual su contenido concreto generalmente sigue siendo más bien difuso y se define sobre todo por la manera en que se relaciona con otros contenidos discursivos, por ejemplo la crítica al desarrollo capitalista o el manejo de recursos naturales. Por eso, el *Sumak Kawsay* se va a conceptualizar aquí como concepto político, es decir, como un concepto que es punto central de uno o varios discursos políticos, recoge diferentes demandas y es utilizado para movilizar apoyo a la causa respectiva.

Pero es más que esto, no se deja reducir a un mero instrumento político. El Buen Vivir es una manifestación de las culturas indígenas. La relación que el *Sumak Kawsay* tiene con el patrimonio ecuatoriano es una relación doble. Por un lado, es claramente parte del patrimonio del Ecuador, tanto por su trasfondo indígena como por el rol social que ha adquirido en los últimos años. Por el otro, el *Sumak Kawsay* puede funcionar como un medio de conservación del patrimonio del Ecuador, sobre todo mediante su énfasis en la armonía y el equilibrio entre los diferentes partes de la sociedad, la cultura y la naturaleza. Este artículo va a reflejar ambas relaciones.

· Universidad Libre de Berlín.

1. Una breve historia del *Sumak Kawsay*

Como concepto político, el Buen Vivir aparece en el año 2000, en el contexto de unos eventos con el título de Diálogo Nacional 2000 que se realizaron en diferentes lugares de Bolivia. Ahí, se prestaba especial atención a los aspectos culturales de la pobreza y de la lucha contra ella. A partir de esta experiencia, la agencia de cooperación al desarrollo alemana GTZ abre un programa que llama *Suma Qamaña*, retomando esa cuestión. En colaboración con la Federación de Asociaciones Municipales “se produce una gran cantidad de material bibliográfico sobre el Suma Qamaña, Ñande Reko, Suma Kawsay, la Vida Buena municipal, que llega hasta los últimos rincones del país. Se logró posicionar el concepto como diferente del de desarrollo”¹.

Una de las primeras publicaciones es la compilación *Suma qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*, editada por Javier Medina y publicada por la GTZ en 2001. En este texto, el nuevo concepto aún no recibe mucha definición. Solamente se presenta diferentes términos intercambiables como buen vivir, vivir bien, buena vida, *qamaña*². Mayor atención recibe la cosmovisión indígena como tal y las críticas implícitas a la cosmovisión occidental que se dejan derivar de ella. En el mismo año, Simón Yampara emprende el intento de una definición del Buen Vivir a partir de la lógica formal. Para llegar a la conclusión “*Suma Qamaña* \cong Vivir bien en armonía y equilibrio ecológico con todos y con uno”³, establece una derivación muy detallada:

Las constataciones empíricas de la vida de los *ayllus* [...] nos revelan la llave de la vida de los aymara, un modelo llamado ‘*suma – qamaña*’, que es cualitativamente superior a las propuestas de ‘desarrollo de las comunidades’ que propugnan desde los espacios de las instituciones Estatales y privadas. El ‘*Ayllu-qamaña*’ es una institución sistemática y holista que tiene cuatro pilares fundamentales: a) el ordenamiento y manejo territorial, b) el ordenamiento de la Producción y economía, c) el ordenamiento cultural y la jerarquización de los espacios rituales y d) el ordenamiento socio-político y la jerarquización de sus autoridades. Factores como una ecuación deben mantener en equilibrio la vida de los ayllus. *Qamaña (Qm)* es aproximadamente igual a la sumatoria del crecimiento material (cm), más crecimiento biológico (cb), más el crecimiento espiritual (ce), más el gobierno de los ecosistemas (gec). $Qm \cong cm + cb + ce + gec$ (poner la ecuación en talla 10), donde la espaciación territorial y la adecuación de la producción generan un proceso ‘tetraléctico’, en aymara ‘*tiwana-qalqu*’, constituido por elementos como: ‘*Jaqui tamacha*’ (organización social y política), ‘*Japhalla qamasa*’ (espaciación de la energía espiritual y ritual), ‘*Yapu, aynuqa-anaqa*’ (asignación de espacios territoriales para la producción agrícola), ‘*Uywa anaqa-aynuqa*’ (asignación de espacios territoriales para la producción pecuaria). Factores que dan una armonía en la vida de los Ayllus.⁴

¹ Javier MEDINA, *Suma qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana*, 2011, en línea, consultado el 29.04.2014, <http://lareciprocidad.blogspot.de/2011/01/suma-qamana-vivir-bien-y-de-vita-beata.html>

² Javier MEDINA (ed.), *Suma qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*, La Paz, GTZ, 2001.

³ Simón YAMPARA, *El Ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande*, El Alto, Qamán Pacha Cada, 2001, p. 164.

⁴ *Ibidem*, p. 149.

La misma GTZ participa en la difusión del nuevo concepto mediante una serie de eventos en todo el continente. Producto de un seminario en el año 2002 en Panamá es un texto que revela qué significaba el Buen Vivir en esa época. Allá, la GTZ contrapone la visión occidental con la visión indígena⁵, llegando a la oposición “Buena vida occidental – Buena vida indígena”⁶. También ofrece las variantes en aymara (Suma Qamaña), guaraní (Ñande Reku) y quechua (Kausay) de un término que interpreta como “calidad de vida”⁷. Finalmente, llega a una “Definición provisional: ‘vivir austeralemente en armonía y equilibrio consigo mismo, con la comunidad y con el cosmos’”⁸. Quizá ya se pueda ver en las diferencias entre las definiciones por la GTZ y por Yampara cómo se iba a desarrollar el concepto del Buen Vivir o Vivir Bien en los siguientes años, un concepto holístico que recoge la tradición indígena local o uno que es parte de una ideología de vivir en austerioridad.

