

PRÁCTICAS DEL BUEN VIVIR
Experiencias en comunidades
shuar, kichwa y manteña

José Astudillo Banegas

PRÁCTICAS DEL BUEN VIVIR

Experiencias en comunidades shuar, kichwa y manteña



UNIVERSIDAD
DE CUENCA

2020

PRÁCTICAS DEL BUEN VIVIR

Experiencias en comunidades shuar, kichwa y manteña

© *José Astudillo Banegas*

1era. edición:
2020

© Universidad de Cuenca
Av. 12 de Abril y Agustín Cueva, Cuenca
Teléfono: 074051000
Email: comunicacion@ucuenca.edu.ec
Sitio web: <https://www.ucuenca.edu.ec>
Cuenca-Ecuador

© Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Apartado postal: 17-12-719
Teléfonos: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2800
e-mail: editorial@abyayala.org.ec
www.abayayala.org
Quito-Ecuador

Derechos de autor: CUE-003899

Depósito legal:

ISBN UDC: 978-9978-14-440-4

ISBN Abya-Yala: 978-9942-09-674-6

Diseño, diagramación Ediciones Abya-Yala
e impresión: Quito-Ecuador

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, enero de 2020

ÍNDICE

Agradecimientos	11
A modo de prólogo	13
Presentación	21

CAPÍTULO UNO

HACIA UNA SOCIOLOGÍA DEL BUEN VIVIR EN EL ECUADOR

El diálogo de saberes en la complejidad del Buen Vivir	27
Investigar desde la incertidumbre y vulnerabilidad	28
La etno-ecología para descubrir los buenos vivires	33
La investigación participativa.....	34
<i>Desarrollo del proceso.....</i>	<i>35</i>
Las tres experiencias de buenos vivires.....	41
<i>La comunidad shuar de la parroquia Asunción.....</i>	<i>41</i>
<i>La comunidad de Agua Blanca y sus raíces manteñas</i>	<i>42</i>
<i>La comunidad kichwa de Zhiña.....</i>	<i>43</i>

CAPÍTULO DOS

ECUADOR, UN LABORATORIO PARA LA SOCIOLOGÍA DEL MALDESARROLLO Y DEL BUEN VIVIR COMO ALTERNATIVA

Anhelar el progreso practicando el maldesarrollo	47
<i>La “nueva matriz productiva” en el viejo modelo de producción</i>	<i>48</i>
<i>Mercantilización y concentración de la tierra.....</i>	<i>50</i>
<i>Los monocultivos en contradicción con la agricultura campesina</i>	<i>53</i>
<i>Vaciamiento del Buen Vivir en su fuerza conceptual.....</i>	<i>56</i>
<i>Utilización del Buen Vivir para el marketing político</i>	<i>60</i>
El Buen Vivir en Ecuador: una alternativa al maldesarrollo.....	64
<i>La crítica del Buen Vivir al sistema del desarrollo capitalista.....</i>	<i>65</i>
<i>Crisis del sistema capitalista y del modelo industrial.....</i>	<i>68</i>
<i>La sistematización del Buen Vivir desde los pueblos ancestrales.....</i>	<i>73</i>

<i>Armonía con uno mismo.....</i>	77
<i>Armonía con la comunidad/interculturalidad.....</i>	82
<i>Armonía con la naturaleza.....</i>	88
<i>Armonía con el cosmos.....</i>	92
<i>Aportes a la construcción del Buen Vivir</i>	95
<i>Las fuentes en la construcción del Buen Vivir.....</i>	100
<i>El Buen Vivir en la nueva Constitución ecuatoriana.....</i>	109
<i>La economía social y solidaria en la Constitución de 2008.....</i>	113

CAPÍTULO TRES

PRÁCTICAS DEL BUEN VIVIR EN COMUNIDADES INDÍGENAS

La construcción de comunidad en Agua Blanca, Zhiña y Asunción.....	123
La comunidad se construye en el territorio	127
El Buen Vivir en la parroquia Asunción	130
<i>Contextualización de la parroquia Asunción.....</i>	130
<i>Breve diagnóstico.....</i>	135
<i>Actores y sus relaciones.....</i>	140
<i>Las buenas prácticas del Tarimiat Pujustin en la parroquia Asunción..</i>	146
<i>Discusión sobre el significado del Tarimiat Pujustin</i> <i>para los shuar de Asunción</i>	163
<i>Propuestas comunitarias para la construcción</i> <i>del Tarimiat Pujustin y la superación del malvivir.....</i>	167
El Buen Vivir en la comuna Agua Blanca.....	171
<i>Contextualización de la comuna Agua Blanca</i>	171
<i>Breve diagnóstico.....</i>	175
<i>Actores y sus relaciones.....</i>	181
<i>Las experiencias de una buena vida en la comuna de Agua Blanca.....</i>	186
<i>Discusión sobre el significado de la Buena Vida</i> <i>para los aguablanquenses.....</i>	201
<i>Propuestas comunitarias para una buena vida y la superación</i> <i>del malvivir</i>	204
El Alli Sumak Kawsay en la comuna de Zhiña.....	206
<i>Contextualización de la comuna de Zhiña</i>	206
<i>Breve diagnóstico.....</i>	211
<i>Los actores y sus relaciones.....</i>	218
<i>Las vivencias del Alli Kawsay en Zhiña.....</i>	223

<i>Discusión sobre el significado del Alli Kawsay/ Sumak Kawsay en Zhiña.....</i>	236
<i>Propuestas para la construcción del Sumak Alli Kawsay y la superación del malvivir.....</i>	239
Conclusiones	245
La descolonización de las metodologías para la descolonización del saber	245
El malvivir de la sociedad ecuatoriana.....	246
El Buen Vivir y los buenos vivires	247
Del desarrollo a los buenos vivires comunitarios.....	249
Bibliografía.....	261
Lista de entrevistados.....	269

A todos y todas quienes conviven de un modo diferente, resistiendo al modelo de desarrollo capitalista. La coherencia del pensamiento alter-nativo con la vida: fue, es y será la luz para la transformación.

Mientras el ser humano se resista a ser des-naturalizado y la naturaleza a ser des-humanizada, siempre es posible algo nuevo.

AGRADECIMIENTOS

A las comunidades, sus dirigentes e intelectuales que abrieron sus puertas para compartir sus conocimientos. A pesar del asedio al que están expuestos, como informantes supieron dar su tiempo en entrevistas e innumerables talleres.

A Rafael Díaz-Salazar, director de la tesis doctoral, con afecto y profesionalismo guió para que este trabajo sea un aporte a las comunidades y a la construcción del Buen Vivir.

A Tomás R.-Villasante, amigo entrañable y maestro en la investigación participativa y diálogo de saberes.

A Ana Cecilia Salazar profesora-investigadora de la Universidad de Cuenca, compañera en la vida, fue la lectora de cabecera, la correctora de las ideas dispersas, quien ponía cable a tierra para afinar el análisis. Solo ella con su calidad profesional, sensibilidad y amor, puedo hacer que este mingüero termine de escribir la tesis doctoral y este libro.

A mis dos hijos Ana Elisa y José Antonio, quienes comprendieron mis encierros y el silencio, que aguantaron mis disquisiciones teóricas, mis ideas abruptas y me ayudaron en innumerables ocasiones al aterrizaje necesario.

A la Florita, compañera de la familia, con ella me acostumbre al cafecito de las diez de la mañana, siempre me preguntaba antes de invitarme: ¿Cómo va la tesis?

Al equipo del proyecto de investigación Alternativas al Desarrollo en Culturas Locales del Ecuador (Alter-DE), del que forma parte este libro.

A papá Miguel, incasable investigador de la medicina Shuar; a mamá Sarvelia, que sabe el valor de la tierra; a mis hermanos y hermana con quienes aprendí el sentido de vivir en comunidad.

A MODO DE PRÓLOGO

Pocas palabras sobre un libro provocador

Alberto Acosta¹

Como no estás experimentado en las cosas del mundo, todas las cosas que tienen algo de dificultad te parecen imposibles (Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*).

Como cuenta el autor en la “Introducción” de este libro, puedo incluirme entre quienes desde hace un par de años le preguntaban *¿cómo va la tesis?* Seguí de cerca la evolución de esta investigación, seguro que más de una vez le averigüé por su tesis doctoral, y no solo eso, participé en algunas reuniones con él y otros colegas para discutir temas relacionados a su pesquisa. En ese transcurrir escuché de él muchas anécdotas que fueron aflorando durante sus investigaciones. Así, puedo afirmar que he palpado cómo esta tesis académica se metamorfosea en un libro suscitador; un libro que abre puertas, interrogantes y dudas. Entonces, lo que a ratos pudo parecer casi imposible, devino en realidad. Así, en estas líneas, quiero reflexionar brevemente sobre un par de tesis de este significativo esfuerzo.

El libro invita a caminar pensando. Es un texto escrito sobre la marcha de una investigación participativa, como proponía Orlando Fals Borda. Entra en los meandros de una epistemología que no favorece la

1 Economista, profesor universitario, exministro de Energía y Minas (enero-junio 2007), expresidente de la Asamblea Constituyente de Montecristi y asambleísta (noviembre 2007-julio 2008).

investigación sobre el tema: el Buen Vivir. Un concepto que, como bien anota Astudillo, trasciende a la Modernidad. Una visión utópica hecha realidad y a la vez una utopía por construir que no busca alternativas de desarrollo, sino alternativas al desarrollo (y al mismísimo progreso) y a la misma estrechez del economicismo. Intenta, en un ejercicio complejo, “la descolonización de las metodologías para la descolonización del saber”. Desde ese empeño, el autor, cual Quijote ante molinos de viento, incurre en una tal sociología del Buen Vivir... nutrida a su vez de una lectura sociológica del “maldesarrollo”, que encuentra en Ecuador un laboratorio propicio, al decir de Astudillo.

De plano, la arremetida fracasaría si el autor no estuviera consciente de los riesgos de la aventura. Por eso él, en un giro interesante desde la incertidumbre y la vulnerabilidad, quizá para justificar las demandas académicas formales, se aproxima —en un paso clave— al indispensable diálogo de saberes. Enfoque que demanda una clara diferenciación entre sabiduría y conocimientos, entendiendo la primera como un acercamiento plural, profundo y detallado en permanente revisión; mientras que los segundos aspiran a la generalización e inclusive homogeneización, dando lugar —con repetida frecuencia— a los dogmas que tanto daño han provocado y provocan.

Astudillo, académico, conocedor por sus múltiples actividades de la vida de las comunidades y veterano luchador en diversos procesos sociales, usa como base medular de su trabajo tres experiencias vitales, tres comunas disímiles, no solo por su ubicación geográfica. En ese trajinar él analiza los impactos, las buenas prácticas, las vivencias y las experiencias en tres territorios: Asunción, en la Amazonía, con su cosmovisión de Tari'niat Pujustin; Agua Blanca, en la Costa, con su cosmovisión de “una buena vida”; Zhiña, en la Sierra, con su cosmovisión de Sumak Alli Kawsay.

Astudillo se pregunta: “¿Cuáles son las prácticas, vivencias y relaciones en las culturas shuar, manteña y kichwa que coadyuvan a la construcción del Buen Vivir, como una propuesta alternativa al desarrollo

capitalista?”, y nos ofrece varias respuestas, partiendo de una constatación fundamental:

No existen modelos ideales del Buen Vivir en las comunidades indígenas, hay que considerar que estas, sufren un proceso de adaptación violento al sistema capitalista. Lo que se rescata de estos territorios son prácticas alternativas de convivencia, que resisten al modelo de desarrollo occidental, organizadas en las armonías y dimensiones de sus Buenos Vivires.

Los puntos clave de estas respuestas los presentamos sintetizados a continuación, en gran medida en palabras del propio autor:

- *La dimensión espiritual, cultural y de armonía consigo mismo del individuo en y con la comunidad, partiendo de familias ampliadas.* La esencia aparece en la lucha por mantener lo comunitario. A eso se suman el respeto a sus culturas, incluyendo —sobre todo en la comunidad serrana y en la comunidad amazónica— intentos por la recuperación del idioma, sus rituales religiosos, sus diversas y profundas formas de espiritualidad y sacralidad, sus maneras de administrar justicia, su medicina, sus relaciones con la naturaleza. A nivel político, la propuesta de interculturalidad y plurinacionalidad es una de las cuestiones importantes para superar la dominación, desigualdad, la exclusión y construir una nueva sociedad. Esto nos conduce a la armonía con uno mismo (amor propio) y a la armonía con la comunidad (participación, plurinacionalidad, interculturalidad, comunicación, derechos y acceso a servicios).
- *La dimensión económica-productiva, relación con la Pachamama y de armonía con la naturaleza.* Un elemento central en la economía del Buen Vivir es la suficiencia, la capacidad de vivir bien con menos crecimiento, una suficiencia con dignidad frente a lo innecesario y suntuoso. En las comunidades que practican los buenos vivires, muchos bienes son de uso antes que de intercambio, su economía está sustentada en el autoconsumo. Una consideración que no margina la influencia de la cultura del consumo que ha seducido a la población para que realice actividades con el fin de conseguir dinero; así, la gente saca sus productos sanos y de buena calidad como aves, huevos, hortalizas, granos, etc. para comprar

fideos, embutidos y comida chatarra. A pesar de esas limitaciones, está presente la búsqueda de la armonía con la naturaleza, teniendo como base la sustentabilidad y la economía de lo suficiente.

- *La dimensión de señales de la naturaleza y armonía cósmica.* El Buen Vivir implica que todos los miembros de la comunidad busquen un estado de plenitud y armonía. La comunidad, la naturaleza y el cosmos dan seguridad a la persona, su familia, al grupo o cultura. Mientras el ser humano se resista a ser des-naturalizado y la naturaleza a ser des-humanizada, es posible algo nuevo. Frente al nihilismo de la Modernidad, que ha vaciado el significado de lo humano, algunas prácticas de las comunidades indígenas son una luz para re-humanizar la vida y re-conceptualizar lo trascendental, dándole sentido a los buenos vivires. Y aquí, entonces, entramos en un terreno de enormes potencialidades: la armonía con el cosmos y la espiritualidad, que no puede confundirse con lo religioso.

Ese análisis centrado en las tres comunidades mencionadas es el corazón de la tesis. En esas comunidades, con la participación de sus miembros, se fraguó esta investigación. Y desde la referencia de lo que cada comunidad entiende y practica como Buen Vivir, abordando diversos temas y contando con varias entradas metodológicas, al final, el autor hace una síntesis.

Astudillo estudia e incorpora también reflexiones de múltiples autores desde lecturas muchas veces críticas y sugerentes. Por cierto, seamos categóricos: sería errado considerar como “expertos/profesionales” del Buen Vivir a esos múltiples autores, cuando en realidad — como es el caso de quien esboza estas pocas ideas— los únicos expertos son quienes viven cotidianamente la vida en comunidad, procurando la armonía entre seres humanos y Madre Tierra. Nosotros, a lo sumo, somos estudiosos del Buen Vivir, y esa tarea no es fácil por la ausencia de propuestas homogeneizantes y casi indiscutibles a las que estamos tan (mal) acostumbrados.

Bien anota David Cortez, uno de quienes más ha indagado sobre la genealogía del Buen Vivir, el cambio de paradigma del capitalismo

al Sumak Kawsay es de largo plazo y aún no existen los puentes o pautas que permitan esa transición. Esta constatación no debe llevarnos al desaliento. Todo lo contrario. La existencia de propuestas planificadas, con metas prefijadas y con instrumentos indiscutibles, deviene en dogmatismos y ortodoxias: elementos consustanciales de tantos fracasos y frustraciones.

Sin duda una profunda decolonización intelectual, política, económica, cultural, social en general... no surgirá de meras reflexiones académicas, sino del esfuerzo sostenido de quienes, desde abajo, desde lo comunitario y con la Pachamama, buscan construir un mundo donde quepan todos los mundos, en donde todos los seres —humanos y no humanos— podamos vivir con dignidad. Esto nos remite a procesos plurales de (re)construcción. Y en este empeño el imaginario del Buen Vivir no solo ofrece otras formas de organizar la vida, sino también otras formas para comprender el mundo. Estas dos cuestiones vividas y planteadas desde esas comunidades sintetizan su mayor potencial.

Estamos frente a un concepto holístico porque entiende la vida humana como parte de una realidad vital mayor, de carácter cósmico cuyo principio básico es la “relacionalidad” entre todos los seres y espíritus: todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias. Y este principio fundamental se enriquece con otros elementos clave como son: solidaridad, sustentabilidad, reciprocidad, complementariedad, correspondencia, responsabilidad, integralidad (todos los seres vivos somos necesarios en el planeta), suficiencia (y de alguna manera también la eficiencia, pero visualizada en términos de comunidad), diversidad e identidad cultural, equidades y por cierto la democracia comunitaria.

Todo lo anterior plantea construir relaciones armoniosas de la colectividad y no solo de individualidades sumadas arbitrariamente. La actual meta de sociedades afincadas en la competitividad y acumulación en el marco del crecimiento económico permanente, lo sabemos muy bien, nos mueve hacia una catástrofe programada. El tema es construir

un sistema de vida comunitario y sustentable, orientado por principios diferentes a los que porta el capitalismo y que encontramos en gran medida en dichas comunidades.

En paralelo al trabajo en las comunidades, es bueno reconocer que el autor partió de aproximaciones nada románticas y sin idealizar la compleja —y hasta contradictoria— realidad de esas comunidades ni al movimiento indígena y sus propuestas. Las estudió consciente de sus problemas y limitaciones, y lo hizo —como se anotó antes— desde la necesidad de comprender que “el diálogo de saberes implica una relación de horizontalidad y respeto entre las diversas culturas que construyen el conocimiento, pues cada una de ellas ha desarrollado estrategias de adaptación entre los seres humanos y la Naturaleza”. Da un paso adicional al afirmar que “hay que salir del debate infructuoso del cientificismo para re-conocer la sabiduría de las culturas tradicionales”. Y complementa al señalar que “no se trata de dejar de lado la importante contribución de occidente en las formas de articulación y comprensión de la Naturaleza surgidas con la revolución industrial”.

En su caminar, Astudillo no deja de analizar los intrínquilos del Buen Vivir en la Constitución de Montecristi, tanto en su texto como en su construcción, así como en la fallida práctica durante la “revolución ciudadana”. Incorporando aportes incluso de otras realidades y de otras lecturas, él diferencia entre el “buen vivir” burocratizado de la propaganda oficial y lo que podrían ser los buenos vivires o buenos convivires provenientes de comunidades con una larga memoria histórica. Para él es evidente que en el Gobierno de la mencionada “revolución” —con la que se intentó apenas modernizar el capitalismo— este concepto —cargado de tanto significado conceptual y práctico— fue apenas un eslogan, un dispositivo de poder, una herramienta de propaganda.

De todas formas, cabe destacar que el Buen Vivir cobró fuerza durante el torna-siglo en la Constitución del Ecuador (2008) y en la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia (2009), con expresiones que remiten al Buen Vivir (Ecuador) o Vivir Bien (Bolivia), provenientes de

lenguas indígenas de América del Sur —tradicionalmente marginadas, pero no desaparecidas— como el *sumak kawsay* (kichwa), el *suma qamaña* (aymara), el *ñande reko* o *tekó porã* (guaraní), el *tarimiat pujústin* (shuar), el *shiir waras* (ashuar), entre otros. Existen nociones similares en otros pueblos indígenas, por ejemplo, entre los mapuches de Chile (*kyme mogen*), los kunas de Panamá (*balu wala*), los miskitus en Nicaragua (*laman laka*), así como también en la tradición maya de Guatemala y en Chiapas de México. (Por cierto, las traducciones de estos términos no son simples y tampoco están exentas de controversia; actualmente, están en boga descripciones y definiciones diversas e incluso contradictorias).

Ahora, debemos destacar que estos enfoques y propuestas —similares más no necesariamente iguales— también están presentes en diversas partes del mundo, con varios nombres y características. Se trata de valores, experiencias y sobre todo prácticas existentes en diferentes períodos y regiones de la Madre Tierra. Cabría destacar, entre muchas propuestas y vivencias existentes, el *ubuntu* (sentido comunitario: una persona es una persona solo a través de las otras personas y de los otros seres vivos) en África o el *eco-swaraj* (democracia ecológica radical) en la India.

Esta multiplicidad de opciones alternativas permitirá hacer realidad lo que afirmaba ese notable escritor cubano, Alejo Carpentier: “Los mundos nuevos deben ser vividos antes de ser explicados”. Y, si damos crédito al estudio de José Astudillo, vaya que muchas de las vivencias del Buen Vivir están todavía vigentes en las comunidades mencionadas, las que, como lo hemos señalado, no pueden ser idealizadas en ninguna circunstancia.

El autor, luego de establecer diferencias, anotar las dificultades y realizar muchas críticas —que habrá que ir las trabajando con la lectura de este libro—, ampliando la mirada, nos lleva a una conclusión importante:

Estos buenos vivires son caminos abiertos a la creatividad y las emergencias, así como los diferentes aportes desde cualquier parte del planeta que ayuden a consolidar una propuesta con buenas vivencias, en defensa y uso de lo que se denomina los pro-comunes: Trabajo no pagado,

doméstico, colaboraciones de ayudas mutuas, cuidados y solidaridad, ecosistema: La tierra, el agua, la energía, que son la base de las economías populares, la misma que sustenta una economía productiva frente a la especulativa financiarización.

Un punto clave: si bien el Buen Vivir —así como todas las demás corrientes mencionadas— no puede negar la existencia de conflictos, tampoco los exagera pretendiendo una sociedad organizada alrededor de la acumulación permanente e inequitativa de bienes materiales y de poder, movida por una interminable competencia entre seres humanos que, de paso, se apropian destructivamente de la naturaleza. El ser humano, el otro, el que no pertenece a nuestra familia o comunidad, no puede verse como una amenaza o como sujeto a vencer y derrotar, y la naturaleza no puede asumirse como una masa de objetos a explotarse.

El Buen Vivir, como “alternativa al desarrollo”, es entonces una propuesta civilizatoria con un horizonte de salida al capitalismo. No implica retornar al pasado ni a la edad de piedra ni a las cavernas, y tampoco reniega de la tecnología ni del saber moderno. De lo que sí reniega es de la civilización del capital.

Cierro esta reflexión invitando a una lectura detenida y muy crítica de este libro. Un texto que nos complica y nos enriquece. Algo si es que realmente queremos que otros mundos sean posibles, teniendo como horizonte de transformación civilizatoria el pluriverso en donde todos los seres vivos podamos tener una vida decente y digna. Digámoslo en palabras del brillante sociólogo José María Tortosa: “El Buen Vivir es una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la Naturaleza, a partir del conocimiento de los diversos pueblos culturales existentes en el país y el mundo”.

PRESENTACIÓN

El Buen Vivir ha despertado, desde hace algunos años, el interés de la comunidad académica, así como de intelectuales de diversas culturas y países que han incursionado en la investigación sobre las prácticas de vida de los pueblos ancestrales, buscando una alternativa al modelo desarrollista (PYDLOS, 2014).

El presente libro se escribe en el marco de la investigación “Alternativas al desarrollo en experiencias de culturas locales del Ecuador”, presentada a la Dirección de Investigaciones de la Universidad de Cuenca en el XIV Concurso, y es parte fundamental de la tesis doctoral *EL Buen Vivir para la superación de las desigualdades: prácticas en las comunidades indígenas del Ecuador: Shuar, Manteña y Kichwa*.²

El texto aborda el Buen Vivir como un referente histórico de las culturas ancestrales, donde perviven prácticas diferentes al modelo de desarrollo occidental y que recuperando los saberes de las culturas ancestrales se realiza un planteamiento político para una sociedad post desarrollista y post extractivista como superación del “maldesarrollo”.

Sin la pretensión de encontrar escenarios territoriales donde el Buen Vivir se manifieste intacto y sea fácilmente observable; en todas las culturas ancestrales y en culturas emergentes alternativas, existen elementos diferentes a la cultura hegemónica, “es el caso de muchos pueblos indígenas que enfrentan al extractivismo y defienden sus visiones

2 El autor presentó su tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid en enero de 2018, obteniendo su doctorado en Sociología y Antropología con reconocimiento Cum Laude.

de Buen Vivir, sustentadas en las armonías; o de gente con conciencia y prácticas ecológicas en las ciudades” (Acosta y Brand, 2017, p. 125).

El texto apunta a la sensibilidad del ser humano, tiene como propósito interesar a las personas en nuevos procesos de vida motivados por las experiencias y prácticas en tres culturas locales del Ecuador: parroquia Asunción, cultura shuar en la Amazonía; comuna de Agua Blanca, cultura manteña en el litoral y comuna de Zhiña, cultura kichwa en los Andes ecuatorianos. Asimismo, el presente trabajo está estructurado en cuatro partes.

Primera parte: “Hacia una sociología del Buen Vivir en el desarrollo del Ecuador”

El primer capítulo describe la metodología y objeto de estudio: justificación, preguntas de investigación, objetivos, metodología y la selección de los casos de estudio. La investigación, combina varias metodologías: etnografía, investigación-acción participativa, observación participante y transductividad, bajo un enfoque participativo, dejando que los desbordes creativos en el proceso delimiten los mecanismos de obtención de la información, para un aprendizaje colectivo. Tomás R.-Villasante afirma que los desbordes metodológicos suponen la construcción colectiva del análisis según el momento y los contextos. Este enfoque permite optar por “una complejidad de alternativas según los momentos, y esto es poner más profundidad y rigor a los procesos” (R.-Villasante, 2014a, p. 215).

Segunda parte: “Ecuador, un laboratorio para la sociología del maldesarrollo y del Buen Vivir como una alternativa”

El concepto de maldesarrollo introducido entre otros autores por José M^a Tortosa, quien retoma los trabajos de Sugata Dasgupta (1968), René Dumont y Marie-France Mottien (1981) y Samir Amin (1990), considera que el modelo de desarrollo ha fracasado en la mayoría de los Estados mundiales. Lo indeseable en la satisfacción de las necesidades

básicas es la norma en la mayoría de la humanidad, para sostener la sobre abundancia de pocas personas (Tortosa, 2011).

El Buen Vivir surge como una idea alternativa frente al modelo maldesarrollador. El sustento de esta idea, que se ha sido incluida en las Constituciones de Bolivia y Ecuador, viene enriquecido de los saberes que perviven en las culturas ancestrales, andinas y amazónicas. Saber que se basa fundamentalmente en el equilibrio que existe entre los seres humanos y la naturaleza, logrando una economía de la suficiencia, donde la cultura y la espiritualidad juegan un rol fundamental en la vida de las comunidades; cuya cosmovisión se basa en la armonía con uno mismo, con la comunidad, con la naturaleza y con el cosmos.

El Buen Vivir no intenta ser una propuesta universalizante para todas las realidades. Lo que existe como propuesta y experiencias en diferentes espacios son los buenos vivires, tales como: decrecimiento, eco-aldeas, economía popular y solidaria, Sumak Kawsay, Tarimiat Pujustin, entre otras. Propuestas que van consolidando una nueva forma de pensar y vivir otros modos de vida.

Se trata de nutrirse de los conocimientos de las diversas culturas, en diálogo con los avances de la ciencia y la tecnología, para generar elementos de un nuevo modo de vida. “Hay que recuperar aquellas prácticas que han perdurado hasta ahora, o que pueden ser aprehendidas conociendo su historia” (Acosta y Brand, 2017, p. 81).

Tercera parte: “Experiencias del Buen Vivir en comunidades indígenas: tres casos de estudio”

Es la parte medular de este trabajo. En este capítulo se sistematizan las experiencias, prácticas y vivencias, en los territorios y culturas seleccionadas con el propósito de identificar aquellos elementos que pueden ser considerados como buenos vivires locales. El Tarimiat Pujustin en la parroquia amazónica de Asunción de la cultura shuar, la Buena Vida en la comuna Agua Blanca de la cultura manteña y el Alli Kawsay en la comuna de Zhiña de la cultura kichwa.

La construcción de comunidad es el eje central en los tres casos. La comunidad como familia (*ayllu*), la comuna como territorio global y la organización social como la comunidad de familias. En esta estructura se observan elementos de convivencia que dan cuenta de otra calidad de relaciones entre los miembros y de otras formas de entender la producción, la fiesta, las enfermedades y en general el sentido de su existencia.

En cada uno de los casos se realiza un breve diagnóstico, la identificación de los principales actores y sus relaciones; se visibilizan las buenas prácticas como resultado del análisis de los discursos expresados en las entrevistas, así como en la observación participante y la convivencia en las comunidades; se exponen los resultados de los talleres participativos realizados en el territorio para la construcción colectiva sobre el significado del Buen Vivir en su cultura y los aportes de este a la construcción de una propuesta a escala nacional.

Cuarta parte: “Conclusiones”

Las experiencias del Buen Vivir en las comunidades indígenas provocan un modo de vida diferente, sin caer en esencialismos, rescatando los elementos ancestrales de cada cultura para adaptarlos a la realidad actual. “En conclusión, el Buen Vivir —en tanto filosofía de una vida sin filósofos— abre la puerta para construir un proyecto emancipador” (Acosta y Brand, 2017, p. 207). Prácticas donde los seres humanos en su convivencia se sienten parte de la naturaleza, producen bienes de uso y no solo para el mercado, mantienen una economía de la suficiencia, practican la agroecología, prestan servicios con sus saberes ancestrales, cuidan y respetan la naturaleza para curar las nuevas enfermedades provocadas por el sistema actual, manejan el tiempo en función del cuidado de las personas, etc. Vivencias alternativas a la cultura del descarte, el consumismo y la velocidad capitalista (Papa Francisco, 2015).

En las conclusiones se recogen los aprendizajes y las lecciones, así como las limitaciones de estos buenos vivires, los cuales no son realidades ideales. Las culturas locales que se analizan en este texto, guardan

en la memoria histórica prácticas iluminadoras para una salida del capitalismo, sin embargo, debido a la exclusión y pobreza a las que están sometidas, y al sistema de pensamiento neocolonialista, sus aportes han sido poco valorados, muchas veces despreciados por la academia, corriendo el riesgo de ser integrados violentamente al sistema dominante.

Capítulo uno

HACIA UNA SOCIOLOGÍA DEL BUEN VIVIR EN EL ECUADOR

En este capítulo se abordan preguntas fundamentales como ¿qué investigar?, ¿cómo hacerlo? y ¿dónde? Las respuestas se enfocan en el análisis del Buen Vivir, a través de metodologías adaptadas al territorio, en comunidades indígenas ancestrales.

El diálogo de saberes en la complejidad del Buen Vivir

El Buen Vivir surge como una propuesta alternativa a la crisis civilizatoria que experimenta el sistema mundial vigente y el análisis de esta problemática implica una apertura mental para comprender al mundo real como sistémico y que evoluciona en compleja interrelación con todos sus elementos. Para aprehender sobre el desenvolvimiento de este sistema inter-relacional, es importante seguir un método que implique el diálogo de saberes, para enfrentar el riesgo y la vulnerabilidad inminente del planeta Tierra. En los últimos años, “la población de las sociedades occidentales, parece experimentar una creciente conciencia de riesgo” (Sola *et al.*, 2009, p. 162). Aún más, en lo referente a la salud y al deterioro del ambiente.

Las catástrofes ambientales, la incertidumbre de lo nuevo en lo social, el temor de las emergencias de nuevos sujetos sociales y la vulnerabilidad socioeconómica son consecuencias de la crisis, por lo que se vuelve imperante, en el manejo de la crisis, “participar en pie de igualdad los activistas ecologistas con los expertos de las universidades o de las empresas” (Martínez, 2008, p. 24).

Ahora, las preguntas deberán ser formuladas desde una nueva lógica, pues aquellas que fueron incubadas en el mundo de lo racional, del determinismo de lo que se pensaba, porque partía de la labor científica mecanicista, han fracasado. Para definir el riesgo desde el cientificismo mecanicista habrá que congelar el contexto, sin que esto garantice que la vida real responda a este (Ramos, 2002).

Investigar sobre el Buen Vivir de las comunidades indígenas del Ecuador, fuera del marco del cientificismo positivista, implica evidenciar las experiencias de vida en las comunidades que enfrenten las vulnerabilidades. Vivencias que paradójicamente vienen desde la “zona de exclusión, de gran marginalidad, de desafiliación, en la que se mueven los más desfavorecidos” (Castel, 1992, p. 29).

Investigar desde la incertidumbre y vulnerabilidad

La incertidumbre es el camino de lo desconocido, de aquello que deja huella y permite extraer lecciones, por lo tanto, no se sujeta a las soluciones establecidas predeterminadamente.

No conocemos cómo se va a plantear la situación del futuro, pese a conocer el diagnóstico del presente y del pasado, tampoco conocemos a los actores intervinientes, sus posibles jugadas o a qué tipo de reglas se van a tener para presentarlas; en suma, estamos ante la incertidumbre más dura. (Gutiérrez, 2015, p. 134)

Esta investigación valora y analiza las experiencias y vivencias de tres comunidades, en las culturas: shuar en la Amazonía; manteña en el litoral y kichwa en los Andes, que contribuyen a la construcción del Buen Vivir como alternativa al desarrollo. No se trata de negar los avances positivos de la Modernidad, pues muchos saberes de las culturales locales coexisten con los nuevos conocimientos, se trata de fomentar el diálogo de saberes para provocar un encuentro cognitivo en el marco de una nueva ética y política.

Salvando la dicotomía entre ciencia occidental y saberes locales, que durante mucho tiempo han ocupado un largo debate y que no se

puede entender sino en el marco de relaciones de poder y superioridad de una cultura sobre otra,³ lo importante en este estudio es el reconocimiento de los saberes ancestrales de nuestros pueblos como una herramienta de apropiación y relacionamiento con el entorno. El diálogo de saberes implica una relación de horizontalidad y respeto entre las diversas culturas que construyen el conocimiento, pues cada una de ellas ha desarrollado estrategias de adaptación entre los seres humanos y la naturaleza. Hay que salir del debate infructuoso del cientificismo para re-conocer la sabiduría de las culturas tradicionales. No se trata de dejar de lado la importante contribución de Occidente en las formas de articulación y comprensión de la naturaleza surgidas con la Revolución Industrial. Entiéndase que: “En la mayor parte del mundo existen, de manera paralela, otras modalidades de relación con la naturaleza que, originadas hace varios miles de años, se encuentran aún presentes en el mundo contemporáneo” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008, p. 68).

Los métodos propuestos para el desarrollo del presente trabajo asumen la tarea de saber ¿quiénes somos?, ¿qué queremos?, y ¿cómo lo hacemos?, preguntas para repensar la Modernidad, porque los riesgos a los que se enfrenta el planeta pueden terminar eliminando el sentido de lo humano, ya que: “Somos lo que hacemos en relaciones para superar lo que creemos que somos [...]. Es decir, somos creatividad relacional, desbordes vitales” (R.-Villasante, 2014a, p. 99).

3 Según Víctor Toledo, la cultura occidental asume que el conocimiento es la objetivación de la realidad, captada y analizada por partes y dada a conocer de manera impersonal a través de comunidades epistémicas, mientras que la sabiduría es un proceso de interrelación y vivencia entre las personas y la naturaleza, a la que se la conoce por experimentación. “El conocimiento es producido mediante el reconocimiento de las regularidades y es producido de manera sincrónica. La objetivación supone un posible acuerdo de una comunidad epistémica y se transmite en forma impersonal [...]. La sabiduría, que es una suerte de *ethos*, no separa la mente de la materia de una manera drástica, ya que tanto los valores como los hechos conforman una unidad en la experiencia del individuo” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008, p. 102).

La *vulnerabilidad* implica que las culturas locales estudiadas presentan graves problemas para integrarse al sistema socioeconómico dominante, lo hacen con pocas capacidades, bajos niveles de instrucción y sin recursos para el mercado del capital, hipotecando inmediatamente su libertad, en condiciones de exclusión (Sen, 2012). La vulnerabilidad es el estado que más puede caracterizar a las comunidades estudiadas, más allá de la exclusión socioeconómica que genera desigualdades y de riesgo ambiental al que se encuentran sometidas, “el problema no es únicamente una cuestión de recursos, ni incluso tampoco de desigualdades, sino que el reto es más bien la calidad del vínculo social y el riesgo de su ruptura” (Castel, 1992, p. 33).

El lenguaje y la identidad son mecanismos importantes para establecer un vínculo social, en la población indígena la pérdida de sus idiomas se presenta como una vulnerabilidad, pues se presupone que “la mitad de los idiomas existentes en el mundo se extinguirá durante este siglo. En América Latina, alrededor de un quinto de los pueblos indígenas han perdido su idioma nativo en las últimas décadas” (Banco Mundial, 2015, p. 27).

El Ecuador tiene 1 018 176 habitantes indígenas, lo que representa el 7% de la población. Es importante recalcar que la pregunta del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) en 2010 fue: “¿Cómo se identifica según sus costumbres?” y en caso de que exista una identificación: “¿Cuál es la nacionalidad o pueblo indígena a la que pertenece?”.

La autodefinición como indígenas subió en referencia al año 2001, donde la población indígena fue de 830 418, lo que significa un incremento de un 22,6%, sin embargo, a nivel de conservación de la lengua, existe un retroceso, pues del 7% de la población autoidentificada como indígena, únicamente el 5% habla un idioma indígena (Banco Mundial, 2015). La población indígena se concentra mayoritariamente en el sector rural, de la Sierra, la Amazonía y el litoral, en su orden, en “el sector rural 78,5% y que la población mayoritaria es Kichwa 75,23%, el 6,85% Shuar y el 12,46% no sabe el nombre de su nacionalidad o pueblo a pesar de que se define como indígena” (Maldonado, 2012). La cultura

manteña representa el 0,1% y está en el grupo que se reconoce como indígena, aunque no conserve su lengua.

La ausencia de políticas sociales de acuerdo a la realidad de las culturas y el acceso limitado a servicios es frecuente en los pueblos indígenas del Ecuador, quienes están, en muchos casos, privados de acceso a los servicios a los que el resto de la población sí tiene. Así: conexión a la red pública de alcantarillado, solo el 28% tiene este servicio; recolección de basura el 42,7%; telefonía 10,5%; internet apenas un 2,5%. Como se puede observar, las brechas sociales son inmensas, la exclusión social e institucionalizada continúa campante (Maldonado, 2012).

Esta investigación define a las comunidades como sujetos participantes. No es un objeto estático al que se le puede observar sin que su situación cambie, ya que se refiere a la vivencia de las culturas que van creando desde su reflexividad social, una forma de vida que constantemente evoluciona. “La sociedad evoluciona y se transforma incorporando las definiciones que de sí misma va generando en los sujetos que la integran, que incorporan esas representaciones en sus acciones, las toman en consideración y actúan en consecuencia” (Ferreira, 2006, p. 5).

La investigación sobre las experiencias, vivencias y prácticas de las culturas shuar, manteña y kichwa no parten de conceptos estáticos ni de generalizaciones a ser comprobadas, tampoco intenta comparar datos entre estas culturas para realizar teorías generales sobre el Buen Vivir. El Buen Vivir no es un modelo que pueda aplicarse en todas las culturas; más bien, en cada una existen prácticas y vivencias de buenos vivires que pueden ser sistematizados como insumos para la construcción de nuevas experiencias (Viteri, 2003; Gudynas, 2011; Acosta, 2012; Vega, 2014).

Para comprender estos procesos es necesario un enfoque de *complejidad integral*, no como la unidad de las partes ni la suma de varios aspectos, sino como un sistema en donde las diferentes dimensiones no se contraponen ni solo se complementan, sino que evolucionan y se transforman. El enfoque de la complejidad aplica el principio de la precaución en lo sociocultural para entender los cambios, pues acercarse al

análisis de vivencias, experiencias y prácticas alternativas al desarrollo en las comunidades locales solo será posible con una actitud de apertura mental, para comprender también el significado del cambio y la evolución continua de la cultura.

Como afirman Toledo y Barrera-Bassols, la complejidad tiene que ver con la explicación de lo diverso y las formas de acercamiento a la realidad, en la que se distingue dos modos cognitivos: el conocimiento científico occidental y la sabiduría de las culturas tradicionales. La naturaleza en la que está inmersa la humanidad es compleja y requiere de explicaciones particulares más que de generalizaciones, “la sabiduría la concibe y explica de una manera compleja. El conocimiento aspira a la simplicidad y la generalidad, mientras que la sabiduría aspira a la profundidad y al detalle que particulariza” (2008, p. 103).

Otro enfoque para el diálogo de saberes es la *transducción*, que ayuda a comprender la realidad en el ejercicio de hacer teoría desde la práctica, la transición entre ambos niveles, el cognitivo y el práctico; supone un salto en el vacío, un “ir más allá” de los métodos propios del modelo clásico (Ferreira, 2006, p. 16). La transducción es el puente necesario entre la práctica y la teorización, así como la dotación de subjetividad cuando es objeto frente a otros o el puente que dota de objetividad cuando se es sujeto cognoscente. La transductividad en este sentido subvierte el orden formalizado de las metodologías clásicas, ya que no se basa en teorías establecidas ni induce conclusiones.

Es necesaria una subversión frente al orden constituido para conocer desde la experiencia lo que significan lo buenos vivires, ya que en el Ecuador el Buen Vivir ha devenido en una política de Estado, a través del Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV), y por esta razón es necesario “dar una vuelta por debajo, para ver los fundamentos, ir más allá de la ley” (Ibáñez, 1994, pp. 54-55). Se pretende una observación participante con toda la capacidad creativa sobre aquello que viven, construyen y anhelan las comunidades estudiadas. Como afirma Tomás R.-Villasante, es la “sociopraxis” el camino recomendado para identificar de mejor manera las experiencias, pues a tra-

vés de esta metodología se combinan “enfoques de tipo transductivo y de prácticas sociales que encajan entre sí” (2014a, p. 104).