En el mismo año 2002, el nuevo concepto es introducido en el discurso ecuatoriano. Aparece un texto que ya circuló desde el 2000 bajo diferentes formas, escrito por el periodista Carlos Viteri Gualinga, un Kichwa amazónico del pueblo Sarayaku. Allí argumenta que no existe una concepción de desarrollo entre los pueblos indígenas de la Amazonía⁹:

Mas existe una visión holística a cerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘buen vivir’, 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 ética 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.¹⁰

Esta idea del Buen Vivir se basa en el conocimiento tradicional acerca del manejo autónomo de los recursos y necesidades que puede ser ampliado y actualizado mediante la integración de otros tipos de conocimiento¹¹. También aquí se destaca la referencia a la cosmovisión indígena, basada en la interconexión de lo material y lo inmaterial¹².

⁵ GTZ, *Cooperación con pueblos indígenas en América Latina. Taller, 28 al 30 de abril del 2002, Boquete, Panamá*, s.l., GTZ, 2002, p. 22.

⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁸ *Idem*.

⁹ Carlos VITERI, “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 1, n° 3, 2002, pp. 1-2; también en línea, consultado el 29.04.2014, <http://polis.revues.org/7678>

¹⁰ *Ibidem*, p. 1.

¹¹ *Ibidem*, pp. 2-5.

¹² *Ibidem*, p. 3.

Tanto la variante kichwa como la aymara del concepto del Buen Vivir o Vivir Bien ha sido criticada por no formar parte de la cosmovisión tradicional indígena. Así, la antropóloga Alison Spedding considera “que ese *suma qamaña* no existe, es una invención de Simón Yampara y no sé de quiénes más”¹³. Ella indica que *Suma Qamaña* no es un ideal de vida, puesto que *Qamaña* significa “‘quedarse en casa’, en el castellano popular yungueño ‘cainar’”¹⁴. Ofrece al término *sum sarnaqaña* como alternativa para referirse al Buen Vivir, un término que se refiere:

a una economía familiar-doméstica floreciente, que requiere la cooperación y compromiso pleno [que] tiene que ser complementado por la participación plena en las actividades comunales, pero en sí no es entendido directamente como una referencia económica, sino tiene contenido moral.¹⁵

Aunque no está convencida del término concreto elegido para referirse al Buen Vivir, Spedding se declara solidaria con la búsqueda de alternativas políticas al modelo de desarrollo y de economía vigente¹⁶.

Otra crítica proviene del antropólogo ecuatoriano José Sánchez-Parga. Él ve a la propuesta del Buen Vivir como ataque contra la lucha anti-neoliberal:

El problema se agrava cuando frente al postulado neoliberal de que “no hay alternativa” se buscan las alternativas más utópicas o esotéricas en etnicismos de las culturas tradicionales, que como la idea de *sumak kawsay* o “bien vivir” de los pueblos andinos ni se justifica desde el pasado de estos pueblos, de los que se desconoce el sentido de sus usos (...).¹⁷

Este texto va a demostrar que Sánchez-Parga se equivoca cuando declara que el *Sumak Kawsay* actual es una alternativa utópica o esotérica sin trasfondo histórico. No obstante, parece probable que realmente no haya sido utilizado entre los pueblos indígenas antes de su introducción como concepto político. Con referencia a la variante aymara, Andrés Uzeda está de acuerdo con que el Buen Vivir “no está labrado en las piedras del Tiwanaku ni es parte del lenguaje cotidiano o las representaciones locales de las comunidades aymaras”¹⁸. Sin embargo, aun como “una invención posmoderna de los intelectuales aymaras del siglo XXI (que no dejan de ser indígenas)”¹⁹, o sea como “una manifestación o discurso culturalista de la élite intelectual aymara, formada en una

¹³ Spedding citado por Andrés UZEDA, “Suma Qamaña, visiones indígenas y desarrollo”, *Traspatrios*, nº 1, 2009, p. 33.

¹⁴ Alison SPEDDING, ‘*Suma qamaña*’ ¿*kamsañ muni?* (¿Qué quiere decir ‘vivir bien’?), 2010, p. 6, en línea, consultado el 29.04.2014, <http://www.iseatbolivia.org/iseat2013/index.php/documentos-en-linea/category/2-vivir-bien?download=3:articulo-alison-spedding-suma-qamana>

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 19-20.

¹⁷ José SÁNCHEZ-PARGA, “Discursos retrovolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamatismos”, *Ecuador Debate*, nº 84, 2011, p. 35.

¹⁸ Andrés UZEDA, *op. cit.*, p. 50.

¹⁹ *Idem*.

tradición académica antropológica, etnológica o etnohistórica”²⁰, la noción del Buen Vivir “no deja de ser indígena y puede, a su retorno, ser apropiada, ‘labrada’ ya no en las piedras pero sí en la identidad indígena”²¹.