La etno-ecología para descubrir los buenos vivires

Al decir de Toledo y Barrera-Bassols, más allá de la etnografía a secas, lo que permite acercarse a la cultura es la etno-ecología, que implica un nuevo paradigma científico, que propone acercarse a la complejidad de la realidad desde tres dimensiones: el cosmos como un sistema de creencias, el corpus como el sistema de conocimientos y la praxis en los procesos de producción, así como la interrelación de rituales, representaciones y simbolismos. Esta compleja interrelación es lo que satisface las necesidades, tanto materiales como espirituales, pues para el conocimiento tradicional “naturaleza y cultura son aspectos que no se pueden separar” (2008, p. 108).

El ser humano forma parte de la naturaleza y en la relación que se da entre ellos surgen las creencias, los mitos, la espiritualidad; así pues, “la naturaleza es vista como una fuente de vida que es imposible de controlar” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008, p. 108). De la necesaria incertidumbre sobre el comportamiento de la naturaleza se genera un sistema de conocimientos (corpus), los mismos que serán llevados a la praxis a través de experiencias, prácticas y vivencias de las culturales locales. En esto consiste la etno-ecología:

Por tal motivo la etno-ecología no es solo un abordaje interdisciplinario u holístico, también desafía los paradigmas de la ciencia convencional, promueve una investigación participativa y, por tales razones, es parte de lo que se conoce como una “ciencia post-normal” (Funtowicz y Ravetz, 1998) o una “ciencia de la complejidad”. (Morin, 2002; Toledo y Barrera-Bassols, 2008, p. 112)

En términos de construcción de conocimiento, la investigación incorpora el punto de vista del investigador en la medida que se va dando el diálogo de saberes. “El valor de la etnografía tal vez se torne más obvio en relación al desarrollo de la teoría” (Hamme, 1994, p. 14). En el

siguiente gráfico se expone la ubicación del etno-ecólogo en la experiencia de la presente investigación:



Fuente: el autor a partir de Toledo y Barrera-Bassols, 2008

La investigación participativa

Lo que interesa en este enfoque es rescatar el carácter participativo de la investigación en la construcción del Buen Vivir como práctica social, lo que supone una ruptura con la visión tecnócrata el sistema dominante que ha separado los diferentes aspectos de la vida en función de un progreso disforme, como afirma Fals Borda:

La investigación activa no se contenta con acumular datos como ejercicio epistemológico, que lleve como tal a descubrir leyes o principios de una ciencia pura, ni hacer tesis o disertaciones doctorales, porque sí. Ni tampoco investiga para propiciar reformas, por más necesarias que parezcan, o para el mantenimiento del *statu quo*. (2010, p. 283)

Según Borda, el conocimiento popular y la experiencia o reflexividad social juegan un papel importante, pues se trata de un diálogo

sujeto-sujeto y no de una observación ajena para extraer información. “En la investigación-acción es fundamental conocer y apreciar el papel que juega la sabiduría popular, el sentido común y la cultura del pueblo, para obtener y crear conocimientos científicos” (2010, p. 278).

R.-Villasante, por otro lado, pone énfasis en la capacidad de escucha que debe tener el investigador para poder captar la realidad desde el punto de vista de los actores. Frente a la falta de participación tan aquejada por los investigadores, “más bien lo que suele suceder es que nosotros no escuchamos a la gente, dónde está, cuáles pueden ser sus motivaciones, y por eso la gente no acude” (2014b, p. 198). Lo que propone, son algunos dispositivos o técnicas participativas, con la finalidad de salir de los debates internos, ya sean de sectores académicos, activistas o de base, con la finalidad de construir desde abajo y con procesos que permitan empoderar a la gente de sus conocimientos, porque:

Lo que se dice no es necesariamente escuchado. Lo que se escucha no es necesariamente entendido. Lo que se entiende no necesariamente implica que se esté de acuerdo con ello. Aquello con lo que se está de acuerdo no necesariamente se lleva a cabo. Aquello que se hace no necesariamente se repite. (R.-Villasante, 2014a, p. 199)

Las metodologías participativas utilizadas en esta investigación se basaron en la experiencia de la Red CIMAS de la Universidad Complutense de Madrid y en la innovación de estas, en la experiencia que se obtuvo a través del proyecto de investigación “Elementos que motivan la participación social”, desarrollados por ACORDES-Universidad de Cuenca.

Desarrollo del proceso

1. Transectos.⁴ Estos permitieron establecer un buen nivel de confianza con los miembros de las comunidades y obtener las primeras informaciones directamente de los propios comuneros.

4 “Consisten en caminar por un barrio pueblo, o una zona rural, con la gente del lugar que nos va contando lo que vamos viendo e intercambiando nuestras impresiones o preguntas [...] Escuchamos sin juzgar sus opiniones, conversamos

Figura 2
Comunero de Zhiña explicando las formas
de propiedad del suelo



Fuente: el autor

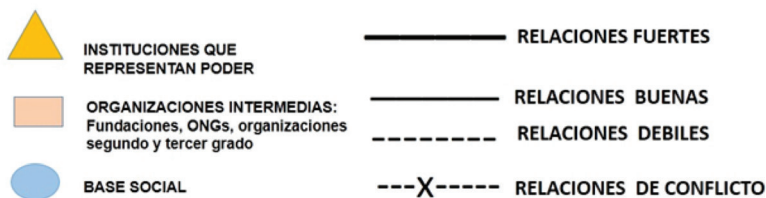
2. Sociogramas. Técnica para identificar a los actores relevantes de cada comunidad con la finalidad de determinar sus niveles de poder, entendido este como la capacidad de incidencia en la comunidad, así como el apoyo o la cercanía a la experiencia del Buen Vivir en la comunidad. El sociograma⁵ profundizó la confianza entre los investigadores y

sin pretensiones de quien sabe más, etc. son elementos para crear un ambiente de confianza inicial. Aparte de la información que vamos obteniendo, y que podemos ir registrando en algún cuaderno o ficha del recorrido” (CIMAS, 2009, p. 22).

- 5 “El sociograma es una herramienta que sirve para realizar una representación gráfica de los actores sociales implicados en una determinada situación o contex-

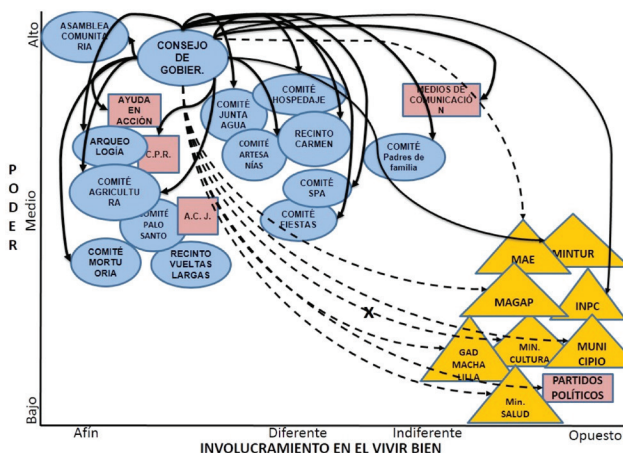
las comunidades, ya que ayudó a visibilizar los actores y sus intereses en la vida comunitaria. A continuación, un ejemplo:

Figura 3
Simbología de sociograma



Fuente: el autor

Figura 4
Ejemplo de sociograma en la comunidad de Agua Blanca



Fuente: el autor

to, organizados en función del poder que cada uno tiene en torno al tema tratado [...] es una radiografía del entorno humano y las relaciones sociales con las que estamos trabajando" (Astudillo *et al.*, 2015, p. 26).

3. Entrevistas a profundidad. Fueron elaboradas a partir de la construcción de las categorías del Buen Vivir, con el fin de analizar los discursos sobre sus experiencias, vivencias y prácticas culturales. “Conviene tener un guion previo que nos ayude a no olvidar ni las preguntas, ni los objetivos del proceso” (CIMAS, 2015, p. 86).

Las categorías⁶ identificadas para la realización de la entrevista son:

- Relación con la naturaleza
- Producción y consumo
- Participación
- Comunidad
- Derechos y accesos a servicios
- Movilidad y Seguridad Humana
- Comunicación y creatividad sociocultural
- Espiritualidad
- Plurinacionalidad e interculturalidad

El equipo de investigación mantuvo una actitud de escucha, cuidando al máximo la objetividad y evitando que los entrevistadores expongan sus opiniones frente a los entrevistados individuales o grupales.⁷ Lo que se buscó fue “*escuchar los ‘dolores’ y los ‘placeres’*, que son las estrategias que tiene la gente sobre la realidad que vive” (CIMAS, 2015, p. 82).

Las entrevistas se realizaron a tres tipos de expertos, como recomienda R.-Villasante: los “expertos/profesionales” que aportan su

6 Estas categorías son el resultado de la lectura y análisis de bibliografía sobre el Buen Vivir, así como de sistematizaciones del Buen Vivir en experiencias concretas, como es el caso del cantón Nabón, provincia del Azuay.

7 Las entrevistas individuales muchas veces terminaban en entrevistas grupales, ya que, en las comunidades, el hecho de pedir una cita con una persona para realizar una entrevista, solo es posible con las autoridades (expertos territoriales) o con intelectuales (expertos temáticos). Con los líderes y/o dirigentes comunitarios, las entrevistas se dan mientras ellos están en sus actividades particulares y ellos mismos invitan a otras personas para que “ayuden” a dar la información, por lo que muchas veces las entrevistas contaban con tres o cuatro informantes invitados por el entrevistado.

conocimiento y experiencia en metodologías de intervención y análisis de la información; los “expertos/dirigentes” que aportan su conocimiento y experiencia en distintos temas de interés para el proceso; los “expertos convivenciales”, que son la base y aportan con sus vivencias y experiencias. “El papel de los expertos-profesionales (técnicos) es entonces meter la reflexividad de los contextos en las preguntas de los expertos-animadores (dirigentes), a través de la expresión de los expertos-vivenciales (bases). Es decir, sobre las acciones históricas y sobre las presentes” (R.-Villasante, 1998, p. 31). A partir de esta recomendación, se organizaron tres tipos de expertos para las entrevistas y se realizaron un total de 43 entrevistas:

Tabla 1
Número de entrevistas a profundidad

Casos	Expertos temáticos	Expertos Territoriales	Expertos convivenciales	Total
Intelectuales a nivel nacional e internacional	8			8
Parroquia Asunción		4	13	17
Comuna Agua Blanca		5	4	9
Comuna Zhiña		1	8	9
Total	43 entrevistas			

Fuente: el autor

4. Talleres de diagnóstico participativo. La metodología no debe ser vista únicamente como un instrumento para extraer información, sino como un dispositivo que permite pensar en la realidad y por tanto aportar a la vida comunitaria; así que fue necesario realizar innovaciones a partir de las metodologías participativas desarrolladas desde Paulo Freire con las pedagogías populares, la IAP de Fals Borda, la coinvestigación activista, la planificación estratégica situacional de Carlos Matus o el diagnóstico rural participativo (CIMAS, 2015, pp. 21-22). Antes de realizar los talleres, se respondió a ciertas inquietudes de los participan-

tes como: ¿para qué quieren la información?, ¿qué han hecho las instituciones que han venido anteriormente a solicitarnos información?, ¿qué problemas de la comunidad se van a resolver con el diagnóstico? Inquietudes justas, debido a que muchos investigadores han realizado encuestas, entrevistas, talleres y nunca devolvieron la información.

El diagnóstico participativo se realizó en función de entender la realidad con la participación dialógica entre sujeto-sujeto para transformarla. El aporte del diagnóstico participativo es un primer paso para entender el contexto vital, como dice R.-Villasante: “Jugando con las relaciones para disfrutar, haciendo disfrutar a otras personas, creando espacios y situaciones” (2014a, p. 99). Se trata de involucrarse en la transformación innovando las metodologías propuestas. En este sentido, para el diagnóstico se utilizó una matriz de cuatro entradas desde un enfoque asertivo: logros, limitaciones, lecciones aprendidas y líneas a seguir (4L).

Tabla 2
Matriz de las 4L

Logros	Limitaciones
Resultados que se han planteado conseguir durante los últimos 10 años o a su vez aquellos resultados éxitos que han surgido durante la gestión comunitaria. Se evalúan como logro el cumplimiento exitoso de las actividades, la buena utilización de los recursos en relación con los cambios que se ha producido en la población que participa.	Aspectos internos y externos que impidieron el logro de los objetivos, metas y el desarrollo de las actividades.
Lecciones aprendidas	Líneas a seguir
Experiencias, vivencias y prácticas, consolidadas que se pueden compartir con otras experiencias. Las lecciones aprendidas son experiencias consolidadas que pueden ser positivas o negativas y que no necesariamente son procesos que dependen del cumplimiento de los objetivos, sino que pueden ser experiencias construidas mientras se desarrolla el proceso de vida comunitaria.	Son propuestas que se plantean para continuar, según la reflexión de los logros, las limitaciones y las lecciones aprendidas. Las líneas a seguir son propuestas viables.

Fuente: el autor a partir de Proyecto Alter-DE

Con la matriz de las 4L, la comunidad reflexiona sobre su realidad, sistematiza sus aprendizajes y define las posibles líneas a seguir, logrando saltos transductivos de una experiencia hacia otra mejorada. La investigación centró la atención en las lecciones aprendidas, lo que ayudó a identificar las buenas prácticas.

5. Devolución de la información. La devolución de la información es un proceso que implica pasar de la validación de los resultados, a profundizar con ellos el análisis de los datos para la construcción colectiva de conocimientos. “Recuperar el protagonismo de los sujetos, a partir de las posiciones recogidas [...] para abrir debates creativos” (R.-Villasante, 2014a, p. 211). Este proceso despierta la creatividad y la participación social, y de esta manera analiza objetivamente el momento que se vive, los factores restrictivos e impulsores, e identifica propuestas de superación a la realidad existente.

Así, el investigador hace una traducción de lo observado, ya que “el traductor de prácticas sociales puede y suele ser un activista social, así como el traductor de saberes un intelectual involucrado, de alguna manera, con dichos saberes y sus pueblos” (Cairo y Bringel, 2010, p. 46).

Las tres experiencias de buenos vivires

La mayor parte de la literatura sobre el Buen Vivir habla sobre la experiencia histórica del pueblo andino kichwa y muchos de los textos se quedan en lo que significó para esta cultura. Esta fue una de las motivaciones para escoger tres casos diferentes entre sí.

La comunidad shuar de la parroquia Asunción

La parroquia Asunción está ubicada al sur de la región amazónica del Ecuador, provincia de Morona Santiago, cantón Sucúa. La comunidad de Asunción, en 1909, no estaba ubicada donde se encuentra en la actualidad. “Habitada por aborígenes shuar, con su idioma el shuar, costumbres y religión estrechamente relacionadas al medio natural, selva y animales salvajes. Esta armonía que más tarde sería interrumpida por

los colonos” (GAD Sucúa, 2009, p. 30). Con la llegada de los colonos, la población shuar se vio forzada a desplazarse al lugar donde actualmente está ubicada. La cultura shuar es la segunda en población ancestral después de la kichwa y su idioma es reconocido como oficial en la Constitución del Ecuador.

La misión salesiana encabezada por los padres Albino Gomezcuello y Juan Shukta impulsó la formación de líderes, llegando así en 1972 a establecer la Federación Shuar. Desde ese entonces se reinicia en la Amazonía la lucha por la recuperación y la defensa de la tierra, logrando negociar con el Gobierno nacional “un sistema global para la propiedad de la tierra, bajo el cual las familias obtenían un título que podría ser comprado, vendido y heredado solamente dentro de la comunidad” (Rebenstein, 2005, p. 44). Su primer líder histórico, Miguel Tankamash, manifiesta que la misión salesiana puso en la parroquia todo el esfuerzo para “ciudadanizar al pueblo shuar”, pues en este territorio comenzaron los primeros proyectos de desarrollo.

La comunidad de Agua Blanca y sus raíces manteñas

La comuna Agua Blanca está situada en la región litoral, al noroeste del Ecuador y pertenece a la parroquia Machalilla, cantón Puerto López, provincia de Manabí. En este lugar se han asentado pueblos milenarios desde hace aproximadamente 5 000 a.C., constituyéndose en una de las culturas más antiguas del Abya-Yala. La comuna Agua Blanca fue el centro administrativo del señorío de Salangome, cuya población navegante cruzó desde México hasta Chile en balsas veleras, practicando el comercio con textiles y metales, cuya “moneda” era la concha spondylus. Eran buenos pescadores y practicaban la agricultura en terrazas con excelentes sistemas de riego, así como la elaboración de cerámica que les permitió comercializar con otros pueblos.

Los aguablanquenses vivían de la explotación de carbón en lo que era la hacienda de Agua Blanca, productora de tagua desde 1924. En 1979 la hacienda pasa a manos del Estado como parque nacional y

comienza la tensión entre el Ministerio del Medio Ambiente y los moradores del territorio, pues según las leyes de los parques nacionales nadie debía vivir en ellos, por este motivo comenzó la lucha por la tierra. Como expresa un entrevistado, la gente decía: “Nosotros somos parte del parque” (P. Ventura, 20/05/2016). Con la muerte del último propietario de la hacienda y pasando a formar el territorio parte del Estado, los habitantes originarios vuelven a retomar su lucha por la tierra. Así, desde 1930 hasta 1965, logran organizar la comuna bajo acuerdo ministerial n° 3433. Los habitantes se quedan viviendo en el territorio y cambian sus actividades extractivas y de monocultivo por la conservación de la naturaleza y la investigación arqueológica.

Desde la década del 80, la comuna de Agua Blanca se convierte en una propuesta de turismo ecológico y sustentable. Hoy sus habitantes se reconocen como indígenas por sus costumbres y tradiciones. La población ha hecho de la historia arqueológica su vida presente y su proyecto futuro. La actividad turística está basada en una propuesta de manejo del parque, uno de los más biodiversos de la costa continental. “El parque aparece hoy ya no como un problema en sí mismo, sino más bien como una solución al gran problema histórico: La posición del territorio” (Ruiz, 2008, pp. 117-118).

La comunidad kichwa de Zhiña

Zhiña es una de las cuatro comunas indígenas del cantón Nabón, provincia del Azuay. Heredera de la cultura cañari, que durante el siglo XV y bajo el mando del guerrero cacique Duma se resistió a la ocupación de los territorios que hoy comprenden la provincia del Azuay y Cañar, por parte del imperio Inca (Montiel, 2015). En estos territorios, los incas antes que llegaran los españoles mantenían el territorio comunitario, que se distribuía a las familias para su uso sin que sean propietarios (Idrovo, 1998).

La región soportó, en el siglo XV, el exterminio debido a las guerras entre los incas que avanzaban desde el sur y la resistencia de los

pueblos originarios de la zona. Los incas ocuparon la región desde 1460 hasta 1530 (aprox.), tiempo en el que se dio la conquista, sometimiento y desarrollo de los pueblos mestizos en la región (Idrovo, 1998). Una vez sometidos los pueblos originarios, los españoles repartieron la tierra para la siembra, dando inicio a lo que a posteriormente será la hacienda.

Tierras destinadas al cultivo de trigo, maíz, cebada y ganadería, las haciendas comienzan a desarrollarse en el siglo XVI y gran parte del territorio pasa a manos de la Iglesia. A mediados del siglo XVIII: “Los ‘territorios’ indígenas de Zhiña, Chunazana, Patadel, Charqui, El Paso, Uduzhapa y Yanasacha son convertidos formalmente en haciendas en propiedad de la Iglesia a través de las Madres de La Concepción” (Herrera, 2008, p. 81). Estos territorios fueron regentados por mayordomos, quienes hacían trabajar a los indígenas en condiciones de esclavitud en la producción del suelo.

En 1908, con la revolución alfarista, se dictamina la denominada Ley de Manos Muertas, que obligaba a la Iglesia a pasar sus haciendas al Estado (Beneficencia Social), en este proceso, trabajadores de la hacienda Zhiña comienzan a organizarse para reclamar este territorio. Tras un largo proceso de lucha “en 1939, 35 indígenas *compran* la hacienda de Zhiña; encabezados por Islao Carchi y Pedro Paucar, y con la asesoría del Dr. José Peralta, se convierten en la primera comuna jurídica de Nabón” (Herrera, 2008, p. 81).

Zhiña pertenece a la cultura kichwa, la segunda en población en el Ecuador y su idioma es reconocido como oficial en la Constitución ecuatoriana de 2008 y está bajo la administración de la municipalidad del cantón Nabón, que desde el año 2000 aplica el presupuesto participativo y la implementación de procesos democráticos con enfoques de género e interculturalidad, siendo un referente de los gobiernos locales dentro y fuera del Ecuador:

Las autoridades y la población de este cantón son conscientes de su riqueza étnica y cultural, tangible e intangible. Esta consciencia se expresa en todos los planes de desarrollo como una fortaleza y una potencia-

lidad a ser aprovechada [...]. El peso histórico de la gestión de presupuestos participativos implementado por la municipalidad de Nabón y la fortaleza de sus redes organizativas parroquiales han permitido la construcción sustantivamente participativa del plan de ordenamiento territorial. (Vega, 2016a, pp. 22-23)

Capítulo dos

ECUADOR, UN LABORATORIO PARA LA SOCIOLOGÍA DEL MALDESARROLLO Y DEL BUEN VIVIR COMO ALTERNATIVA

Anhelar el progreso practicando el maldesarrollo

El ex presidente Rafael Correa repetía constantemente: “Hemos salido de la larga noche neoliberal”. Contradictoriamente, después de diez años de gobierno, los proyectos gubernamentales sustentados en el cambio de la matriz productiva no han hecho otra cosa que profundizar el modelo desarrollista y encaminarnos cada vez con mayor precisión hacia el neoliberalismo, como se puede observar en el tercer período de la Revolución Ciudadana, liderada por el presidente Lenin Moreno.

La prueba es que se ha priorizado la política extractivista, los proyectos mineros son la estrategia de crecimiento económico, sin considerar las externalidades que estos provocarán a nivel ambiental ni social ni las afecciones de las comunidades indígenas que viven alrededor. Existe una enorme preocupación por lo que pueda suceder en los territorios donde se implementan estos proyectos y la gente enfrenta la inseguridad de su futuro, “no puede pensarse un proyecto minero, sin inmediatamente pensar en los efectos sobre el agua, sobre los suelos, sobre los pueblos” (Houtart, 2016).

Los megaproyectos están pensados en términos económicos, en la idea y el anhelo de salir de la pobreza, del atraso, del subdesarrollo, la miseria. Se empezó a producir para el mercado con la finalidad de obtener ganancias para implementar industrias que sigan produciendo y

vendiendo, en un crecimiento que no se detiene, pero que va causando graves problemas sociales y ambientales.

Para la mayoría de los ecuatorianos, “superar el subdesarrollo implicaba aceptar modelos de vida, prácticas sociales, prácticas económicas, prácticas políticas de los países considerados como desarrollados” (A. Acosta, 16/03/2016).

La “nueva matriz productiva” en el viejo modelo de producción

Está basada en la explotación minería, la construcción de las centrales hidroeléctricas y la explotación del petróleo. Es una continuidad del viejo modelo de exportación de materias primas, que ha sido denominado como el modelo de “reprimarización” en la exportación de materias primas.

La construcción de represas hidroeléctricas, que tiene como fin la venta de electricidad y el impulso a la siderurgia, “conducen a la desaparición de la selva amazónica, en los siguientes 40 años” (Houtart, 2016, p. 19). La Modernidad no considera a la naturaleza como sujeto de derechos, todo lo contrario, la usa en beneficio del desarrollo al estilo occidental, “frente a una economía que podemos llamar sacrificial” (F. Houtart, 10/07/2016).

La economía sacrificial extermina la cultura de los pueblos que habitan en los territorios donde se construyen estas obras, pues son obligados a trasladarse a vivir en zonas urbanas, donde se les compensa con programas de vivienda popular o reciben un dinero por indemnización de sus propiedades, que no les alcanza para comprar una propiedad similar a la que tenían. No se compensa la vida que tenían en sus territorios. Para los pueblos ancestrales la naturaleza es el pilar fundamental, sin ella no es posible vivir.

Alberto Acosta explica que su entrada al Buen Vivir entre algunas motivaciones se debe al contacto con el ex asambleísta Carlos Viteri, indígena de la comunidad de Sarayaku, uno de los referentes en esta

propuesta. Comenta que con él conversaron sobre las estrategias del desarrollo: “El Ecuador post petrolero, donde hay vida es lo estratégico, la selva es lo estratégico, las comunidades son lo estratégico, la biodiversidad es lo estratégico y no el petróleo” (A. Acosta, 16/03/2016). El Buen Vivir para las comunidades indígenas, tiene como punto de partida y de encuentro la conservación y el buen uso de la naturaleza. “La principal brújula clave es el derecho de la naturaleza y eso está totalmente fuera de la modernidad” (E. Gudynas, 13/07/2016).

En contradicción con la cosmovisión de los pueblos ancestrales y la propuesta del post desarrollo, el Gobierno de la Revolución Ciudadana ha continuado con la ronda de negociaciones de los pozos petroleros. El ejemplo más visible fue la iniciativa denominada ITT, que proponía dejar el petróleo bajo tierra en los bloques de Ishpingo, Tiputini y Tambococha en la Amazonía ecuatoriana. Propuesta levantada por Alberto Acosta, ex ministro de Energía y Minas en 2007 y que respondía a la demanda de los movimientos sociales y ambientalistas que desde la década de los 90 venían luchando por la defensa del Yasuní y de la Amazonía.

La nueva Constitución de 2008, bajo el marco de los derechos de la naturaleza, permitía llevar adelante esta propuesta, sin embargo, el ex presidente Rafael Correa agregó a esta propuesta su idea neokeynesiana y condicionó dejar el petróleo bajo tierra siempre que los países industrializados compensaran el costo que implicaba su explotación, introduciendo de esta manera un criterio economicista a la explotación de la naturaleza. La primera propuesta de Acosta se inscribe en el biocentrismo constitucional y la segunda de Correa en el economicismo modernista, plasmado en los planes de desarrollo. El Gobierno ecuatoriano del año 2007 calculó que, de aplicarse la moratoria dejando el petróleo bajo tierra, perdería unos 7 000 millones USD, por lo que propuso la recaudación de al menos unos 3 600 millones.

Después de una intensa promoción mundial se logró recaudar la cifra de 376 millones de dólares. El Gobierno de Rafael Correa, aduciendo que no hubo el apoyo internacional y apelando la existencia de

tecnologías apropiadas para una explotación sustentable, decidió liberar la explotación petrolera del Yasuní, de esta manera, “se puso en riesgo inmediato un ecosistema de alta diversidad, y a los pueblos indígenas que habitan (incluyendo aquellos que viven en aislamiento). Se desplegó el intento de aplicar una alternativa post petrolera articulada con los derechos de la naturaleza” (Gudynas, 2016, p. 232).

La nueva matriz productiva no es otra cosa que un proceso de reprimarización de la economía ecuatoriana, en busca de la modernización y la industrialización, un viejo anhelo de desarrollo desde la propuesta cepalina de “industrialización por sustitución de importaciones”. Ahora sustentado en el neoextractivismo de los gobiernos progresistas que intentan diferenciarse de los gobiernos neoliberales. De todas maneras, no es otra cosa que “una versión contemporánea del extractivismo de viejo cuño y, por lo tanto, afectado de las típicas patologías del extractivismo” (Acosta y Brand, 2017, p. 67).

La propuesta del Buen Vivir implica una salida del desarrollo y de la modernización occidental, avanza hacia una época post petrolera, post extractivista y post modernidad (E. Gudynas, 13/07/2016; A. Acosta, 16/03/2016; F. Houtart, 10/07/2016; Carpio, 2016).

Mercantilización y concentración de la tierra

Un cambio estructural implica redistribución de la propiedad del suelo, ya que el desarrollo ecuatoriano arrastra desde la Colonia el latifundio, que ha sumido en la miseria a los indígenas y ha empobrecido a las poblaciones de la Amazonía. La desigualdad entre las grandes y pequeñas propiedades, medidas por el coeficiente Gini, establece que el Ecuador está en un 0,81. La desigualdad se observa de la siguiente manera: “El 46,3% de las tierras es propiedad del 0,68% de la población nacional” (Houtart y Laforge, 2016, p. 23). La tenencia de la tierra en el Ecuador no ha cambiado con el Gobierno de la Revolución Ciudadana, manteniendo su alta inequidad, que lo ubica entre las mayores del mundo.

Los procesos de concentración del suelo continúan. La propiedad privada viene de la mano con las deudas e hipotecas. Campesinos e indígenas están presionados a vender sus tierras, lo que lleva a la concentración en pocas manos, mientras crece la pobreza. No existe peor pobreza que la de un campesino sin tierra y la de un indígena sin su territorio.

En uno de los talleres en el Centro Shuar Asunción, el dirigente de la Federación Shuar, Miguel Tankamash, mientras discutían sobre la propiedad del suelo, se levantó y mirando a una joven participante le dijo: “Tú tienes que comer, porque tienes territorio global en Asunción, en cambio tu padre, obtuvo la propiedad de su tierra y la vendió, ahora es un pobre mendigo que pide comida a los mestizos en la ciudad” (M, Tankamash 7/10/2016.).

El Ecuador no se diferencia de la tendencia mundial de políticas neoliberales que, habiendo fracasado con el consenso de Washington, se han alineado al consenso de las *commodities* (Svampa, 2013). La propiedad sobre la tierra productiva es uno de los *commodities*, sobre el cual el capitalismo intenta su recomposición (F. Houtart, 10/07/2016). Una externalidad que ya se evidenció, es cuando la compañía minera china Explor Cobres (EXSA), desató un grave conflicto en la comunidad indígena shuar de Nankintz, provincia amazónica de Morona Santiago, debido a la compra de territorio ancestral para la explotación de cobre, oro y plata (Salazar, 2017).

En contradicción al art. 276 de la Constitución: “Construir un sistema económico, justo, democrático, productivo, solidario y sostenible basado en la distribución igualitaria de los beneficios del desarrollo, de los medios de producción y en la generación de trabajo digno y estable” (2008, p. 135), la posición del Gobierno ecuatoriano sobre la ley de tierras se alinea a la productividad y los *commodities* agrícolas según las expectativas de la Organización Mundial del Comercio (OMC), así como a la seguridad alimentaria bajo la concepción del Fondo Mundial para la Alimentación (FAO), sin considerar la soberanía alimentaria que es la posición de las organizaciones sociales.

La productividad está medida cuantitativamente según las toneladas por hectárea, el rendimiento agrícola y la rentabilidad en ganancias, sin preguntarse: ¿qué se produce?, ¿cómo se produce?, ¿para quién se produce?, ¿quién tiene los medios de producción? Cuestionamientos básicos para avanzar hacia la soberanía alimentaria y un nuevo sistema económico, que no se miden por el tonelaje de producción ni la productividad para el mercado, “sino del acceso a tierra, agua, tecnología, mercados, es decir a los medios de producción” (Pástor, 2014, p. 144).

Figura 5
Comuna de Zhiña: influencia de la migración
norteamericana en la construcción



Fuente: el autor

Las políticas públicas no se enfocan a una verdadera distribución que beneficie a los campesinos y a los pueblos indígenas, aunque el marco constitucional permita la defensa del territorio ancestral. Al contrario, existe una apertura para que se compre el territorio y se acumule en pocas manos, dejando en la indefensión a los pueblos ancestrales

y campesinos pobres, quienes engrosan la fila de los asalariados y desempleados agrícolas. La actual ley de tierras abrió la posibilidad para que las comunas y los territorios globales entren en conflicto, debido a que muchos de los comuneros y socios de las organizaciones solicitan la propiedad privada del territorio para venderla.

Por otra parte, el proceso acelerado de urbanización de los territorios rurales y de zonas donde viven comunidades indígenas es un riesgo para la sostenibilidad de los pueblos. Muchos indígenas piensan que urbanizando sus comunidades alcanzan el progreso y el desarrollo, gastando fuertes sumas de dinero de las remesas en la construcción de edificios de cemento poco utilizados. Esto demuestra que hace falta políticas de buen uso de las inversiones y del suelo para la producción más que para la especulación.

Los monocultivos en contradicción con la agricultura campesina

La soberanía alimentaria, es uno de los ejes de la Constitución ecuatoriana, el art. 281 dice: “La soberanía constituye un objetivo estratégico y una obligación del Estado para garantizar que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades alcancen la autosuficiencia de alimentos sanos y culturalmente apropiado de forma permanente” (2008, p. 138). En una economía no industrializada, donde la agricultura familiar y campesina es la que alimenta y sostiene a las ciudades, es más fácil dar el salto a una nueva matriz productiva basada en los emprendimientos que generan soberanía alimentaria, más que en los grandes monocultivos industrializados para el mercado.

En el país, el 75% de unidades productivas representan a la economía familiar campesina, que “provee más del 60% de los alimentos consumidos en el Ecuador” (Laforgue y Caller, 2016, pp. 58-59). Existen importantes experiencias sobre agricultura familiar, campesina e indígena en el Ecuador, basadas en la agroecología y que han sido luces para que en la Constitución se plasme el ideario de una nueva matriz productiva que defienda la soberanía alimentaria. Sin embargo, los dos

planes de desarrollo de la última década ponen el énfasis en el apoyo a la agricultura industrial y la continuidad de los monocultivos, según la demanda del mercado internacional.

Por otro lado, la ley de tierras aprobada en 2016, así como la Ley de Economía Popular y Solidaria (2011) y el Código de la Producción, Comercio e Inversiones (2010), no dan cuenta de un cambio en la estructura para el acceso al agua, la tierra y a los mercados para los campesinos y productores (Laforgue y Caller, 2016).

El modelo agrícola privilegia las unidades de monocultivo permanente tales como palma africana, caña de azúcar, piñón, brócoli, destinados a la exportación y la producción de agrocombustibles, utilizando los suelos más productivos y fértiles. Un ejemplo de esto son las 40 000 hectáreas destinadas a la producción de etanol en la provincia de Santa Elena. Esta política contradice la idea de seguridad alimentaria y pone en riesgo la seguridad de los pueblos indígenas y campesinos. Otro ejemplo es la apertura a las semillas transgénicas y el paquete tecnológico convencional, frente a rol secundario que se le da a la agroecología (F. Houtart, 10/07/2016; Laforgue y Caller, 2016).

La agricultura ecuatoriana no ha dejado de ser un *commodity* en el mercado mundial de productos, por lo que lleva intrínsecamente en su modelo los problemas que en este proceso se desatan tales como la fluctuación de los precios y la débil integración en la cadena de los *commodities*. Con la finalidad de mantenerse en el mercado ha priorizado el apoyo a los grandes exportadores exonerándolos de ciertos impuestos y promoviendo paquetes tecnológicos de agroquímicos para los pequeños productores atados a las grandes compañías, generando dependencia en la producción.

El ex vicepresidente de la república Jorge Glas declaró que la estrategia para 2016 sería el apoyo a la agricultura industrial de exportación, poniendo como ejemplo la producción de maíz y brócoli. Cabe recordar que el Ministerio de Agricultura (MAGAP) ya puso en operación un programa denominado Fondo de Integración de las Cadenas

Productivas (FICA), que apoyaba a pequeños productores de maíz y arroz siempre que acepten la tecnología de fertilizantes, semillas y agroquímicos, que sean propietarios de 10 a 20 hectáreas de tierra junto a las vías y que adelantaran como pago el 10% de interés como garantía en caso de retraso (F. Houtart, 10/07/2016). Estas condiciones han llevado a los pequeños productores a integrarse en condiciones desiguales a la comercialización y a una dependencia de las grandes empresas.

Uno de los problemas que se anunciaba cuando empezó la crisis, en el año 2015, fue el hecho de que la sociedad había caído en el consumismo. La agricultura familiar campesina ha sufrido un cambio, pasando de los productos externos de las grandes empresas a los locales, que están acorde a las necesidades y cultura propia, pues “el consumo va a depender también del tipo de producción, si se puede promover la producción orgánica, eso significa que se va a cambiar también el tipo de consumo, un consumo mucho más sano” (F. Houtart, 10/07/2016). Los monocultivos y la agricultura industrial, desplazan al campesino de su tierra, convirtiéndolo en asalariado agrícola, como ya se evidenció en la revolución agrícola occidental del siglo XVI o en la incorporación del Ecuador como país primario exportador de cacao y banano a fines de siglo XIX y mediados del XX.

En la actualidad hay un gran número de campesinos que cultivan para el autoconsumo. De darse una agricultura industrial, se verá un incremento de la economía a través del PIB, pero crecerá una masa de gente sumida en la pobreza, la miseria y el hambre. Para Pellizzaro, la pérdida del territorio en las comunidades indígenas lleva a que se generen problemas socioeconómicos como: “Se transforman en obremos de los colonos, sobre todo en vaqueros,⁸ pierden su independencia.

8 Cuidadores del ganado en las fincas de los colonos. En algunos casos trabajan al partir (al partido), es decir, el dueño de la finca pone la propiedad y una parte del ganado y el cuidador mantiene la finca. Las ganancias se dividen mitad y mitad para el dueño de la propiedad y para el cuidador. Si hay pérdidas, estas son asumidas únicamente por el cuidador.

Dependen de lo que alcanzan a ganar para comer, si no comen deben transformarse en ladrones” (S. Pellizzaro, 12/04/2016).

Vaciamiento del Buen Vivir en su fuerza conceptual

Entrar en el debate semántico del Buen Vivir ha dado lugar para que la discusión se quede en los significantes más que en la construcción de su significado. Los términos: “Buen Vivir” (Gudynas, 2011; Acosta, 2012), “Sumak Kawsay” (Macas, 2011; Oviedo, 2012; Maldonado, 2012), han sido sometidos a múltiples manipulaciones. Lo mismo sucedió con el concepto de “desarrollo sostenible”, que ha sido utilizado hasta para justificar el capitalismo verde y que luego devino en su vaciamiento y pérdida de credibilidad. “Lo mismo empieza a suceder con el término ‘Buen Vivir’, que está siendo utilizado tanto por gobiernos extractivistas como también por comunidades indígenas y organizaciones antiextractivistas” (R.-Villasante, 2014b, p. 65).

El mal uso del término y sus distorsiones han generado resistencias y críticas a la propuesta del Buen Vivir. Laclau se cuestiona sobre el problema advirtiendo que muchas veces los términos se quedan sin significado, llegando a ser un significante vacío; es así que se pregunta: “¿Cómo es posible que un significante no esté unido a ningún significado y continúe siendo, a pesar de todo, parte integral de un sistema de significación?” (Laclau, 2015, p. 85). Las enunciaciones del Buen Vivir o el Sumak Kawsay, planteadas desde los pueblos originarios, sistematizadas por intelectuales y analizadas por personas comprometidas con la transformación social, corren el peligro de perder su significado, porque al comunicar conceptos sin experiencias o vivencias pierde sentido la posibilidad de exteriorizar los contenidos fundamentales en los que se expresa la vida de una forma diferente a la del sistema capitalista.

Lo peor que puede pasar es que los significantes sean vacíos y también equívocos, es decir, que en diferentes contextos tengan un significante que no corresponda al significado del que han emergido las primeras reflexiones para la construcción del concepto, tal como lo ad-

vierte Laclau (2015): que los significantes no estén unidos a los significados y sin embargo continúen siendo parte del sistema de significación.

El Buen Vivir implica una contradicción fundamental con el sistema capitalista, su significado es completamente diferente al progreso y desarrollo occidental, cuyo pilar es el individualismo. La “preocupación central no es acumular para luego vivir mejor. De lo que se trata es de *vivir bien aquí y ahora*, lo que también implica distribuir y redistribuir ahora la riqueza y los ingresos” (Acosta, 2012, pp. 76-77).

El signifiante “Buen Vivir” se vuelve equívoco cuando no se corresponde con su significado, dotándole de otros contenidos, como sucede en el discurso de uno de los intelectuales del Gobierno de la Revolución Ciudadana:

La construcción de la sociedad del Buen Vivir tiene que estar asociada a la construcción de un *nuevo modo de acumulación* y redistribución [...]. Con este objetivo, cabe recordar que la mayor *ventaja comparativa* que tiene Ecuador es su biodiversidad, y la mayor *ventaja competitiva* que puede tener es saber aprovecharla a través de su conservación y la construcción de la industria de la bio y nano tecnología [...]. Esto implica *generar valor agregado* a través de poner a trabajar éticamente la vida al servicio de los seres humanos respetando siempre los derechos de la naturaleza. (Ramírez, 2010, pp. 68-69)

El texto de Ramírez apunta hacia una nueva forma de acumulación y redistribución, sin salir de la lógica del crecimiento. La terminología utilizada carece de coherencia con significado del Buen Vivir desde las culturas ancestrales, que no apuestan a la acumulación, las ventajas comparativas propias del liberalismo ni las ventajas competitivas, peor aún a la generación de valor agregado para el mercado. Así, “este proceso de identificación será siempre precario y reversible y, dado que la identificación ha dejado de ser automática, diferentes proyectos o voluntades competirán en su intento de hegemonizar los significantes vacíos de la comunidad ausente” (Laclau, 2015, p. 95).

La tensión y lucha por la hegemonía del significante está en la arena de la “política real”, donde la apropiación del significante es completamente instrumental, un eslogan, *marketing*, etc., que sirve para legitimar políticas neoliberales opuestas al Buen Vivir más allá de los significados. “El resultado es que se acaba discutiendo sobre cuáles serán las intenciones ocultas de unas posiciones u otras, por ejemplo, y no se concreta en cada caso” (R.-Villasante, 2014a, p. 66).