Estas críticas se vuelven un tanto complicadas si se nota que hubo un intento de introducción del concepto del Buen Vivir años antes de lo descrito arriba. En el año 1993, el mismo Carlos Viteri Gualinga ya publicó una descripción muy corta y densa de la cosmovisión indígena, destacando el concepto de *Sumak Kawsay* y vinculándolo con otros aspectos de esta misma cosmovisión. Así hace referencia a espíritus y dioses indígenas, en primer lugar a Amazanga y Nunguli²², cuyas enseñanzas son trasmisidas por los sabios o shamanes tradicionales. Esto se traduce en la búsqueda constante de la “*sumac allpa*, ‘tierra prodigiosa y sin mal’”²³ donde sea posible el “*sumac causai* o vida armónica”²⁴ entre individuo, comunidad y naturaleza, incluyendo a los estratos espirituales. Ya Viteri ve la contradicción entre los pueblos indígenas que se basan en esta cosmovisión y los no indígenas, y destaca que es necesario encontrar metas comunes para poder “seguir un renovado camino hacia la *sumac allpa*”²⁵.

Este intento por introducir un nuevo (o renovado) concepto fracasó probablemente por dos razones. Primero, el libro del cual este texto forma parte no recibió mucha atención –incluso a pesar de que se publicó al mismo tiempo en español e inglés. Las pocas referencias que existen se refieren a aspectos de la cosmovisión indígena y no recogen la idea del *Sumak Kawsay*. Segundo, los años 1993 y 1994 vieron una articulación y difusión nunca antes vistas del pensamiento del movimiento indígena. En 1993, la mayor organización indígena, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), concretó sus demandas en un texto único, su Proyecto Político, que fue publicado al año siguiente. En este texto, la CONAIE integra los diferentes aspectos y conceptos que había desarrollado en un discurso coherente – y no aparece el Buen Vivir bajo ninguna forma²⁶. Sea cual sea la razón, el nuevo concepto del Sumak Kawsay pasa desapercibido y sólo es ubicado en un discurso más amplio con su segunda introducción a partir de 2000.

Con este primer intento de una introducción del Buen Vivir en mente, pierde sentido la tesis de Uzeda de una adaptación del *suma qamaña* al quechua y kichwa como *Sumak Kawsay*. Igualmente, y esto va a demostrar el presente texto, es ingenuo

²⁰ *Ibidem*, p. 34.

²¹ *Ibidem*, p. 50.

²² Carlos VITERI, “Mundos Míticos. Runa”, in Noemi PAYMAL, Catalina SOSA (eds.), *Mundos Amazónicos. Pueblos y Culturas de la Amazonía Ecuatoriana*, Quito, Sinchi Sacha, 1993, p.149.

²³ *Ibidem*, p. 150.

²⁴ *Idem*.

²⁵ *Idem*.

²⁶ CONAIE, *Proyecto Político de la CONAIE*, Quito, CONAIE, 1994.

pensar que el *Sumak Kawsay* “parece un poco más liviano (no precisamente “*light*”) en cuanto a las reflexiones etno-lingüísticas y filosóficas de los forjadores y difusores del *suma qamaña*”²⁷ – quizá con la excepción del ya citado Yampara.

Lo que sí es recuperable de forma clara son los siguientes pasos en la introducción de este concepto en el discurso ecuatoriano. En octubre de 2003, el Buen Vivir aparece como concepto clave en un documento de una organización indígena local de Sarayaku, llamada Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku. Esta filial de la CONAIE publica bajo su presidente Marlón Santi un manifiesto con el título de *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*. Este texto basa la lucha de los Sarayakus contra la explotación de petróleo en su territorio en referencias “a la construcción de un Estado Plurinacional y una democracia donde se mande obedeciendo al pueblo”²⁸, referencias a la cosmovisión indígena y al “*Sumak Kawsay, la vida en plenitud*”²⁹. De hecho, la cosmovisión tradicional es presentada de la misma manera como Viteri lo hizo diez años antes, incluyendo a la idea del “*Sumak Allpa*”³⁰. A partir de este momento, el concepto del *Sumak Kawsay* se convierte en un concepto político en el sentido pleno – un concepto que está en estrecha relación con un discurso político y con demandas concretas.

La agencia estatal, bajo control de las organizaciones indígenas, Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), introduce el nuevo concepto en su plan estratégico de 2003, donde se refiere al “proceso permanente de búsqueda del buen vivir o bienestar personal, familiar, comunitario y colectivo”³¹. La Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW), igualmente bajo control de las organizaciones indígenas, es fundada en el 2004. En su documento de fundación,

²⁷ Andrés UZEDA, *op. cit.*, p. 45.

²⁸ Sarayaku (Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku), *Boletín de Prensa. Sarayacu propone un acuerdo integral sobre autodeterminación y manejo de sus territorios/“Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka”/ “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro”*, 2003, en línea, consultado el 20.11.2011, <http://www.latautonomy.org/sarayaku.pdf>

Este texto ya no se encuentra en internet. Ha sido publicado de nuevo en una compilación: Nancy DELEG, Alejandro GUILLÉN, Antonio HIDALGO-CAPITÁN (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, FIUCUHU Huelva y Cuenca, 2014, en línea, consultado el 20.11.2011, http://www.uhu.es/cim/documents/agenda/libro_sumak.pdf

²⁹ *Ibidem*, p. 10.

³⁰ *Ibidem*, pp. 3-4.

³¹ CODENPE en Luis MALDONADO, *Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador: De la reivindicación al protagonismo político*, Ibarra, ESGOPP, 2006, p. 114.

declara que la educación que quiere instalar va a ser dirigida a “lograr un adecuado ‘bien vivir’ para las actuales y futuras generaciones”³². De forma más detallada dice:

La educación en esta visión [de la interrelación de diferentes visiones del mundo, P.A.] está pensada como aprendizaje para lograr la relacionalidad, la vivencia simbolizada, el lenguaje simbólico, como una manera entre otras de caminar hacia la sabiduría, de acercarse a la comprensión del ‘bien vivir’.³³

Después de este momento, el desarrollo del nuevo concepto en el discurso indígena se estanca. Un actor diferente cobra importancia, el nuevo partido Alianza PAÍS que en su primer programa integra al Buen Vivir. Aparece como punto central del proyecto de este partido: “Buen vivir en armonía con la naturaleza, bajo un respeto irrestricto de los derechos humanos”³⁴.

Esta introducción en un discurso no indígena se debe en gran medida al co-fundador del partido, Alberto Acosta, quien ya en 2002, justo después de la publicación del texto de Viteri, cita la noción del Buen Vivir como posible alternativa al desarrollo capitalista³⁵. Así se explica que este concepto fuera uno de los pilares de la Asamblea Constituyente 2007/2008 y de la Constitución que fue resultado de ella. Es justamente a partir de la Constitución del 2008 cuando el Buen Vivir cobra importancia en la sociedad entera. El movimiento indígena, con la CONAIE en su centro, defiende un concepto que tiene estrecha relación con el discurso que se había desarrollado desde los años 1970³⁶; intelectuales de un socialismo ecológico – en su centro el mismo Alberto Acosta que se distanció del gobierno en 2008 – quieren establecer una alternativa al crecimiento capitalista; y el gobierno busca enmarcar su política económica, como queda definido por ejemplo en los planes de desarrollo, en un concepto único.

2. *Sumak Kawsay* como Patrimonio

El *Sumak Kawsay* no se deja reducir a lo que arriba se describió como concepto político. No es simplemente otra demanda, otra manifestación de un discurso ya conocido. Sus amplias referencias a la cosmovisión indígena en sus diferentes formas convierten al *Sumak Kawsay* en una parte central del patrimonio de los pueblos indígenas del Ecuador y, con esto, en el patrimonio de la nación ecuatoriana como tal.

³² Universidad Intercultural Amawtay Wasi, *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*, Quito, UNESCO, 2004, p. 168.

³³ *Ibidem*, pp. 172-173.

³⁴ Alianza PAÍS, *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011*, s. l., s. ed., 2006, pp. 3-10.

³⁵ Alberto ACOSTA, “En la encrucijada de la globalización”, *Ecuador Debate*, n° 55, 2002, p. 46.

³⁶ CONAIE, *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*, Quito, CONAIE, 2007.

En el discurso del movimiento indígena se puede descubrir una doble referencia al patrimonio de las culturas indígenas. La referencia más explícita es a la cultura de los kichwas de Sarayaku, como se vislumbra en los textos ya citados de Carlos Viteri y de la organización local de este pueblo. Menos clara, aunque todavía visible, es la relación con el pensamiento de otros pueblos indígenas como se manifiesta en el contexto del movimiento mismo. En ambos casos, queda claro que el *Sumak Kawsay* es un punto de referencia múltiple que recoge en sí una multitud de ideas, visiones y conceptos que en parte se encuentran también en el discurso del movimiento indígena.

El trasfondo espiritual se hace muy claro en la definición que en Sarayaku dan al *Sumak Kawsay*:

Nuestras principales divinidades, *Amazanga* y *Nunguli*, nos recuerdan que de la selva solo debemos aprovechar lo necesario si queremos tener un futuro. Nunca han aceptado que cazásemos más de lo permitido o que sembrásemos sin respetar las reglas del *Ukupacha* y el *Kaypacha*. Sus iras, complacencias y sabidurías nos han sido reveladas a través de nuestros sabios y mujeres, quienes nos han enseñado acerca de los secretos para alcanzar la armonía de uno consigo mismo y con la naturaleza, nuestra máxima del *Sumak Kawsay*. Así, había que dar tiempo de regeneración a la naturaleza, para poder renovar nuestra propia vida. Hemos estado en permanente movimiento, permitiéndonos a nosotros y a las otras formas de vida continuar su ciclo. *Mushuk Allpa*, la tierra en permanente renovación, ha sido una premisa fundamental del *Sumak Kawsay*. [...] Esta convivencia, y armonía nos enseñó a entender las múltiples dimensiones que componen la *Sumak Allpa*. El *muskuy* (conocimiento y comprensión) nos ha permitido adaptarnos adecuadamente a las condiciones de vida de la selva, y definir nuestra presencia en estos territorios, desde hace cientos de años, con nuestros antepasados Tayak Runa. A lo largo del tiempo esta ha sido nuestra nación. El territorio heredado de nuestros antepasados, donde gobernamos nuestra vida.³⁷

Por lo tanto, el ideal del *Sumak Kawsay* tiene una base espiritual y social muy compleja, sustentada en entidades divinas, en reglas tradicionales y en formas de conocimiento especiales. Viteri ya explicó en su texto de 1993 cuál es el rol de estas divinidades en la cosmovisión del pueblo de Sarayaku:

Amasanga es el ser superior de los espíritus de la naturaleza, el protector y guía del mundo animal. Armoniza las fuerzas de la selva y sus vidas. Es el generador del *ricsina* (del conocer, del entender, del estar seguro), el cual permite al hombre de la selva, al sacha runa, convivir con otras vidas. Ante la alteración de la armonía, por acción ofensiva de los humanos, *Amasanga* establece un severo castigo que es ejecutado por sus guerreros míticos: serpientes, insectos y seres antropófagos.³⁸

Nunguli recibe una definición mucho más corta: “es la mujer espíritu-superior de la fertilidad de la tierra, la cual es femenina”³⁹. Viteri también aclara cómo funciona la transmisión de los conocimientos necesarios para vivir en armonía:

El conocimiento del universo nos es transmitido por los *supai* (espíritus), bajo la mediación del *yachac* (sabio-shamán) quien es el poseedor de esta sabiduría y único capacitado

³⁷ SARAYAKU, *op. cit.*, pp. 3-4.