La ruptura entre Alianza País y los movimientos sociales, los intelectuales comprometidos con el Buen Vivir, los movimientos ecologistas, los movimientos indígenas y otros sectores populares de la población, tuvo lugar al inicio de la Asamblea Nacional Constituyente, en 2008. En el debate sobre los contenidos del nuevo modelo de desarrollo, es donde se puso en juego la propuesta del Buen Vivir, cuyo significado implica un cambio de la estructura socioeconómica, una nueva forma de producción y de relación con la naturaleza, “el destino de los recursos naturales, el ecologismo y los derechos civiles y sexuales” (Palazuelos y Villarreal, 2011, p. 123). Estos fueron temas de un debate de alta tensión, pues representaban diversos posicionamientos políticos al interior de la composición de los asambleístas del Alianza País, posiciones encontradas que provocaron el rompimiento entre los dos líderes más fuertes de este movimiento: Alberto Acosta y Rafael Correa.

Las posiciones favorables a limitar la explotación y extracción de los recursos naturales, a ampliar los derechos de los pueblos indígenas sobre los mismos y la defensa del agua como derechos humanos fueron sostenidas por el presidente de la Asamblea Alberto Acosta, mientras que la tesis de explotación y comercialización de los recursos naturales como factores necesarios para fomentar el desarrollo fueron defendidas por Correa. (Palazuelos y Villarreal, 2011, p. 123)

La bifurcación del Buen Vivir, como expresan algunos autores (Gudynas, 2014; Estermann, 2014; Álvarez, 2014; Medina y Oviedo, 2012), fue el nuevo significado que el Gobierno de Rafael Correa difundió sobre el Buen Vivir a través significantes como biosocialismo, republicanismo, socialismo del siglo XXI, etc., terminología utilizada

por el secretario de Planificación Nacional del régimen. Estas expresiones no contienen una crítica al desarrollo para lograr un quiebre y “no buscan salir del programa de la modernidad (sino que la refuerzan), la dimensión ambiental apunta al reformismo y no a disolver la dualidad sociedad naturaleza y no incorpora sustancialmente los saberes indígenas, tampoco no hay un diálogo intercultural” (Gudynas, 2014, p. 36).

Para Fernando Vega, asambleísta constituyente de Montecristi, la mayor grieta se presenta cuando se aplica el articulado constitucional de 2008, con el PNBV 2013-2017, cuyo ensamblaje ha provocado una fuerte resistencia social y un permanente escalamiento de la conflictividad: “En medida que el PNBV está destinado a beneficiar a muchos, pero a costa del sacrificio de bastantes, privilegiando unos derechos, pero a costa del descuido y olvido de otros” (2016, p. 13).

Las políticas del PNBV dan cuenta de la poca voluntad por cambiar el país para construir el Buen Vivir. La propuesta plantea reformas, avanzar hacia la modernización bajo el eslogan de “vivir mejor”, “socialismo del siglo XXI” o “socialismo del buen vivir”, en medio de un escalamiento de los conflictos ambientales en los que sectores de la sociedad civil, movimientos sociales, nacionalidades indígenas y la CONAIE, experimentan un “sentimiento de frustración sobre la marcha del desarrollo [...] encierran contradicciones con los contenidos del Buen Vivir en un sentido sustantivo” (Gudynas, 2014, p. 30).

Existe una larga lista de conflictos sociales generados por la política ambiental del Gobierno, el último y uno de los más graves fue en agosto de 2016, cuando se ordenó el desalojo de la población la comunidad shuar de Nankintz, provincia de Morona Santiago, donde se desarrolla el proyecto minero San Carlos de Panantza, bajo la concesión de la empresa minera china EXSA.⁹ El desalojo obedeció a la aplicación

9 El Comité de Defensa de la Vida y la Soberanía de Panantza, en 2006, destruyó tres campamentos mineros y se asentaron en el sector de Nankintz siete familias, construyeron una casa comunal y una cancha deportiva para defender de forma activa el territorio ancestral. Sin embargo, diez años más tarde, en agosto de 2016,

de políticas extractivistas sobre las que se basa la nueva matriz de acumulación, que tiene como fin “industrializar la actividad minera como eje de la transformación de la matriz productiva” (SENPLADES, 2013, p. 323). Esto se aplica con énfasis en los territorios denominados por la SENPLADES como “zona 6” (austro ecuatoriano), donde se encuentra la población shuar. Allí se han detectado “minerales metálicos y no metálicos que han dado lugar a proyectos estratégicos de impacto nacional (tres de minería a gran escala, cuatro hidroeléctricos y un eólico)” (SENPLADES, 2013, p. 399).

Utilización del Buen Vivir para el marketing político

La cuestión radica en la utilización del concepto de Buen Vivir como eslogan, una frase propagandística que buscó el posicionamiento del Gobierno de la Revolución Ciudadana, tanto a nivel nacional como internacional, para generar una imagen renovada y alternativa en relación a los problemas nacionales, basada en un discurso de radical oposición al modelo neoliberal. Esta situación creó una profunda confusión en la población ecuatoriana a nivel interno y en los migrantes.

Cuando se pregunta sobre el Buen Vivir a la población, esta relaciona el concepto con crecimiento económico o bienestar. Para una gran mayoría de ecuatorianos, el Buen Vivir está relacionado con la bonaza económica que se vivió de 2008 a 2015, donde los precios del

el Estado hizo valer la concesión a la corporación minera EXSA, destruyendo las casas de las familias y la infraestructura comunitaria, y justificando la concesión del territorio de Panantza bajo el argumento de que el subsuelo ecuatoriano es un recurso estratégico y por tanto le pertenece al Estado. El Colectivo Geografía Crítica considera que negar la ancestralidad del territorio de Nankintz es insostenible en un Estado que se reconoce como plurinacional. Actualmente, el proyecto minero avanza sin el consentimiento de las comunidades afectadas, incluso a pesar de que el Estado ecuatoriano ya ha sido condenado por la CIDH por hechos similares, como es el caso de la comunidad Sarayaku, donde tampoco han sido escuchados los recursos legales interpuestos por las comunidades afectadas. Estas realidades nos permiten constatar que el Ecuador está en la ruta del neocolonialismo económico global (Salazar, 2017, pp. 154-155).

petróleo subieron considerablemente como nunca antes en la historia, gracias a lo cual el Gobierno contó con ingresos nunca antes percibidos, lo que le permitió ejecutar grandes obras de infraestructura, carreteras, hidroeléctricas, etc., sin duda muy importantes para el “progreso del país”, pero sin una sostenibilidad porque no había una estrategia complementaria para impulsar simultáneamente el desarrollo humano en función de los postulados de la plurinacionalidad, la interculturalidad y la economía social y solidaria.

El Buen Vivir terminó convertido en “un discurso político del Estado ecuatoriano, que paradójicamente, desconoce y desautoriza las transformaciones culturales y los logros políticos de los pueblos indígenas en los últimos años” (Mella, 2015, p. 271). La larga y tortuosa lucha en estas dos últimas décadas por parte del movimiento indígena se ha visto debilitada debido a la persecución política de sus dirigentes, la descalificación permanente de sus demandas sociales y el acomodamiento de muchos dirigentes al sistema vigente en pacto o pertenencia con los partidos de derecha.

Si bien los planes de desarrollo del Gobierno contienen una fuerte crítica al neoliberalismo y al desarrollismo, al mismo tiempo plantean estrategias contrapuestas como la incorporación del Ecuador a tratados de libre comercio, la “búsqueda de nuevos mercados para una producción basada en la industrialización y en el desarrollo tecnológico, que aprovechen los productos primarios y desarrollen las capacidades para exportar, respaldando la innovación y el aporte de nuevos conocimientos” (SENPLADES, 2007, p. 235), el impulso a la minería a través de la modernización y el desarrollo tecnológico.

El enunciado constitucional del Buen Vivir, entre otros, se contradice con el Plan de Desarrollo, que siguiendo el modelo fallido de los años 50 implementado por la CEPAL (industrialización por sustitución de importaciones): “Reestructurar la matriz energética bajo criterios de transformación de la matriz productiva [...]. Industrializar la acti-

vidad minera como eje de la transformación de la matriz productiva” (SENPLADES, 2013, pp. 322-323).

El primer Plan de Desarrollo tiene como título “Planificación para la Revolución Ciudadana” y el segundo “Buen Vivir”, dos conceptos importantes pero que han servido sobre todo como propaganda proelitista y *marketing* político, como si tan solo con el título fuera suficiente para generar transformación social. Paradójicamente, lo que se propone en estos documentos, la orientación de la planificación del desarrollo en el Ecuador, corresponde más bien —a criterio de los expertos entrevistados— a una propuesta neokeynesiana sustentada en políticas para el crecimiento económico, con la subvención de bonos para los sectores más empobrecidos. A través de estas políticas se considera que salir de la pobreza es crecer económicamente en un modelo de desarrollo lineal, al estilo occidental (Mella, 2015; E. Gudynas, 13/07/2016).

Las líneas políticas para la modernización del Estado y la industrialización de las áreas estratégicas se establecen bajo el epígrafe del Plan de Desarrollo que Ha-Joon Chang anuncia: “El documento se basa en reconocer la importancia del aumento de la capacidad productiva en el proceso de desarrollo económico, que se refleja en los indicadores que se propone supervisar” (SENPLADES, 2013, p. 13).

De esta manera, el enfoque del Buen Vivir desde el análisis de las políticas gubernamentales no pasa de grandes rótulos que desde el discurso del socialismo del siglo XXI, se alinea con el modelo la modernización occidental y se aleja la cosmovisión de los pueblos ancestrales del Abya-Yala, impulsores de esta propuesta, que la han retomado para plantearla como una salida post capitalista y post socialista de la Modernidad (Gudynas, 2014, 2016; Mella, 2015; Acosta y Brand, 2017).

No basta poner letreros de “Buen Vivir” en obras y proyectos gubernamentales, lo importante es que estos den cuenta de una nueva visión del modelo de país. Lo que está sucediendo es una colonización del mundo de la vida de los pueblos indígenas y de la población en general, a través de la “juridización” y la “deslingüístización” del término

Buen Vivir, según la tradición habermasiana. Como afirma Mella: “Las palabras provenientes del Sumak Kawsay no sirven para comunicar a los actores sociales que comparten un territorio y una cultura, sino para la promoción de un plan económico nacional” (2015, p. 283).

Figura 6
Utilización del Buen Vivir para las obras del Gobierno



Fuente: Ana Alonso

La “juridización” del Buen Vivir impulsó la idea de que un modelo alternativo al desarrollo desde los Andes sería aplicable a otras realidades, una especie de globalización de la propuesta, todo lo contrario al planteamiento de muchos autores que insisten en la necesidad de abordar el análisis del tema desde el reconocimiento de múltiples aportes, de los buenos vivires o los buenos convivires locales. Como afirma Alberto Acosta: “Hablemos de buenos convivires en plural, no hay un solo buen vivir y ese es un mensaje muy potente para que el buen vivir no se transforme en ningún momento en una suerte como un mandato global” (A. Acosta, 16/03/2016).

El Gobierno de la Revolución Ciudadana buscó “ganar la batalla semántica mediante la apropiación de los medios de comunicación. De esta manera, los significados de Buen Vivir ocupan el lugar vacío de significación” (Álvarez, 2014, p. 95). La utilización del eslogan del Buen Vivir, únicamente como una propaganda del régimen, ha provocado sentimientos de rechazo y resistencia en muchos sectores políticos de la población, creando una suerte de descalificación de quienes creen que la propuesta del Buen Vivir es una posibilidad de aportar en las construcciones una nueva utopía.

El Buen Vivir en Ecuador: una alternativa al maldesarrollo

El abordaje al Buen Vivir es una búsqueda, una construcción colectiva que parte de la crítica al sistema vigente de dominación, que durante los “últimos 500 años, es la lucha entre los países centrales por lograr [...] hegemonía, generando así un conflicto estable de rivalidad que se ha ido resolviendo sucesivamente mediante el recurso de la violencia” (Tortosa, 2011, p. 59).

El malvivir que ha generado el sistema capitalista vigente se expresa en una violencia estructural tanto física como simbólica, a nivel económico, cultural, religioso, educativo y territorial, que ha generado desigualdad y exclusión en todo el mundo. Por lo que el abordaje del Buen Vivir como una alternativa frente al sistema hegemónico implica al menos tres momentos a considerar:

- Una primera entrada es desde el referente histórico de los pueblos andinos, amazónicos y culturas ancestrales del litoral en el caso ecuatoriano, donde existen experiencias en algunas comunidades que al margen y en convivencia con el modelo de desarrollo, mantienen la cosmovisión de los pueblos ancestrales. Es vital partir de lo que existe, ya sea en la vivencia cotidiana o en el imaginario de las culturas, pues desde allí se puede reconstruir una luz, para salir del laberinto capitalista (Acosta y Brand, 2017).
- Una segunda entrada es la literatura que se ha generado sobre el Buen Vivir, sobre todo a partir de las constituciones de Bolivia y

Ecuador. Existen unos traductores (Cairo, 2016) que desde la experiencia y otros desde lecturas bibliográficas, han sistematizado el pensamiento indígena como una propuesta política alternativa al desarrollo. La sistematización de las cosmovisiones de los pueblos ancestrales implica un diálogo en el que se reconozca los saberes, conocimientos y experiencias de los pueblos, “así como al reinterpretar socialmente la Naturaleza desde los imaginarios culturales, como los del Buen Vivir o Sumak Kawsay, se podrá construir esa nueva racionalidad social, política, económica, cultural, indispensable para la transformación” (Acosta y Brand, 2017, p. 161).

- Una tercera entrada son las mismas constituciones, en el caso ecuatoriano la de 2008, así como los planes de desarrollo que se inspiran en esta. Existen dos planes en el Ecuador: Planificando la Revolución Ciudadana 2007-2010 y Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017. En este campo es donde se han dado las tensiones. No todo lo que se han establecido en los planes se ha cumplido y mucho de lo que contienen los planes no es coherente con la Constitución de 2008 y menos con el referente histórico de los pueblos ancestrales.

Al momento, muchas evaluaciones y críticas a los planes del Buen Vivir y a la misma concepción que tiene el Gobierno sobre el desarrollo, dejan un sin sabor en lo referente a lo alternativo. El Gobierno de la Revolución Ciudadana, en este sentido, ha tenido poco de revolucionario y casi nada de ciudadanía (Acosta, 2017).

La crítica del Buen Vivir al sistema del desarrollo capitalista

El Buen Vivir parte de la crítica al sistema vigente y de los planteamientos emergentes para una salida del capitalismo. Samir Amin, junto a Gunder Frank, en 1974, ya planteaban que estaba surgiendo una corriente que invitaba a la izquierda de la época a que renunciase a socorrer al capital buscando “salidas a la crisis” y que se implicase en las estrategias para “salir del capitalismo en crisis” (Amin, 2009, p. 44).

Los nuevos elementos de la crisis del capitalismo contemporáneo implican no solo el enriquecimiento de los grupos oligopólicos a nivel

mundial y al empobrecimiento de los sectores populares, sino que ponen en riesgo la misma existencia del planeta (Amín, 2009). Invisibilizar la gravedad de la crisis supone una irracionalidad de los países empeñados en crecer económicamente, buscando el fallido Estado de bienestar con su modelo desarrollador,¹⁰ relativizando los graves problemas sociales y ambientales.

Algunas posiciones neodesarrollistas han puesto su atención en los países centrales, como aquellos que generan el desastre ecológico, desestimando “cualquier limitación de la minería extractiva, la siembra con agro-tóxicos o la industrialización contaminante. Intentan hacer la vista gorda frente a calamidades que provocan estas actividades en los segmentos más humildes de la población” (Katz, 2010, p. 34).

Extractivismo, industrialismo y desarrollismo han llevado a humanidad a experimentar un modelo económico de crecimiento que rompe con la economía circular, tal y como manifiesta el papa Francisco:

Las plantas sintetizan nutrientes que alimentan a los herbívoros; estos a su vez alimentan a los carnívoros, que proporcionan importantes cantidades de residuos orgánicos, los cuales dan lugar a una nueva generación de vegetales. En cambio, el sistema industrial, al final del ciclo de producción y consumo, no ha desarrollado la capacidad de absorber

10 El desarrollo y la sociedad de bienestar se consolidan con el discurso de Harry Truman, pronunciado el 20 de enero de 1949, en su posición presidencial, llamando a la superación del subdesarrollo bajo la concepción occidental. La economía de los países del sur, al no estar conectada con la Modernidad y la industrialización, es considerada como primitiva en su tecnología y estacionaria en el mercado. El progreso está sustentado en el desarrollo de la tecnología vinculada a la industrialización de los países y al crecimiento infinito de los conocimientos técnicos. Este desarrollo no puede existir si no llega a la fase del consumo de masas desde una economía fuertemente sustentada en la producción de bienes y servicios. Se considera al bienestar como un estado de total satisfacción para las personas, satisfacción que se convierte en consumismo. Esta teoría establece que unos pueblos son “favorecidos” y otros “desfavorecidos”, abriendo así la puerta para la ayuda al desarrollo a través de la transferencia de tecnología, la industrialización y la modernización, en contextos culturales diferentes al mundo occidental (Escobar, 2007).

y reutilizar residuos y desechos. Todavía no se ha logrado adaptar un modelo circular de producción que asegure recursos para todos y para las generaciones futuras. (Papa Francisco, 2015, p. 20)

La búsqueda de estrategias y elementos que permitan identificar y potencializar la emergencia de un nuevo sistema de vida, más allá del antropocentrismo y el crecimiento económico. En este sentido, muchos autores advierten la necesidad de pasar del utilitarismo antropocéntrico a un enfoque biocéntrico del desarrollo, “que reconozca los derechos de la naturaleza. Fundamentan su visión en el concepto del ‘Buen Vivir’, que desarrollaron los pueblos originarios del continente americano” (Katz, 2010, p. 34).

El Buen Vivir es un llamado a la construcción colectiva de una forma diferente de vida a la que el sistema capitalista ha desarrollado. Sus motivaciones no son el crecimiento infinito de la economía ni el consumismo, la propuesta va hacia la integralidad y las armonías de la naturaleza con el ser humano y el cosmos (Gudynas, 2011; Acosta 2012).

El Buen Vivir es la conjunción de sueños y esperanzas de los pueblos oprimidos, de las clases trabajadoras explotadas por el capitalismo, de los grupos étnicos excluidos y despojados de su territorio y reclusos en “reservas”, de las mujeres invisibilizadas y violentadas, de las minorías sexuales estigmatizadas, de todas las personas que sufren las consecuencias de la “cultura del descarte, que afecta tanto a los seres humanos excluidos como a las cosas que rápidamente se convierten en basura” (Papa Francisco, 2015, p. 20).

Para salir de capitalismo, el desarrollo y la Modernidad es necesario un proceso de transición que lleve a la construcción de una forma diferente de vivir. Las alternativas deben irse construyendo, con los aspectos que ayudan a evolucionar a la humanidad, la sociedad y la naturaleza. La dinámica política en este sentido sufre un proceso de metamorfosis, no es lo de antes pero proviene de ello, es lo nuevo inspirado en la superación de procesos anteriores y con la evolución de aquellos elementos que ayudan al desenvolvimiento de la vida: “Transiciones a

las alternativas al desarrollo y que en general postula como meta inmediata asegurar o lograr cero pobreza y cero extinciones para cumplir con los derechos de las personas, lo humanos y los derechos de la naturaleza” (E. Gudynas, 13/07/2016).

Una alternativa al desarrollo implica distintas metas de política pública, otros instrumentos de gestión y un nuevo ordenamiento del territorio, que avance hacia el posdesarrollo, sustentado al menos en tres ejes: “La desmaterialización, la desmercantilización y la descentralización” (Unceta, 2015, p. 37).

El Buen Vivir es una idea movilizadora, como la definió Serge Latouche: (2009). “Una idea movilizadora que cuestiona al mundo tal y como está concebido, que objeta a esta civilización a la que ha llegado la humanidad; y que propone una sociedad y civilización distintas, concebidas también desde la diversidad” (Larrea, 2014, pp. 239-240).

El sistema capitalista ha ido evolucionando en su maldesarrollo hasta llegar a la fase más despiadada e irracional del neoliberalismo global. Esto ha provocado la emergencia de propuestas en todo el mundo, desde los desarrollos alternativos propuestos por la misma ONU, al constatar que no es posible crecer más frente al agotamiento de los recursos naturales, hasta propuestas alternativas para la salida del desarrollo, el decrecimiento y la recuperación de las propuestas ancestrales como el Sumak Kawsay.

Las propuestas más coherentes en la alternativa al desarrollo, tienen que ver con la identidad. En el caso andino, desde las identidades ancestrales que se van fortaleciendo cada vez con mayor presencia. En la propuesta alternativa del Buen Vivir “cada vez es más constatable la fuerza social y política de las identidades culturales y colectivas” (Díaz-Salazar, 2015, p. 14).

Crisis del sistema capitalista y del modelo industrial

El Buen Vivir emerge como una necesidad frente a la crisis del capitalismo, pues “desde la revolución industrial la especie humana ha

vivido de espaldas al funcionamiento de la biosfera” (Álvarez Cantalapiedra, 2011, p. 18). Ha ido alejándose de la energía solar, rompiendo el metabolismo orgánico para imponer un metabolismo industrial que funciona a través de la energía fósil. La idea de una buena vida, moviliza y despierta los sentidos para redescubrir aquellas cosas que el sistema capitalista ha mercantilizado. Mirar el paisaje, sentir la frescura del aire en el rostro, respirar fragancias naturales, sentir los primeros rayos del sol y disfrutar del atardecer, son actividades que los pueblos ancestrales, las culturas rurales, los campesinos lo hacen cotidianamente, como parte de una buena vida.

En Europa, la agroindustrialización y los siglos de migración campo-ciudad han despoblado el área rural. Hoy se regresa a estos lugares en plano de fuga, para huir de la vida complicada y ruidosa, para desconectarse de los males que producen una vida contaminada e individualista de las ciudades. Europa ha terminado convirtiendo lo rural en un museo turístico: “Lugares donde ya no hay vacas ni cerdos, ni gallinas, ya que molesta el ruido que hacen [...] los huertos han sido sustituidos por jardines con césped, las albercas y depósitos de agua por piscinas” (Solana *et al.*, 2016, p. 238). Sin embargo, queda el imaginario de la paz del campo, la naturaleza, aunque museificada,¹¹ se deja ver, tocar, se puede escuchar el arroyo, las aves, etc., los sentidos vuelven a tomar contacto con la naturaleza, aunque el capitalismo atente contra ellos.

El Buen Vivir no moviliza a la humanidad al recuerdo de lo ambiental convertido en museo, todo lo contrario, propone una vuelta a la naturaleza, a la agricultura, al paisaje, donde la vida se exprese en su verdadera dimensión, sin que signifique un esencialismo regresivo sino en el marco de los avances actuales.

Podríamos decir que no estamos en un tiempo de crisis, sino en una crisis sin tiempo. Considerando la teoría de los ciclos del capitalis-

11 Solana (*et al.*, 2016) se refiere al turismo rural en Europa, donde los campos, las villas, etc. han sido intervenidas más que para la producción para el descanso, el retiro y el turismo comercial.

mo de Nikolai Kondratiev, en la que cada ciclo se mueve en un tiempo de más o menos cincuenta años, con cuatro fases, a saber: prosperidad, recesión, depresión y recuperación (Solana *et al.*, 2016), estas han pasado desde la revolución de la máquina a vapor hasta la era de la información, presentándose ya el quinto ciclo. El sexto ciclo, inaugurado por la tecnología ambiental, la nanotecnología y la biotecnología, no ha logrado aún su recuperación y se mantiene en una fase alargada de crisis sin tiempo, pues desde los años 70 el descenso continúa, pudiéndose llamar a este momento como: “Caos en la fase de depresión económica y social” (Solana *et al.*, 2016, p. 18).

Un proceso alargado de implosiones económicas, políticas, sociales, culturales, religiosas, financieras y ecológicas que no hacen más que dañar el planeta y que ha llevado a una crisis de la humanidad: “Al riesgo de colapso ecológico social se une lo que podríamos llamar *el riesgo de un colapso antropológico*, que ni siquiera se percibe como riesgo desde la óptica de una tecnociencia mercantilizada” (Riechmann, 2016, p. 426).

El modelo de desarrollo del sistema capitalista ha llegado a sentar las bases para su funcionamiento a nivel global, acrecentando su carácter “ecocida”. El ser humano que ha adoptado un modelo de desarrollo en el que se autodestruye, llegando a una crisis civilizatoria que se manifiesta en “la crisis climática y la desigualdad social, [...] van siendo confirmadas y explicadas por la investigación científica” (Toledo, 2015, p. 13). La depredación y el agotamiento de los recursos del planeta se deben al exagerado consumo sobre todo en los países industrializados. En menos de ocho meses la humanidad ha gastado ya el presupuesto natural que la Tierra nos ofrece para todo un año. Lo que significa que hemos superado por consumo, la capacidad del planeta de proveer recursos de manera renovable.

Según Global Footprint Networ, en 2050 se necesitarán tres planetas para el abastecimiento anual. En los 60 y 70 la sociedad estaba en paz con el planeta tierra, pero en los últimos años se ha sobreexplotado hasta llegar en 2010 a consumir medio planeta más del que corresponde. (La Sexta, 2015)

No son actuales las advertencias sobre el peligro que acarrea el afán de enriquecimiento y consumismo promovido por el sistema capitalista. Federico Engels, en su texto *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, expresa que:

La codicia vulgar ha sido la fuerza motriz de la civilización desde sus primeros días hasta hoy; su único objetivo determinante es la riqueza, otra vez la riqueza y siempre la riqueza, pero no de la sociedad, sino de tal o cual miserable individuo. (Engels, 2008, pp. 184-185)

La civilización occidental ha hecho del dinero el fin último del desarrollo: acumular, crecer, bancarizar la economía y jugar con las finanzas es el clímax del progreso. Este proceso denominado “financiarización”¹² es el generador en los tiempos actuales, de las peores crisis y las más grandes desigualdades; proceso que también ya fue advertido por Morgan cuando se refiere a que la riqueza en pocas manos privadas ha crecido de tal manera y de “tan diversas las formas de este acrecentamiento, tan extensa su aplicación y tan hábil su administración en beneficio de los propietarios, que esa riqueza se ha constituido en una fuerza irreductible opuesta al pueblo” (Morgan, 1884 en Engels, 2008, p. 186).

-
- 12 Para Samir Amin (2010), la financiarización no es un fenómeno nuevo, pues en la caída de 1873 el capital se manifestó de tres formas: monopolización, mundialización y financiarización, la cual comienza con el surgimiento de los grandes bancos desde 1900: Wall Street y la City London. El abandono de la convertibilidad del dólar en oro y la desregulación del mercado financiero, fueron entre otras las grandes vías por las que el capital especulativo comenzó a crecer a niveles insospechados. Este capital usureo-especulativo ha ido dominando al ser humano en toda la evolución de su historia. “Cuando los hombres inventaron el dinero, no sospechaban que habían creado un poder social nuevo, el poder universal único ante el que iba a inclinarse la sociedad entera” (Engels, 2008, p. 117). Retomando a Samir Amín, la desnaturalización que ha sufrido la economía occidental se debe a “la sustitución de las inversiones privadas en el sistema productivo real por la inversión financiera especulativa” (en Luque, 2010, pp. 36-41). Una lógica i-lógica y una razón irracional, puede hacer que las finanzas se superpongan sobre la producción, esto es contra natura y se contraponen a los principios de la economía.

La autodestrucción de una civilización se basa en el egoísmo y el crecimiento de la riqueza individual: “La disolución de la sociedad se yergue amenazadora ante nosotros, como el término de una carrera histórica cuya única meta es la riqueza, porque semejante carrera encierra los elementos de su propia ruina” (Engels, 2008, p. 186).

A cuatro siglos de caminar por el capitalismo, muchas iniciativas se han ido sucediendo en su proceso, como alternativas tales como socialismo, comunismo, cooperativismo, socialdemocracia, que en esencia proponían una “democracia en la administración, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y la instrucción general, [que] inaugurarán la próxima etapa superior de la sociedad” (Engels, 2008, p. 186).

La civilización occidental ha generado nuevos problemas que la autodestruyen, pues más allá del juego económico y la irracional producción de armas nucleares que superan la capacidad para destruir el planeta, como afirma Capra:

Los países industrializados, sufren una plaga de enfermedades crónicas y degenerativas —enfermedades cardíacas, cáncer, apoplejía— que se conocen con el nombre de “enfermedades de la civilización”. Asimismo, el deterioro de nuestro entorno social parece ser el origen de las severas depresiones, la esquizofrenia, y los trastornos mentales tan frecuentes en la actualidad. (1998, p. 24)

La incertidumbre es un virus mortal que se esparce por todos los países, esta epidemia surgida en la crisis de la civilización occidental, afecta a todas las economías de los países periféricos dependientes de las economías centrales. De continuar por el camino trazado por los países industrializados, será imposible volver a tener una economía robusta en el mundo y en los países subdesarrollados (Stiglitz, 2011).

Sin que necesariamente acudamos a una operación Noé, como plantea Riechmann (2016 y 2017), no hay que desconocer los graves daños que se ha ocasionado al planeta la tecnociencia mercantilizada, la industrialización sin límites, llevando al peor momento en la historia de la humanidad y sin la posibilidad de una transición en lo ecológico y

social, pues ya “perdimos la oportunidad para eso, por desgracia, en los años setenta del siglo XX. Vamos hacia el colapso catastrófico de las sociedades industriales” (Riechmann, 2017, p. 8). El Buen Vivir se levanta como una alternativa a ese colapso del que habla Riechmann, dándole un elemento que se mantiene en el sur y que al parecer va desapareciendo en los países industrializados: ¡La esperanza!

La sistematización del Buen Vivir desde los pueblos ancestrales

La necesidad de obtener datos observables sobre el Buen Vivir ha llevado a muchos, intelectuales, académicos, centros de investigación y gobiernos a establecer algunos mecanismos de medición, tanto desde las condiciones objetivas como las subjetivas, sobre todo porque el crecimiento económico como ideal del progreso no ha logrado superar la pobreza y conseguir la felicidad como fin último del desarrollo industrial y la Modernidad. Es importante la medición del desarrollo social más allá de lo económico, debido a la profunda crisis que vive el sistema financiero y porque el derrumbe del sistema “viene arropado por la evidencia de la insostenibilidad de los estilos de vida basados en el consumo de masas y la caducidad programada” (Alaminos, 2012, p. 164).

Se han realizado muchos estudios para la medición del Buen Vivir, entre ellos están las encuestas que se aplican en el continente europeo, para conocer cuáles son los indicadores que la población considera para una mejor calidad de vida. En el INEC, en coordinación con algunos centros de investigación, se construyen categorías e indicadores observables para la medición del Buen Vivir, establecidos en los planes de Gobierno de la Revolución Ciudadana 2009-2013 y 2013-2017, incluido el plan de gobierno del tercer período de la Revolución Ciudadana que cambió su nombre por Plan de Desarrollo Toda una Vida, que va de 2017 a 2021.

Las mediciones parten del acceso que tiene la población a la satisfacción de las necesidades básicas, y estas sustentadas en la idea de progreso según el modelo de desarrollo del mundo occidental, por lo que va a ser imposible encontrar la buena vida en un sistema en crisis.

Más que medir, lo que se vuelve imperativo es observar las experiencias positivas de buenos vivires, desde la cosmo-visión, cosmo-economía, cosmo-espiritualidad, cosmo-cultura y cosmo-ambiente de los pueblos ancestrales. Los principios en los que se sustenta la construcción de la vida comunitaria, base del Sumak Alli Kawsay,¹³ son la reciprocidad, la integralidad, la complementariedad y la relacionalidad, los mismos que posibilitan armonía, equilibrio y la plenitud de la vida, generando la sabiduría que “es un proceso de construcción y de comprensión de la complejidad, de lo superior y grandioso de la Madre Naturaleza y la vida” (Macas, 2011, p. 56).

El Sumak Alli Kawsay se manifiesta en la convivencia entre lo humano, la naturaleza y lo sagrado, integrado al gran espíritu que se manifiesta en la generación de vida. “Es por eso que no existe diferencia entre Vida y Espíritu, entre Vida y Dios, entre Vida y Naturaleza, entre Vida y Materia, todas ellas son diferentes palabras para expresar lo mismo, pero en diferentes estados o formas” (Oviedo, 2012, p. 220). La espiritualidad es más que una dimensión, es la vida misma, no es posible entender al ser humano sin sus acciones, todas ellas espirituales, porque la vida es sagrada.

Viteri (2003) afirma que este proceso tiene algunos elementos constitutivos en la formación del *runa* (persona) y valores que comienzan desde la esfera de lo doméstico, como se aprecia en la tabla 3.

Según Carlos Viteri los elementos y valores del Sumak Kawsay, son constitutivos de la identidad y la cosmovisión del pueblo kichwa amazónico: los sarayakuna, pues para ellos el conocimiento teórico y práctico, tanto del orden del cosmos como los roles en cada persona: género y períodos generacionales, junto a la práctica de los valores, forman el sentido mismo del ser *runa* (persona).

13 Sumak Kawsay proviene de dos palabras kichwa: *sumak* “lo supremo”, “hermoso”, “pleno” y *kawsay* es “vida”, *alli* es “lo bueno” en la cotidianidad.

Tabla 3
Elementos y valores del Sumak Kawsay para los sarayakuna

Elementos del Sumak Kawsay	Valores del Sumak Kawsay
Sámai: Transmisión de la energía vital, fuerza interior que atraviesa lo físico, espiritual, emocional e intelectual.	Armonía doméstica: El microcosmos es la casa (familia) y la selva el cosmos mayor. Calidad de vida.
Sasi: Transmisión del conocimiento, el aprendizaje, poder interactuar con el entorno con sabiduría.	Llakina: Participar en la minga y ayudar a los que no tienen, convidar, compartir los bienes. Trato especial a los ancianos y viudas.
Yachay: Conocimiento, saber cultivado por la persona desde que tiene noción de la realidad circundante. Saber teórico y práctico para los diferentes quehaceres cotidianos.	Kunakuna: Reciprocidad con el dar – recibir y dar, tanto en bienes como en elementos simbólicos como los saberes.
Ricsina: Compartir el conocimiento por medio de la enseñanza. Conocer como puerta del saber.	Kuna: Dar otorga respeto, prestigio y sentido de capacidad de una persona sin paternalismo. Compartir para que el otro pruebe de lo mío.
Muskui: Capacidad para visualizar el futuro. Contacto con los antepasados o un gran espíritu.	Yanpana: Dar prioritariamente a las personas en situaciones de desventaja.
Ushai: Responsabilidad para llevar a cabo una misión relacionado con los bienes, infraestructura y bienes comunitarios.	Uyana: Escuchar como acto de educación de una persona, quien sabe escuchar sabe respetar y sabe vivir, bien.
Llakina: Es la esencia de la solidaridad, y el sentido de compasión que le identifica con el otro. Fortalece el nosotros.	Kamachi: El valor de los consejos que ejercen los mayores o las autoridades para prevenir o corregir infracciones.

Fuente: Viteri, 2003, pp. 53-72

Alberto Acosta sostiene que el Buen Vivir se sustenta en tres pilares fundamentales: la comunidad, la relación con la naturaleza y la espiritualidad. Su construcción requiere de otro tipo de economía y sociedad, con nuevos principios fundacionales, tales como: solidaridad, sustentabilidad, reciprocidad, complementariedad, responsabilidad,

integralidad, suficiencia, diversidad cultural, identidad, equidades y democracia, “que aseguren relaciones cada vez más armoniosas de los seres humanos consigo mismo, de los seres humanos con sus congéneres y de los seres humanos con la naturaleza” (Acosta, 2012, p. 165).

En el siguiente cuadro se observan las dimensiones sobre el Buen Vivir en las que coinciden muchos autores, así como las categorías y variables que han sido trabajadas en reuniones, talleres y grupos focales, a través de la cuales se puede observar, en la práctica, si un determinado territorio y comunidad tiene un Buen Vivir:

Tabla 4
Dimensiones, categorías y variables del Buen Vivir

Dimensiones	Categorías	Variables
Armonía con uno mismo	Amor propio	Autoestima El autocuidado
Armonía con la comunidad	Participación	Toma de decisiones Organización intracomunitaria Aplicación de justicia Actores de participación: relaciones y redes Participación política
	Plurinacionalidad e Interculturalidad	Relaciones internas externas entre pueblos y culturas Identidad de nación Arte Organización política
	Comunicación	Uso idioma propio y otro Uso de tecnología comunicativa
	Derechos y acceso a servicios	Territorio: Movilidad, seguridad humana Servicios básicos Salud Educación

Armonía con la naturaleza	Sustentabilidad	Buenas prácticas ambientales Preservación y conservación
	Economía	Producción Consumo Intercambio Trabajo/empleo Emprendimientos
Armonía con el cosmos	Espiritualidad	Relación con el cosmos Religiosidad Ritos Lugares sagrados

Fuente: el autor

Armonía con uno mismo

A partir del equilibrio individual será posible el equilibrio con las otras personas y también con la comunidad, la naturaleza y el cosmos. Para la cosmovisión indígena, “los humanos son vistos como una forma de vida particular participando en una comunidad más amplia de seres vivos regulados por un solo conjunto de reglas de conducta” (Toledo, 2003, p. 78).

La conducta comunitaria debe ser una regla también para el accionar personal. La conducta equilibrada es un camino de formación (Sasí) para los indígenas kichwa amazónicos, en este camino se fortalece la persona, poniéndose a prueba con el fin de lograr fortaleza y equilibrio para enfrentar la vida y las relaciones con los otros, para “enfrentarse a las propias debilidades, miedos tentaciones y hedonismos, a través del ayuno, abstinencia, aislamiento que se realizan en determinados períodos del conocimiento” (Viteri, 2003, p. 56).

Los indígenas andinos, tienen como valor fundamental la armonía y el equilibrio individual, sustento de la familia y la comunidad a través del trabajo transformador de la materia prima y la realización del ser humano, pues para ellos el equilibrio no se refleja solamente en la comunidad, la naturaleza y la espiritualidad, sino que se fundamenta en el equilibrio emocional de la persona que permite una comunicación fluida

y horizontal, adecuada entre individuo, familia, comunidad, naturaleza y cosmos (Kowii, 2009). El trabajo da felicidad individual y comunitaria, es por esta razón que el autoestima y autocuidado de la persona están en la alegría individual, las fiestas, la salud, el cuidado estético, y se basan en tres grandes normas de vida: “Ama killa, no a la pereza; ama lulla, no a la mentira; ama shua, no al robo” (Kowii, 2014, p. 166).

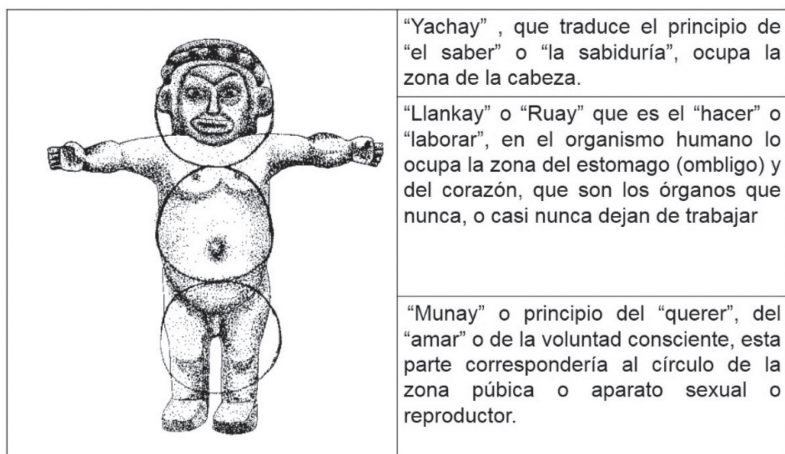
El desarrollo de la creatividad (Wiñak Kawsay) a través de los rituales y ceremonias, así como de las fiestas, danzas, etc., el cultivo de la serenidad (Samay), la perseverancia y la disciplina para controlar los desequilibrios o actos compulsivos. La serenidad es un acto de meditación en cada actividad de las personas, para recuperar la energía. Estas tres grandes normas de vida ayudan también a cultivar el saber y el conocimiento del ser humano (Runakay).

Para la cultura andina, el equilibrio y la armonía están representados en la imagen de la cruz cuadrada conocida con el nombre de Chakana, término quechua que significa “escalera al cielo”, considerada sagrada por los pueblos andinos. La Chakana representa la armonía y el equilibrio de cuatro dimensiones fundamentales: en la parte superior se ubica el Yachay (conocimiento, sabiduría), en la inferior está el Ruray (trabajo, el hacer, la experimentación), en el lado izquierdo se ubica el Ushay (energía, poder) y en el lado derecho está el Munay (amor, afectividad, pasión). La armonía se basa en las dimensiones de: lo justo, el amor, el afecto y en la voluntad del hacer.

Para Luis Macas: “La voluntad, la ternura y la bondad definen fundamentalmente lo interno y la dimensión espiritual” (2014, p. 186). Por otro lado, Javier Lajo (2006) expone el crecimiento y la armonía de las dimensiones antes descritas, aplicadas al ser humano, como se observa en la siguiente ilustración, que representa el equilibrio y la armonía interior del Runakay.¹⁴

14 Runa significa, persona, ser humano y kay conocimiento, saber, por lo que el Runakay es la persona que cultiva las normas de una buena vida en armonía y equilibrio: *ama killa*, *ama llulla*, *ama shua* (no ser perezoso, no ser mentiroso, no ser ladrón) (Kowii, 2014).