³⁸ Carlos VITERI, “Mundos...”, *op. cit.*, p. 149.

³⁹ *Idem*.

para entrar en comunicación con ellos: los supai, quienes constituyen la dimensión espiritual de la naturaleza.⁴⁰

En el otro texto citado, Viteri explica más el rol del conocimiento. Éste “es la condición básica para la gestión de las bases locales ecológicas y espirituales de sustento y resolución autónoma de las necesidades”⁴¹. Por lo tanto, es esencial para la adaptación al entorno, al mismo tiempo que es una medida también espiritual para crear igualdad entre las personas. Ya en su primer texto, Viteri aclara que este modelo de vida se desarrolló en un territorio determinado, a través de las generaciones. Y con esta referencia aclara lo que significa *Sumak Allpa*:

Este espacio continúa siendo el escenario de nuestra búsqueda permanente de la *sumac allpa*, ‘tierra prodigiosa y sin mal’, que se manifiesta en la forma de uso y manejo de nuestro suelo y territorio. La rotación cíclica de nuestros cultivos y la permanente movilidad de los asentamientos humanos permiten una constante renovación y recreación de los suelos, del territorio y de sus vidas. Esta búsqueda de la *sumac allpa* implica una profunda comunión del hombre con su entorno, normando su uso y manejo, evitando así cualquier alteración como la contaminación o depredación, en el marco de un equilibrio y un diálogo permanente entre *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*.⁴²

El territorio adquiere un rol espiritual, sustentado en la cosmovisión misma. Es el lugar donde se encuentran las esferas que el pensamiento occidental imagina como separadas:

Dentro de esta visión, la selva y la tierra son estratos que unen los espacios físicos con lo intangible, lo material con lo espiritual, cuyo mediador constituye la persona sabia (*yachac* en *runa shimi*). La práctica social de ésta visión sobre la vida y el cosmos, resulta fundamental en la dinámica de la construcción del Alli Káusai.⁴³

Así, el *Sumak Kawsay* es una representación de un sistema espiritual muy complejo que abarca no sólo aspectos teológicos sino, en la misma medida y sin permitir una distinción, aspectos sociales, económicos y políticos. Recoge tanto una cosmovisión indígena en el sentido formal como las prácticas cotidianas donde ésta se manifiesta.

Al mismo tiempo, Viteri destaca que el Buen Vivir es “una categoría en permanente construcción”⁴⁴. Es abierto y capaz de recoger nuevas experiencias,

recreando los propios paradigmas, inclusive adoptando dinámicas económicas y conocimientos exógenos y adaptándolos a las exigencias y 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.⁴⁵

⁴⁰ *Ibidem*, p. 150.

⁴¹ Carlos VITERI, “Visión Indígena...”, *op. cit.*, p. 2.

⁴² Carlos VITERI, “Mundos...”, *op. cit.*, p. 150.

⁴³ Carlos VITERI, “Visión Indígena...”, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 1.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 5.

Las otras organizaciones indígenas también tienen referencias a lo que en Sarayaku denominan *Sumak Kawsay*, partiendo de semejantes trasfondos espirituales. Estas referencias empiezan a desarrollarse con el establecimiento de un pensamiento étnico en el movimiento indígena a partir de la segunda mitad de los años 1970. Con este pensamiento étnico comienza la demanda por “la autodeterminación de nuestro Pueblo, de nuestra Cultura, de las diferentes Nacionalidades indígenas que [...] luchan por su liberación”⁴⁶. De hecho, el concepto mismo de nacionalidad indígena como “producto de un largo devenir histórico [que] dio como resultado el surgimiento de elementos estatales”⁴⁷ pero que fue interrumpido por la conquista, ya se refiere al territorio indígena y su trasfondo cultural, social y político. Así no sorprende que con esta renovación discursiva comience la demanda por un reconocimiento de las nacionalidades indígenas y su territorio:

Que se reconozca y se garantice a cada una de las nacionalidades la propiedad de su territorio, registrándolo debidamente en forma colectiva, inalienable y suficientemente extensa para asegurar su crecimiento demográfico y su desarrollo cultural.⁴⁸

Bassándose en esto, una parte del movimiento indígena comienza a ver a los indígenas al mismo tiempo como una clase social explotada y un pueblo oprimido⁴⁹. El siguiente paso se ve por primera vez en el texto citado de Pacari: las demandas por un Estado multi o plurinacional con autonomías para los pueblos indígenas⁵⁰. La base de estas demandas es la existencia de estructuras sociales, políticas y económicas de las nacionalidades y pueblos indígenas que tiene un trasfondo espiritual:

Así tenemos nuestro primer concepto que es el AYLLU. A medida que se desarrolla el proceso del pueblo, podemos conceptualizar con LLACTA AYLLU y MAMA AYLLU, términos que equivaldrían a familia, comunidad ampliada y pueblo. [...] El Pueblo Quichua alcanzó un grado de desarrollo expresado en lo que denominamos MAMA AYLLU, que quiere decir, un pueblo con una lengua común, una cultura común, un territorio común y vínculos económicos comunes. [...] La superestructura ideológica expresa la relación armónica de la PACHAMAMA-ALLPAMAMA-RUNA (Universo-tierra-hombre), que resume la cosmovisión ideológica y cultural. Este mismo principio de relación armónica se manifiesta en la legislación: AYLLU CAMACHIC (Normas familiares); LLACTA CAMACHIC (Normas sociales); y, MAMA AYLLU CAMACHIC (Normas jurídicas de todo el pueblo). Esta concordancia se expresa también en nuestros preceptos morales como: AMA QUILLA, AMA LLULLA, AMA SHUA (No seas perezoso, no mientes, no robes) que surgieron como normas de comportamiento reconocidas y aceptadas por todo el pueblo y así se conservan hasta la actualidad entre todos nosotros.⁵¹

⁴⁶ Nina PACARI, “Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano”, *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*, n°VI (18a), 1984, p. 115.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 115-116.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 122.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 119.

⁵¹ *Ibidem*, p. 115.

Estas ideas son recibidas rápidamente en el pensamiento del movimiento indígena. Alrededor del año 1986, una organización regional, la Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana, publica un texto donde destaca el rol de la territorialidad para los pueblos indígenas⁵². Así, “las luchas indígenas [...] son luchas de defensa del territorio, de supervivencia del grupo; luchas por la independencia socio-cultural y organizativa; luchas por la libertad de un sistema de opresión colonial, por un pueblo libre”⁵³.

De hecho, esta organización desarrolla una concepción del territorio que parece ser una precursora de las ideas que hoy día se mueven alrededor del *Sumak Kawsay*.

La tierra para el nativo no significa el lote que la ley le puede asignar, o el patrimonio familiar. [...] La tierra significa un lugar determinado donde vive y donde encuentra la razón de su existencia. Su concepto de tierra es el de un territorio, una patria extensa en la que se moviliza libremente en relación con los otros miembros del grupo. Un territorio cuyo concepto lo integra primordialmente el bosque (*sacha pacha*). En el *sacha pacha* (bosque) está todo, incluso, como un elemento más, la tierra (*allpa*). El *sacha pacha* (el bosque) es un territorio extenso que se ha mantenido, que se ha defendido para el grupo y en el que se encuentran libremente y vagando en toda su amplitud, más que las cenizas y huesos de sus antepasados, sus almas, las fuerzas y espíritus que rigen su vida y su destino.⁵⁴

En este sentido, el territorio es la base central de la nacionalidad indígena, no sólo el espacio de su vida, sino el substrato de su existencia social, cultural y política. Territorio y nacionalidad están unidos por su desarrollo conjunto y su interconexión múltiple. En la definición que la UNAE da al concepto de nacionalidad, se hace más claro el rol del territorio en la formación de la nacionalidad indígena:

La nacionalidad no es algo conceptual, conlleva especificaciones concretas de organización de vida y de destino; especificaciones en el modo de producción y en las manifestaciones socio-culturales, nacidas y desarrolladas en un territorio históricamente unido a la razón de ser de ese pueblo, en el que tanto la territorialidad, el origen del hombre, el desarrollo histórico como su fin se manifiestan dentro de una cultura, de un saber y cosmovisión única.⁵⁵

Todo esto convierte a las nacionalidades indígenas en entidades políticas con la voluntad y capacidad de representarse a sí mismos. Por lo tanto, la UNAE demanda “un estatuto de autonomía o carta de la nacionalidad por la que se reconocen territorios, sistemas de gobierno y procesos culturales autónomos, dentro de un estado multiétnico que los engloba”⁵⁶.

De forma necesariamente más abstracta, estas ideas predecesoras del concepto del *Sumak Kawsay* se encuentran en el pensamiento del movimiento indígena hasta hoy. En su primer proyecto político, la CONAIE declara que los pueblos indígenas practican “un

⁵² UNAE, *Problemática indígena y colonización en el oriente ecuatoriano. Reflexiones nacidas al interior de la U.N.A.E. (Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana)*, s.l., s.e., s.f. [ca. 1986], p. 18.

⁵³ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 43.

Humanismo Integral donde el hombre y la naturaleza en estrecha y armónica interrelación garantizan la Vida”⁵⁷. La idea de romper con la separación entre cultura y naturaleza y de establecer un sistema de autonomías territoriales siempre locales donde se rescate y valore las sabidurías ancestrales ya está entonces presente en el pensamiento político indígena mucho antes de que se difunda el *Sumak Kawsay*. Todas estas ideas son parte fundamental del patrimonio de los pueblos indígenas y por lo tanto del Ecuador entero.