Figura 7
Representación antropológica de las armonías



Fuente: Lajo, 2006

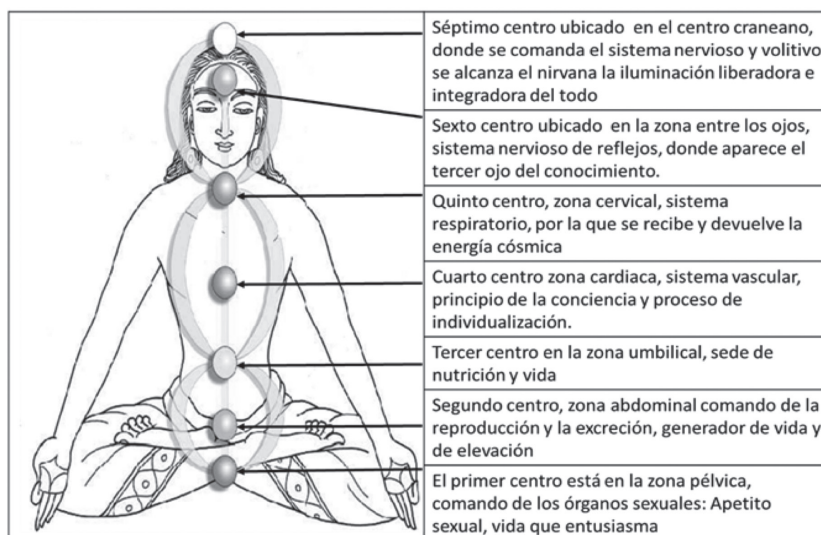
Quienes cultivan las tres dimensiones, llegan a la perfección de moverse con libertad sobre ellas, a través del Qhapaq Ñan, que quiere decir “camino de los justos” o “camino de la vida”. La dimensión interna, profunda, del Munay (querer, amar) y la externa del Yachay (sabiduría, conocimiento) deben estar alineadas y en equilibrio con el Llankay o Ruray (hacer, laborar) de esta manera se conserva la salud y la felicidad en las personas. De existir una enfermedad, el sacerdote andino sabrá la dimensión que está en desequilibrio, logrando devolver el orden natural andino en la persona (Lajo, 2006).

Una buena vida más que buscar la felicidad, la vive en la cotidianidad, peor aún racionalizar la meta a alcanzar como algo que está fuera de la persona y que se puede obtenerla a través del tiempo, las circunstancias y dependiendo de medios concretos. Para las culturas ancestrales “no existe camino al amor, el amor es el camino” (Oviedo, 2012, p. 154). La felicidad está en una constante dinámica desde el interior hacia

lo exterior y desde lo otro hacia la mismidad, cargada de la energía que transmite la naturaleza cósmica.

La historia de la humanidad registra varias filosofías antiguas que también se refieren a la práctica de esta armonía. Como afirma Manuel Garrido, sobre el taoísmo ancestral 570-490 años a.C., donde el “oscuro fondo primigenio, arcano y divino, de donde proceden, lógica y físicamente, todas las cosas, lo cual parece implicar también como significado la ley o razón eterna del universo” (Garrido, 1996 en Toledo, 2003, p. 110).

Figura 8
Equilibrio y armonía, interior y cósmica



Fuente: Boff, 1993

El taoísmo es una espiritualidad más que una religión e invita al descubrimiento y la creatividad, mientras se desenvuelve la vida. “El Tao es un vocablo chino que no puede traducirse, pero si ello fuera posible, estaría cercano a términos como ‘camino’, ‘método’, ‘norma’ o ‘pensa-

miento” (Toledo, 2003, p. 110). También en la antigua sabiduría hindú, a través del yoga tántrico, se descubre la energía vital de la serpiente—divinidad presente también en las culturas del Abya-Yala—, la energía llamada Kundalini despierta los chacras o centros energéticos de la persona para que logre equilibrio y armonía en su vida, no se queda en un solo centro o chacra, ya que de “no proseguir su curso, crea las dependencias y obsesiones que deshumanizan” (Boff, 1993, p. 162).

Existe una profunda identidad entre la activación de los chacras del Kundalini hindú con las dimensiones de los *runas* del Abya-Yala (chacras andinos). El camino va desde la sensibilidad del placer, la vida entusiasta, pasando por el amor y la voluntad del hacer, al conocimiento y la sabiduría.

El ser humano se hace desde su profunda interioridad, es allí donde la espiritualidad y sus energías han sido penetradas y se manifiestan como energía vital en relación con la familia, la comunidad y la sociedad. El equilibrio y la armonía personal se manifiestan en la coherencia, porque la interioridad espiritual “se realiza en todo lo que hacemos y somos, en la medida en que somos totalmente lo que hacemos y queremos ser” (Boff, 1993, pp. 165-166).

El desenvolvimiento personal, la madurez en el camino de la vida, junto a la armonía y equilibrio interior, logran desarrollar una mística, donde se viven convicciones y se experimentan vivencias que transforman las relaciones sociales, llegando a una armonía entre los seres humanos, la naturaleza y el cosmos. De esta manera se construye la historia, “en la medida que existen actores sociales empeñados como militantes y luchadores, para que la historia vaya en una o en otra dirección” (Boff, 1993, p. 149). Son las prácticas individuales y comunitarias las que permiten convertirse en paradigmas, que vienen siendo la novedad de lo que se experimenta en la vida. Esto:

Permite asumir una actitud que activa nuestra capacidad transformadora y socializadora, y que nos dota de una nueva mística, de un cauto optimismo, de una nueva visión para la actividad social y política. Se-

mejante perspectiva facilita no solo la adquisición de una nueva conciencia, también opera como la brújula que orienta la existencia y los proyectos sociales y políticos de carácter realmente alternativo. (Toledo, 2003, p. 7)

En conclusión, la armonía con uno mismo es la antítesis de la autoexplotación, actitud propia de la cultura del capitalismo y del consumo, donde se trabaja la mayor cantidad de tiempo posible para obtener ganancias, muchas veces en detrimento de la salud, el descanso, la familia y la recreación. Mucha gente trabaja para acceder a todos los productos del mercado y a veces no tiene tiempo ni para disfrutarlos; su salud se deteriora y el dinero obtenido deberá ser invertido en recuperar la salud, cuando eso sea posible. La armonía con uno mismo es espiritual y corporal, se traduce en el cuidado de la salud, la imagen, la alimentación sana, el consumo responsable, la autodeterminación y la autoestima, en suma, en la práctica de una vida digna.

Armonía con la comunidad/interculturalidad

Cada cultura en su proceso histórico construye su forma de vida en relación con la naturaleza, entre los seres humanos y con el cosmos, donde desarrolla su espiritualidad. Las formas de vida devienen de un constructo social, de una forma de vida dialogante entre los diferentes seres de la naturaleza y poco a poco van estableciendo acuerdos de convivencia. El Buen Vivir no pertenece a una sola cultura, no se ubica en un territorio concreto, no es la filosofía de una cultura que debe ser universalizada, más bien implica el respeto a las diversidades con sus buenos vivires y construye un Buen Vivir desde el diálogo, con una visión abierta hacia otros mundos:

El concepto de “interculturalidad”, enfatiza el intercambio y diálogo entre diferentes culturas como un proceso dinámico en espacio y tiempo [...] el ser humano andino tiende a la inclusión y al intercambio con personas de culturas andinas diferentes [...]. Desde el punto de vista intercultural, lo “andino”, no es una concepción cerrada y monocultural; desde su propia cosmovisión, se trata de una cultura y modo de vivir

que incluye a lo que es compatible con los principios básicos propios. (Estermann, 2008, p. 147)

Si desde la visión andina la interculturalidad no es una síntesis de ideas para universalizarlas, sino que es un diálogo con el otro, el respeto a la diversidad y el encuentro de puntos comunes en la relación respetuosa con los seres humanos y la naturaleza, en este sentido, “la Interculturalidad política y social se refleja en el debate político abierto a consenso más que a decisiones formalmente mayoritarias” (Estermann, 2008, p. 160). La democracia andina es la inclusión de las minorías en un permanente consenso en las decisiones de la vida comunitaria.

El Buen Vivir es la cosmovisión de algunas culturas y cada una de ellas tiene un nombre para esta forma de vida particular: Sumak Alli Kawsay (vida buena y plena en la cultura kichwa ecuatoriana), Suma Qamaña (Buen Vivir en la cultura quechua peruana) y Tarimiat Pujustin (buena vida en el territorio de la cultura shuar de la Amazonía ecuatoriana). El Buen Vivir no es un concepto estático y peor aún como una teoría con pretensiones globalizantes.

La propuesta del Buen Vivir requiere de una minga¹⁵ de conocimientos, saberes y experiencias, donde cada comunidad, nacionalidad, grupo, etnia, organización o persona pone lo mejor que su cultura ha creado para relacionarse con los demás seres humanos y con la naturaleza. El Buen Vivir, como ya se mencionó, es una idea movilizadora que se nutre de las diferentes cosmovisiones y experiencias de vida de las culturas locales, las mismas que a través de la convivencia, se explican en el ejercicio y la práctica cotidiana. No es posible la teorización del Buen Vivir sin una experiencia alternativa al desarrollo, lo que nutre a esta nueva idea de alter-desarrollo son los “buenos vivires” (Vega, 2014).

La buena vida, como afirma Latouche, se declina de múltiples maneras, en cada uno de los contextos, construyendo de esta manera

15 En el mundo andino se entiende por minga o *minka* al trabajo colectivo hecho en favor de la comunidad (Montiel, 2015, p. 11).

una nueva cultura, con nombres diferentes como: “El umram (plenitud) entre los Ibn Khaldum; swadeshi-sarvodaya (mejoramiento de las condiciones de todos), como en Ghandi, o bantaare (estar bien juntos) como en los Tukulor” (Latouche, 2011, p. 16).

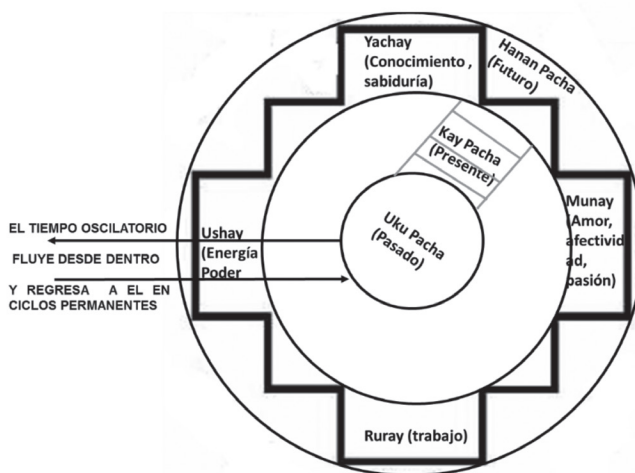
No se trata de un Buen Vivir estandarizado, lo que existen son las vivencias comunitarias que provienen de un acumulado histórico de las naciones originarias que han estado luchando por condiciones equitativas y resistiendo a la cultura dominante (Macas, 2011). Es aprender a convivir apoyándose unos a otros, en cada experiencia histórica en los territorios, culturas y ecologías estructuradas (Oviedo, 2012; Vega, 2014). No es posible salir del círculo de dominación si es que se considera al Buen Vivir como una reforma del sistema dominante.

En la cosmovisión andina, el tiempo pasado, presente y futuro no siguen un orden lineal. El pasado es la fuerza que impulsa la vida presente y acerca el futuro, de esta manera el tiempo tiene un adentro y un afuera, y fluye cada vez con más fuerza en círculos espirales que van ampliándose (Lajo, 2006). El tiempo, para la cosmovisión andina, se expresa en tres dimensiones circulares que se interrelacionan, complementan y conviven, de ahí que recuperar los valores ancestrales no implica una vuelta al pasado, sino una recuperación de sus saberes relevantes como aprendizajes significativos para mejorar el presente y garantizar un mejor futuro, como se observa en el gráfico 9.

El Uku Pacha es el tiempo pasado, pero que no deja de estar presente porque representa “la agitación de lo hirviente, de la vertiente [...] donde sale toda la energía” (Lajo, 2006, p. 151). Representa al mundo interior, a lo subyacente, que no se puede ver y que está realizándose.

El Kay Pacha representa al mundo del aquí y del ahora, y se presenta como una Chakana (puente) entre el pasado y el futuro. Es donde se generan nuevas realidades, un tiempo de la vida y la creatividad, de la innovación, un tiempo que “recuerda al Hanan Pacha o esfera exterior del tiempo a donde marcha el pasado” (Lajo, 2006, p. 151).

Figura 9
Complementariedad y oscilación del tiempo andino



Fuente: Lajo, 2006; Macas, 2011

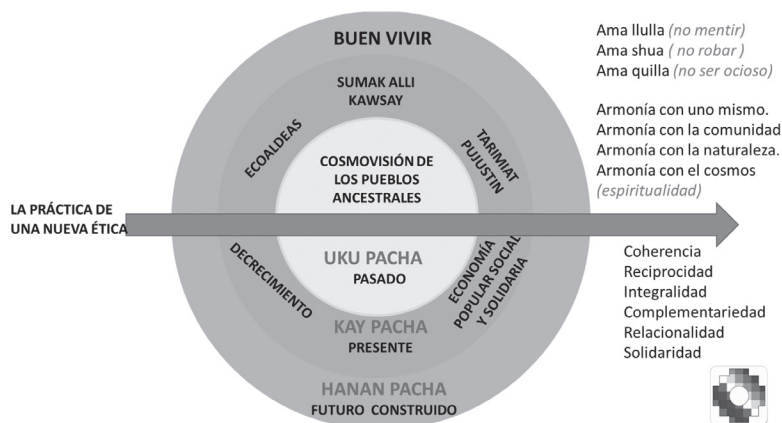
Hanan Pacha es el tiempo de las metas, del futuro, hacia donde marcha el pasado, por eso según Lajo (2006), quien va por el camino de los justos (Qhapac Ñan) va mirando hacia el pasado, recupera las mejores experiencias de lo que fue, para que sea y siga siendo. El aquí y ahora se expresan en el “sistema comunitario o la vida en plenitud, Sumak Kawsay, que es la esencia, el centro en la Chakana” (Macas, 2011, p. 53).

El Buen Vivir que se construye con los aportes de las culturas ancestrales: Sumak Alli Kawsay, Suma Qamaña, Penker Pujustin, Umram, Swadeshi-Sarvodaya Bamtaare, etc. Obedece al proceso de creatividad que la humanidad requiere para contrarrestar al sistema-tiempo dominante de la cultura del capitalismo que todo lo arrasa, eliminando los minisistemas-mundo (Wallerstein, 2004). La cosmovisión ha sido y es la manera como los pueblos y culturas experimentan, construyen y realizan su vida, donde se pueda dialogar entre iguales, promoviendo de esta manera la interculturalidad.

La Chakana también tiene el significado de puente entre las dimensiones del tiempo: el Uku Pacha (pasado) y el Hanan Pacha (futuro). No se trata de regresar al pasado ni de negar el presente, el pasado es iluminador, es la fuente primera para el desenvolvimiento de la historia. Desde la ciencia positiva es muy difícil entender esta nueva *episteme*, pues está acostumbrada a desechar el pasado y vivir anhelando el futuro.

Los buenos vivires corresponden a la dimensión del Kay Pacha (presente), en el sentido que está en plena realización y creatividad, que es y está siendo (en construcción). Solo se puede entender si es parte de una vivencia, de una práctica habitual, aprendida culturalmente de sus anteriores, preservada porque es efectiva y tiene significado y uso actual, o como dice la cosmovisión andina: “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, 2006, p. 151).

Figura 10
El Buen Vivir en la concepción andina del tiempo



Fuente: el autor

Otro elemento relevante en la armonía con la comunidad es la participación. Para los pueblos andinos va más allá del ejercicio de la democracia, como “una forma de organización y de gobierno, en la que se imponen las decisiones de las mayorías sobre las minorías” (Oviedo, 2012, p. 148). Tampoco se refiere a las otras formas de democracia que han surgiendo frente al vaciamiento que ha tenido este concepto en la práctica, por ejemplo: democracia representativa, democracia directa, democracia participativa, etc. La participación se entiende como la forma de cooperación para un objetivo común. En la cultura andina tiene que ver con la integración de las personas en la vida comunitaria y en la convivencia diaria. Por ejemplo: en la realización de la minga. Lo que se practica desde la cosmovisión andina es el “convivir amorosamente (Kuyay Kawsay) y convivir sabiamente (Yachay Kawsay). De ahí que ‘Suma Kawsay’ más precisamente hablando es ‘SABER CONVIVIR Y APOYARSE LOS UNOS A LOS OTROS’” (Oviedo, 2012, p. 221).

Lo que se puede entender por democracia en la experiencia de los pueblos ancestrales del Ecuador, estudiados en esta investigación, son aquellas vivencias donde las personas y familias (*ayllu*) participan, se integran y colaboran con el fin de que la comunidad encuentre un equilibrio y armonía en su convivencia. Cabe señalar que estas formas de relación armónica con la comunidad se contraponen a todo lo que implica el abuso de las relaciones de poder que se ejercen entre los seres humanos en la cultura del capitalismo. Donde existe explotación, maltrato y abuso de unos en favor de otros, en esta cultura se define como valor a la competitividad,¹⁶ basada en superar o eliminar al otro, donde unos pocos ganan y la mayoría pierde.

16 La lógica del sistema capitalista está sustentada en el desarrollo individualista, en la perversidad de eliminar al otro para ganar, contrario al trabajo colectivo y al bien común.

Armonía con la naturaleza

Nuestras culturas originarias son dueñas de una gran sabiduría en relación de sus vidas en armonía con la naturaleza, sintiéndose parte de la Pachamama,¹⁷ pues en ella han encontrado el refugio, el alimento y el beneficio para todos. La naturaleza, para la cosmovisión de los pueblos andinos, es sujeto y no objeto, es esta la razón por la que en la Constitución del Ecuador de 2008 se recoge este aporte de la siguiente manera: “La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (2008, p. 52).

La relación entre seres humanos y naturaleza se presenta en el dinamismo de los ecosistemas, como flujo de la materia y energía, por un lado, y como una sucesión de nacimientos y muertes de sus entidades discontinuas; es decir, toda biósfera depende de un sistema de energía entre el sol y el sumidero del espacio sideral, interrumpido por el planeta tierra, a lo que se le llamará vida (Parra, 1993).

La conservación de los ecosistemas requiere de una acción urgente para que se pueda lograr una armonía con la naturaleza, y es que “responde a la más urgente de las necesidades humanas vinculada a su supervivencia como especie: restablecer las relaciones equitativas entre sociedades humanas y a la par con la biosfera que las sustenta” (Parra, 1993, p. 28).

Para el desarrollo racionalista, que ha convertido al medio en fin (acumulación incesante de dinero) y se engrandece de los cálculos de utilidad egoísta, no toma en cuenta los costos externos y ambientales de sus propias acciones, “(¡aunque consistan en la destrucción de nuestras perspectivas de vida buena, o de la misma especie humana, lo que hoy está en juego con la crisis ecológico-social!)” (Riechmann, 2016, p. 416).

17 *Pacha* (tierra) y *mama* (madre), la Madre Tierra es sagrada para la cultura andina, pues de ella surge la vida, es ella la que brinda los frutos, es una de las deidades femeninas más importantes para los pueblos kichwa.

En el Buen Vivir, la economía no pretende un crecimiento individual, que termina rompiendo con el tejido social y comunitario, ni se exagera el apetito de las personas para que terminen como consumidores en el mercado. Los principios fundacionales de una economía alternativa son:

La solidaridad y sustentabilidad, a más de la reciprocidad, la complementariedad, la responsabilidad, la integralidad, (todos los seres vivos somos necesarios en el planeta), la suficiencia, ([...] eficiencia), la diversidad cultural y la identidad, las equidades, y [...] la democracia. (Acosta, 2012, p. 162)

Una economía sustentable se construye sobre las bases comunitarias y la cosmovisión de una vida en equilibrio y armonía con la naturaleza. La sustentabilidad implica reconocer el ciclo vital de los ecosistemas naturales, donde “las plantas sintetizan nutrientes que alimentan a los herbívoros; estos a su vez alimentan a los seres carnívoros, que proporcionan importantes cantidades de residuos orgánicos, los cuales dan lugar a una nueva generación de vegetales” (Papa Francisco, 2015, p. 20).

Una nueva economía implica una verdadera metanoia. La gente no va al supermercado a buscar alimentos, herramientas o vestido, sino “va de compras”, de lo que sea y lo que en ese momento se oferte, aunque no requiera para usarlo. Hay que salir de esa enfermiza necesidad de comprar, cambiando la matriz del consumismo. La realidad cambiará cuando las prácticas cotidianas y las políticas públicas promuevan un consumo responsable, donde la producción sea socializada a los grupos humanos más cercanos; donde el vestido, la recreación y el ocio no sean administrados por las grandes corporaciones de turismo y moda. Hay que “transitar hacia sociedades que reduzcan el consumo de recursos y la huella ecológica conjunta de la humanidad, basadas en valores de *frugalidad*, *austeridad* o *suficiencia*, lo cual implica detener el crecimiento económico para lograr una *economía ecológicamente sostenible*” (Semper, 2010, p. 9).

Lo indispensable se vuelve urgente, pues una cosmovisión que reafirme la relación del ser humano con la naturaleza ha sido siempre la aspiración de los pueblos ancestrales de América Latina. En la mayoría de los documentos que han salido después de las reuniones y encuentros de pueblos ancestrales, desde la década de los 90, se recomienda la importancia del biocentrismo en el desarrollo de los pueblos. Es imperante “reconocer la Madre Tierra como un ente vivo, con el cual tenemos una relación indivisible, interdependiente, complementaria y espiritual” (Houtart, 2015, p. 44).