3. *Sumak Kawsay* y la Protección del Patrimonio

Más allá de ser una parte del patrimonio ecuatoriano, el *Sumak Kawsay* en tanto práctica cotidiana y propuesta intercultural también puede ser una vía para la protección, recuperación y renovación del patrimonio en su conjunto. A partir de la visión del movimiento indígena, el ingreso de no indígenas en territorios indígenas, así como la introducción de estos en una lógica del mercado ponen en peligro el estilo de vida que denominan *Sumak Kawsay*:

Hoy, en nuestro largo camino hacia la *suma 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. Por este motivo, en un tiempo y en un espacio futuros, una vida basada en la corrección de errores presentes se hace cada vez más necesaria. Pues, hoy por hoy, nosotros y ellos, *runa* y *chikan*, necesitamos seguir un renovado camino hacia la *sumac allpa*.⁵⁸

Para esto, el movimiento indígena a nivel nacional promueve el concepto del *Sumak Kawsay* para construir “una sociedad que recupere las enseñanzas de sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra Pacha Mama”⁵⁹. Más concretamente se trata de cambiar los fundamentos de la economía: “El objetivo y los principios de la economía no debe ser la rentabilidad, sino el bienestar humano, el ‘vivir bien’ el ‘sumak kawsay’. La economía es solo una herramienta al servicio de la comunidad”⁶⁰. Para lograr estos cambios, la CONAIE propone introducir una nueva meta en la economía actual, la reciprocidad, como la practican los pueblos indígenas:

La economía debe estar basada en principios ancestrales como el ‘sumak kawsay’ que propone el buen vivir, en el principio de reciprocidad fomentado por las comunidades en prácticas como la minga, el randy randy, el cambia mano o maki mañachi. Principios que cuestionan radicalmente la acumulación económica como fin de la economía.⁶¹

A nivel local, las propuestas son mucho más concretas. Aquí se destaca la propia comunidad de Sarayaku, donde el *Sumak Kawsay* alcanzó mayor desarrollo. Basado en

⁵⁷ CONAIE, *Proyecto...*, op. cit., p. 11.

⁵⁸ Carlos VITERI, “Mundos...”, op. cit., p. 150.

⁵⁹ CONAIE, *Propuesta...*, op. cit., p. 1.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 7.

⁶¹ *Ibidem*, p. 21.

el Buen Vivir como “categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas”⁶², la organización local propone una protección especial de su territorio para lograr y mantener el *Sumak Kawsay* y, con él, del patrimonio nacional. Llegan a una lista de demandas bastante concretas:

Basados en nuestros conocimientos y principios de convivencia con la selva, y en la búsqueda permanente del *Sumak Kawsay* (la vida en armonía) proponemos:

1. La declaratoria de nuestro territorio ancestral como zona de interés biológico, cultural e histórico para el país y la humanidad, donde se ejecute de inicio, un Plan de Vida para los próximos 25 años, diseñado, concebido, discutido y aprobado por nuestras familias, asambleas y autoridades.

2. Proponemos la zonificación económica y ecológica de nuestro territorio, basados en sus características ecológicas de bosques, hábitat de fauna y en las prácticas de uso y manejo ancestralmente existentes dentro de nuestro pueblo, y considerando igualmente, las necesidades y prioridades económicas de nuestra familia. Planteamos al menos la identificación de tres tipos fundamentales de zonas: zonas sagradas y de máxima reserva o conservación, excluidas a perpetuidad de cualquier intervención o práctica extractiva; zonas de producción en base a los principios del *Mushuk Allpa*, que incluya nuestros tambus, purun y purinas, así como zonas de recreación y desarrollo de actividades turísticas.

3. En concordancia con el punto anterior, planteamos el fortalecimiento de nuestros equipos técnicos y la consolidación de proyectos como el de turismo comunitario Tambo Wasi, y otros proyectos productivos de venta y exposición de arte y cerámica conocido como *Allpa Jhullu*. También buscamos mejorar y consolidar nuestros *Mirachik Kamayuk Ayllu* (MKAs) como centros de manejo del conocimiento de las familias, en las áreas de piscicultura, zoocrianza y manejo de chacras diversificadas. Igualmente buscamos el fortalecimiento y extensión de proyectos como el que actualmente se ejecuta en Chontayaku, denominada *Wagra Supay* para el manejo de recursos ambientales; así como el proyecto *Sacha Ruya*, de semilleros de plantas nativas y medicinales, ornamentales y frutales.

4. También planteamos el diseño, concertación y ejecución de un proyecto de manejo integral de la cuenca del río Bobonaza, con el apoyo de los gobiernos municipal y provincial de Pastaza, y de las otras Asociaciones Kichwa asentadas en esta región. Proponemos para el efecto la constitución de un Comité de Gestión de la Cuenca del Río Bobonaza, acorde a los objetivos de manejo de la zona de interés biológico, cultural e histórico para la humanidad.

5. Exigimos y demandamos, en este sentido, al Estado central, conforme a nuestra condición de pertenecer a la Circunscripción Territorial Kichwa y de gobierno autónomo, la transferencia de competencias en materia ambiental y turística, y los recursos respectivos, conforme se acuerde y reconozca la vigencia plena de nuestras propuestas, planes, programas y proyectos.⁶³

De esta forma, las antiguas demandas por una autonomía territorial y las nuevas demandas por el *Sumak Kawsay* se unen en un programa único y detallado que se mueve en el panorama de la demanda por la plurinacionalidad. Más allá de llamar al Estado o actores externos a proteger el patrimonio indígena, estas organizaciones ofrecen sus propias propuestas que ellas mismas ponen en marcha. Así se disuelve el carácter del patrimonio como objeto al cuidado de personas especializadas y se convierte en un bien común manejado de forma conjunta y democrática.

⁶² Carlos VITERI, “Visión Indígena...”, *op. cit.*, p. 1.

⁶³ SARAYAKU, *op. cit.*, pp. 26-27.

Conclusión

El *Sumak Kawsay* es probablemente una innovación cultural y discursiva, introducida en el pensamiento político ecuatoriano a partir de la comunidad amazónica de Sarayaku. No obstante, recoge contenidos étnicos que ya estaban presentes tanto en el discurso del movimiento indígena como en la práctica cotidiana, revelada, por ejemplo, por la antropología. Su estrecha relación con estos contenidos, sean espirituales o referentes a estructuras sociales, convierte al *Sumak Kawsay* en una parte central del patrimonio indígena del Ecuador y, por lo tanto, un patrimonio ecuatoriano *sui generis*. El *Sumak Kawsay* es una de las representaciones máximas del pensamiento y de las culturas indígenas, un pensamiento que es revelado de forma más directa en la auto-representación de estos pueblos que se puede observar en las publicaciones de sus organizaciones. Por esto nunca puede ser apolítico: se ubica en un panorama discursivo nacido de la lucha por la auto-determinación y la autonomía territorial.

Al mismo tiempo, estas publicaciones ofrecen perspectivas para recuperar y proteger el patrimonio – por un lado, los contenidos culturales que contiene el *Sumak Kawsay*, por el otro, las prácticas que forman parte del patrimonio inmaterial y lugares del patrimonio material. En el caso de las organizaciones nacionales, estas perspectivas se refieren a un cambio político y económico general que permite establecer otro tipo de relaciones sociales. No es de sorprender que las organizaciones locales, aquí ejemplificadas con la organización de Sarayaku, tengan propuestas mucho más concretas acerca de cómo cuidar el patrimonio. En este caso concreto, la clave consiste en establecer zonas con diferentes tipos de protección, de acuerdo con las necesidades culturales y sociales del pueblo en cuestión.

Más allá de ser parte del patrimonio o una manera de protegerlo, el *Sumak Kawsay* tiene el potencial de romper con las bases que hacen posible y necesaria la construcción de un patrimonio. El *Sumak Kawsay* pone en duda el concepto mismo de patrimonio, dado que este se basa en una separación de una esfera social considerada como relacionada con el pasado de otra más, relegada a las actividades cotidianas. Si los representantes de las organizaciones indígenas destacan que no se puede explicar el *Sumak Kawsay*, que hay que vivirlo, se refieren a esto. Lo explicado arriba no es más que una representación necesariamente teórica de una práctica cotidiana que rompe con la división entre lo especial y lo cotidiano, fundamentada en el pensamiento occidental. Por lo tanto, esta representación misma se ubica del lado de este pensamiento, lo que limita sus posibilidades explicativas.

Bibliografía citada:

ACOSTA Alberto, “En la encrucijada de la globalización”, *Ecuador Debate*, nº 55, 2002, pp. 37-55.

Alianza PAÍS, *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011*, s. l., s. ed., 2006.

CONAIE, *Proyecto Político de la CONAIE*, Quito, CONAIE, 1994.

CONAIE, *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*, Quito, CONAIE, 2007.

DELEG Nancy, GUILLÉN Alejandro, HIDALGO-CAPITÁN Antonio (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, Huelva y Cuenca, FIUCUHU, 2014, en línea, consultado el 20.11.2011, http://www.uhu.es/cim/documents/agenda/libro_sumak.pdf

GTZ, *Cooperación con pueblos indígenas en América Latina. Taller, 28 al 30 de abril del 2002, Boquete, Panamá*, s.l., GTZ, 2002.

MALDONADO Luis, *Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador: De la reivindicación al protagonismo político*, Ibarra, ESGOPP, 2006.

MEDINA Javier (ed.), *Suma qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*, La Paz, GTZ, 2001.

MEDINA Javier, *Suma qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana*, 2011, en línea, consultado el 29.4.2014, <http://lareciprocidad.blogspot.de/2011/01/suma-qamana-vivir-bien-y-de-vita-beata.html>

PACARI Nina, “Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano”, *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*, nº VI (18a), 1984, pp. 113-123.

SÁNCHEZ-PARGA José, “Discursos retrorevolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamatismos”, *Ecuador Debate*, nº 84, 2011, pp. 31-50.

Sarayaku (Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku), *Boletín de Prensa. Sarayacu propone un acuerdo integral sobre autodeterminación y manejo de sus territorios/“Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka”/ “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro”*, 2003, en línea, consultado el 29.4.2014, <http://www.latautonomy.org/sarayaku.pdf>

SPEDDING Alison, ‘*Suma qamaña’ ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir ‘vivir bien’?)*, 2010, en línea, consultado el 29.4.2014, <http://www.iseatbolivia.org/iseat2013/index.php/documentos-en-linea/category/2-vivir-bien?download=3:articulo-alison-spedding-suma-qamana>

UNAE, *Problemática indígena y colonización en el oriente ecuatoriano. Reflexiones nacidas al interior de la U.N.A.E. (Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana)*, s.l., s.e. ,s.f. [ca. 1986].

Universidad Intercultural Amawtay Wasi, *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*, Quito, UNESCO, 2004.

UZEDA Andrés, “Suma Qamaña, visiones indígenas y desarrollo”, *Traspuestos*, n° 1, 2009, pp. 33-51.

VITERI Carlos, “Mundos Míticos. Runa”, in Noemi PAYMAL, Catalina SOSA (eds.), *Mundos Amazónicos. Pueblos y Culturas de la Amazonía Ecuatoriana*, Quito, Sinchi Sacha, 1993, pp. 148-150.

VITERI Carlos, “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 1, n° 3, 2002, pp. 1-6, en línea, consultado el 29.4.2014, <http://polis.revues.org/7678>

YAMPARA Simón, *El Ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande*, El Alto, Qamán Pacha Cada, 2001.