Las culturas andinas mantienen una relación sagrada con la naturaleza desde su cosmovisión ancestral. En su ritualidad se expresa la espiritualidad que une lo sagrado con la cotidianidad, en un constante ascenso hacia la realización personal, comunitaria y planetaria, cerrando etapas en la vida y comenzando nuevos procesos.

Figura 11

Ritual indígena con la Chakana en Zhiña para agradecer a la Pachamama



Fuente: el autor

Figura 12
Ritual mestizo con la Chakana para agradecer por la vida



Fuente: Fernando Ortiz

En la parroquia amazónica Asunción, el shuar conserva y promueve la Fiesta de la Chonta como uno de los rituales donde el ser humano, la naturaleza y el cosmos se integran para agradecer por la fertilidad de la Tierra, la especie animal y de los seres humanos. El ritual comienza a las cuatro de la mañana con la bebida de una planta denominada guayusa. Se bebe esta yerba hervida hasta vomitar para lograr la purificación (lavado estomacal). Desde la mañana se cocina la chonta, en la tarde las mujeres se visten con atuendos típicos, se pintan la cara y comienzan a machacar la chonta. Luego hierve la chonta machacada con agua en unas ollas grandes, las tapan y al caer la tarde, un grupo selecto de personas inician una danza con cánticos alrededor de las ollas de chicha, hasta que fermente. Un sabio llamado *uwishin* y una

mujer adulta, sabia, motivan a los danzantes para que bailen hasta que el *uwishin* y la mujer sabia comprueben que la chicha está fermentada. Cuando la chicha está lista toda la comunidad bebe y danza.

Figura 13

Fiesta de la Chonta (fertilidad) en la comunidad shuar de Asunción



Fuente: el autor

Armonía con el cosmos

La armonía con el cosmos implica que el ser humano se reconoce como uno de sus elementos. Es necesario un ejercicio de humildad para pasar del antropocentrismo moderno, a la consideración de que la vida se mueve y se recrea más allá de lo humano, no solo está el mundo animal y natural, sino el cosmos en su totalidad. La espiritualidad es la manera como el ser humano se identifica con sus interrelaciones cósmicas, que son vida y le retroalimentan, por eso la tierra, el universo, todo ser que respira son portadores del espíritu, porque de ellos viene y en

ellos se mantiene la vida, en un permanente movimiento de creatividad (Boff, 1993).

Se trata de recuperar una espiritualidad que supere la dualidad judeo-cristiana del cuerpo como la materia y el alma como el espíritu, esto ha dado paso para que la cultura capitalista, se desenvuelva en una doble moral. Por un lado, explota, domina y excluye generando grandes masas de empobrecidos, y por otro, ayuda a esos empobrecidos a quienes le considera desfavorecidos. El más alto nivel de esta doble moral es la corrupción, que significa “el pecado que, en lugar de ser reconocido como tal y de hacernos humildes, es elevado a sistema, se convierte en una costumbre mental, una manera de vivir...una doble vida” (Francisco, 2016, pp. 91-92).

El ser humano espiritual “es aquel que puede percibir siempre el otro lado de la realidad, capaz de captar la profundidad encubierta” (Boff, 1993, p. 35). Una nueva espiritualidad implica la solidaridad entre seres humanos y con todo el planeta a través de una conciencia que reconoce los límites de la naturaleza y los abusos cometidos contra ella, que demuestra la preocupación por la sobrevivencia de la humanidad y el planeta, que sea coherente entre sus principios y las prácticas (Houtart, 2015).

Para relacionarse con el cosmos se debe tener una actitud de sensibilidad, más que racional. Boff expresa que “la fe en Dios consiste en la sensibilidad a los seres humanos, a su corazón, antes que a las racionalidades” (1993, p. 36). Hoy más que nunca urge una revolución espiritual para recuperar la sensibilidad anulada y encubierta por el racionalismo de la Modernidad, una revolución que lleve al ser humano hacia la preocupación ecológica con una nueva forma de conocer el mundo desde la sensibilidad y la afectividad. “Es el Cosmocimiento (Conocimiento del pensamiento-sentimiento) de la vida o más precisamente es la vida consciente [...] convivir sagrado, [...] cultura de vida, [...] filosofía de vida (saber amar la vida) o arte de vivir” (Oviedo, 2012, p. 220).

La cosmovisión de los pueblos andinos se basa en algunos principios que se expresan como totalidad y pluralidad, y que son parte de la

continuidad de la vida. Como afirma Macas: “Ranti, ranti, que equivale a la reciprocidad; pura o tukuy pura, que sería el principio de integralidad; tinkuy, o principio de complementariedad; yananti, que vendría a ser el principio de la relacionalidad” (2011, p. 56). Principios básicos para la convivencia de la comunidad humana y la naturaleza. Estos principios no generan utilidad ni crecimiento económico. Para el sistema capitalista serían inútiles. Hinkelammert propone que una nueva espiritualidad debe rescatar lo indispensable que el sistema lo ha rechazado como lo inútil: “Lo indispensable es: la convivencia, la paz, el cuidado de la naturaleza” (2012, p. 177). Implica, por tanto, romper con la actual ética del mercado, cuyos valores imperantes son la eficiencia, la competitividad, la racionalización y funcionalización de las instituciones y la técnica.

Las culturas ancestrales han heredado a la humanidad una cosmovisión holística, donde la mayor grandeza se manifiesta en las diversidades. Así, lo sagrado está en la vida y la vida en lo sagrado, no es posible una dualidad entre cuerpo y alma, entre lo sagrado y lo profano, propio de racionalidad capitalista. Lo sagrado se manifiesta en la vida, por esto la naturaleza es considerada como sagrada, es indispensable para la existencia más allá de la utilidad antropocéntrica. En la mitología shuar, por ejemplo, se expresa de esta manera la integralidad, complementariedad y relacionalidad cósmica:

Arútam es un espíritu Iwianch. Por no tener cuerpo, se manifiesta en los shuar de muchas maneras. Se manifiesta como mujer Nunkui, para crear las hortalizas y la vida del subsuelo, enseñando a la mujer la agricultura, la alfarería, el parto y todo lo que ella debe saber. Se manifiesta como hombre Shakáim, para crear la selva, enseñando a los varones el tumbé, la construcción de canoas, los vestidos, las casas y el cuidado de los animales domésticos y a las mujeres, la siembra, el cuidado de los cultivos y la cosecha [...] se manifiesta como Tsunki, para crear los animales del agua y enseñar a los shuar todo lo referente a la pesca y a la salud. (Martínez y Pellizzaro, 2014, pp. 11-12)

La convivencialidad es parte de la sacralidad en la vida, pues a través de ella se reproduce la energía y esta se manifiesta en los procesos

comunitarios (Macas, 2011; Oviedo, 2012). La mala convivencia entre los seres humanos, con la naturaleza y con el cosmos, ha generado una crisis civilizatoria, por lo que es necesario la búsqueda de nuevos sentidos, la necesidad de redefinir las metas de la vida.

La espiritualidad y una nueva cosmovisión holística donde el ser humano sea un elemento más comienza a dar un nuevo sentido a la vida humana en el planeta (Houtart, 2015). Como manifiesta el ecólogo Thomas Berry: “El ser humano menos que ser un habitando en la tierra o en el universo es, sobre todo, una dimensión de la tierra y de hecho del propio universo” (1991 en Boff, 1993, p. 39).

En esta época donde la incertidumbre es lo más cierto y los cálculos matemáticos y econométricos ya no aciertan con lo que está pasando, es la complejidad de los sistemas, la espiritualidad cósmica —que a su vez se manifiestan en la simplicidad de la vida individual y comunitaria— lo que permitirá un reencuentro con lo otro y a su vez un reencantamiento del mundo; fundamentalmente en la defensa de la naturaleza donde encuentra “su principal abrevadero en las culturas y los pueblos indios del mundo. Sus cosmovisiones, conocimientos y prácticas, constituyen un reservorio de inspiración civilizadora” (Toledo, 2003, p. 8).

Más allá del nihilismo negativo de la Modernidad, que ha llevado a una situación donde el ser humano no se siente acompañado ni por él mismo (Riechmann, 2016), la espiritualidad de los pueblos ancestrales propone la reciprocidad, complementariedad, integralidad y relacionalidad. ¿Qué mejor propuesta para superar el egoísmo, individualismo y vanidad, propios del sistema capitalista que lleva al colapso de la humanidad?

Aportes a la construcción del Buen Vivir

La construcción de una nueva civilización sustentada en relaciones de convivencia o de convivires armónicos es la propuesta del Buen Vivir, un camino al que están invitadas a transitar muchas alternativas al desarrollo, abierto a la construcción colectiva desde la expe-

riencia.¹⁸ Es importante superar las miradas que intentan ver al Sumak Kawsay como un estudio de caso o de folclor de las culturas andinas con pretensiones globalizantes. Igualmente, pretender particularizar el Sumak Kawsay como un elemento de vivencia solo de una cultura es un flaco favor a los procesos emergentes y una complicidad con la cultura dominante. En este sentido, es importante resaltar las particularidades del Buen Vivir según el territorio y la cultura. Lo alternativo al desarrollo en los Andes será diferente en las culturas de la Amazonía y del litoral, así como entre lo urbano y rural, lo mismo procede para diferentes países donde se observan experiencias alternativas al sistema vigente.

Los buenos vivires/convivires¹⁹ son caminos abiertos a la creatividad y las emergencias, así como los diferentes aportes desde cualquier parte del planeta que ayuden a consolidar una propuesta con buenas vivencias, en defensa y uso de lo que se denomina los pro-comunes: trabajo no pagado, doméstico, colaboraciones de ayudas mutuas, cuidados y solidaridad, ecosistema: la tierra, el agua, la energía, que son la base de las economías populares, la misma que sustenta una economía productiva frente a la especulativa financiarización (R.-Villasante, 2014a; Subirats y Rendueles, 2016).

La reflexión sobre el Buen Vivir emerge desde las experiencias, en tal sentido no es conveniente una pugna de racionalidades o conceptos. Es importante la sistematización de nuevas ideas, constructos, motivadores que se vayan “constru-viviendo”. Un constructo que contenga sentires, vivires, más que solo pensares.

El Sumak Kawsay como una expresión del Buen Vivir en la comunidad kichwa es “una condición ideal de existencia sin carencias...

18 Viteri aclara que su trabajo sobre el Sumak Kawsay se refiere a la situación del pueblo de Sarayaku y que no pretende que los criterios y dimensiones que se encuentren en esa reflexión y la trascendencia de los mismos, sean patrimonio de los sarayakuruna: “Es un sistema de relaciones fundadas en imperativos de carácter individual, familiar y social, a ser ejercidos en las diversas actividades de la cotidianidad” (Viteri, 2003, p. 47).

19 Los autores que han tratado estos temas son Xavier Albó (2011) *Los convivires* y Eduardo Gudynas (2014) *Los buenos vivires*.

una situación de vida armónica, deseable e ideal...asociado a un componente espacial y a un orden moral, ético y espiritual, sobre cuya base interactúan individuo, sociedad y los seres del ambiente” (Viteri, 2003, p. 47). Lo interesante es que en el mundo los individuos, las culturas, pueblos y sociedades, comienzan a cuestionar el mal desarrollo, que ha generado profundas desigualdades.

Los buenos vivires son experiencias que alrededor del planeta comienzan a desvincularse del actual modelo de desarrollo, por ejemplo:

En Asia la referencia al swaraj o auto-gobiernos de la comunidad que popularizó Gandhi, o las raíces taoístas o del budismo zen, que implican igualmente otras formas de vida comunitarias y de integración con los demás seres del ecosistema. En occidente-norte se ha recuperado formas de transición al poscapitalismo como son los ecosocialismos, los decrecimientos, las comunidades en transición, el convivencialismo, etc. (R.-Villasante, 2014b, p. 70)

Sumak Alli Kawsay, Suma Qamaña o Tarimiat Pujustin, así como diversas experiencias que comienzan a emerger en el planeta, son buenos vivires que se constituyen en los pilares de una sociedad posdesarrollista, posmoderna y poscapitalista, lo que en el Ecuador se ha considerado como el régimen del Buen Vivir en la Constitución de 2008.

Los buenos vivires son también las luchas sociales por los pro-comunes; la técnica que se pone al servicio de la humanidad y no al servicio de la dominación y cuya ambición en todo sentido es ilimitada. La tecnología debe considerar que la humanidad tiene límites, es interdependiente con su entono y sobre todo reconocer la ecodependencia (Riechmann, 2016).

En el siguiente cuadro se aprecian aportes de algunos activistas sociales e intelectuales involucrados en la minga de conocimientos y saberes que construyen esta nueva corriente del Buen Vivir. Muchas experiencias y pensamientos en el mundo comienzan a globalizar la esperanza.

Tabla 5
Aportes a la construcción del Buen Vivir

Nombre	País	Discurso	Definición
Alberto Acosta	Ecuador	Buen Vivir	“Oportunidad para construir nuevas formas de vida”. “Forma parte de una larga búsqueda alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas populares”.
Carlos Viteri	Ecuador	Sumak Kawsay	“Constituye una categoría holística central de la filosofía de la vida de las sociedades indígenas”.
José María Tortosa	España	Buen Vivir	“Oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la naturaleza, a partir del conocimiento de los diversos pueblos, culturas existentes en el país y el mundo”.
David Cortez	Ecuador	Sumak Kawsay	“Se aleja de las concepciones occidentales que conciben el surgimiento de la vida política a partir de una ruptura inicial o separación ontológica respecto a la naturaleza [...] no se acoge al principio de la desnaturalización de las realidades humanas [...] entiende la vida humana como parte de una realidad vital mayor de carácter cósmico cuyo principio básico es la racionalidad del todo”.
Ariruma Kowii	Ecuador	Sumak Kawsay	“Sumak significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y Kawsay es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano”.
Huanacuni Fernando	Bolivia	Suma Qamaña	“Suma hace referencia a la plenitud, a lo sublime; y Qamaña a la vida. Al vivir, al convivir y al estar”.
Mónica Chuji	Ecuador	Sumak Kawsay	“No significa el retorno al pasado ni a la edad de piedra, ni a las épocas de las cavernas, y tampoco reniega de la tecnología ni del saber moderno”.

Nombre	País	Discurso	Definición
Boaventura de Sousa Santos	Portugal	Buen Vivir	“Un concepto de comunidad donde nadie puede ganar si su vecino no gana”.
Atawalpa Oviedo	Ecuador	Sumak Kawsay	“Es el convivir con lo sagrado y holístico en la armonía y el equilibrio: Este Kawsay que es la energía viva que difumina y reproduce la vida, es el convivir con el espíritu total (Gran Espíritu) que se manifiesta materialmente generando vida”.
Silverio Tivi Katani	Ecuador	Penker Pujustin	Vivir en armonía con la naturaleza, tener agua limpia, bosque verde, aire puro, tierra fértil, animales, alimento, una vivienda estar libre de contaminaciones; todo esto asentado en un territorio.
Serge Latouche	Francia	Decrecimiento	Salir del inmovilismo conservador, restaurar la justicia social, y preservar el medio ambiente, renunciando al imaginario económico de que más es igual a mejor. “El bien y el Bienestar, pueden lograrse con menos gastos...reevaluar, Reconceptualizar, Reestructurar, Relocalizar, Redistribuir, Reducir, Reutilizar, Reciclar [...] círculo virtuoso de decrecimiento sereno, convivencial y sostenible”.
Tomás R. Villasante	España	Redes de Vida desbordantes	Construcción de experiencias viables, transformadoras y creativas. Apropiación y praxis de los bienes pro-comunes.
Koldo Unceta	España	Buen Vivir	La autonomía de los procesos en cada territorio. No es una propuesta uniformizadora, recupera la idea de bienestar basada en la relación armoniosa con la naturaleza, y en la recuperación de saberes tradicionales abandonados por la propuesta del desarrollo.
François Houtart	Bélgica	El Bien Común	La supervivencia de la naturaleza y su biodiversidad, como del patrimonio común de la humanidad. Una utopía como posibilidad, capacidad y responsabilidad de producir y reproducir la existencia del planeta y la vida física, cultural y espiritual de todos los seres humanos del mundo”.

Nombre	País	Discurso	Definición
Eduardo Gudynas	Uruguay	Buenos Vivires	No existe un solo concepto para su definición, es un cambio radical en la interpretación, valoración y relación con la naturaleza, recuperando los saberes ancestrales, es una de las más importantes corrientes de alternativas al desarrollo desde América Latina.
Xavier Albó	Bolivia	Buenos convivires	La convivencia, intercambios, con afecto y reciprocidad, donde la ética y la espiritualidad, están en todas las acciones. Esa buena convivencia no se concibe que sea solo entre personas o humanos. Abarca también a todo el contorno, los animales, las plantas y la Pacha Mama o Madre Tierra.

Fuente: el autor²⁰

Una nueva civilización tiene como reto contener la insaciabilidad del consumo y del capital, para transitar hacia nuevos modos de vida, y esto no es imposible. “La búsqueda y preservación de los comunes ha sido siempre un elemento presente en la actividad humana. Las personas viven y trabajan juntas, y de ahí surgen formas de cooperación y actividades sociales basadas en la ayuda mutua” (Álvarez Cantalapiedra, 2013, p. 187).

Las fuentes en la construcción del Buen Vivir

Algunos intelectuales han iniciado una reflexión y análisis desde la etimología de las palabras, ya sea de Sumak Kawsay o Suma Qamaña, usada por los pueblos andinos. Otros en cambio han tildado de esencialista a quienes recuperan el sentido de las palabras, expresiones del Buen Vivir, asegurando que “ni se justifica desde el pasado de los pueblos, de

20 A partir de: Viteri, 2003; Latouche, 2011; Oviedo, 2011; Cortez, 2011; Tortosa, 2011; Gudynas, 2011; De Souza Santos, 2012; Acosta, 2012; Houtart, 2013; Tivi y Shakai, 2014; Kowii, 2014; Unceta K. 2014; Chuji, M. 2014; R.-Villasante, 2014; Houtart, 2015; Albó, 2011.

los que se desconoce el sentido de sus usos, ni tampoco en la actualidad carece de contenidos políticos concretos” (Sánchez, 2011, p. 35).

Un análisis del Buen Vivir, desde las políticas públicas del Gobierno, ha conducido a muchos a considerar esta propuesta como una ideología que no se aplica en la realidad. Una “falsa conciencia de la armonía con la naturaleza encubre la conciencia verdadera, la de los ‘mendigos sentados en un saco de oro’” (Caria y Domínguez, 2014, p. 151). Para estos autores, al quedarse el “Buen Vivir” como un significado vacío o sin contenido en la aplicación de las políticas públicas que no han sido coherentes con los principios filosóficos de la Constitución de 2008 y más incoherentes con la cosmovisión de los pueblos ancestrales, ha terminado convirtiéndose en una ideología dominante a través de un partido único: Alianza País.

La posición de Jaria i Manzano también es displicente al Buen Vivir, pues considera que es un programa indígena con ideas peligrosas como los derechos de la naturaleza que intenta superar el modelo extractivista y que en su práctica se asemeja a un Estado totalitario (Manzano, 2013). A este criterio responde Gudynas diciendo: “En efecto, se confunden los contenidos de una Constitución y los de un Plan de Desarrollo gubernamental” (2016, p. 115). Respuesta válida para quienes hacen un análisis del Buen Vivir desde las políticas gubernamentales.

La lucha por buena vida ha recorrido muchos siglos en el Ecuador, no es solo una imaginación, está en lo más profundo de la corporalidad sometida y de la subjetividad menospreciada, resiste desde las raíces de la identidad en:

La organización comunitaria indígena y su resistencia a la conquista y el coloniaje; la lucha de los patriotas por la Independencia; las luchas de los esclavos por su libertad; la acción de los revolucionarios alfaristas; la acción popular y los enfrentamientos sociales del siglo XX; el compromiso de generaciones de militantes de izquierda y de cristianos comprometidos con la liberación de nuestro pueblo. (Ayala Mora, 2004, p. 84)

El Buen Vivir representa de esta manera un camino histórico en las luchas populares por construir una forma de vida diferente al capitalismo neoliberal. Esta lucha se ha manifestado en rebeliones sociales, levantamientos indígenas, huelgas y movilizaciones políticas, pero además en estrategias de sobrevivencia como cooperativas y sociedades, recuperación de tierras, comités de defensa de los derechos de los trabajadores, campesinos, estudiantes, mujeres, y también en la prevalencia de valores de la cultura andina que han fortalecido el espíritu de las comunidades indígenas.

Este proceso que aún continúa haciendo camino y se nutre de las experiencias históricas “de resistencia al colonialismo y sus secuelas, es todavía un modo de vida en varias comunidades indígenas, que no han sido totalmente absorbidas por la modernidad capitalista” (Acosta, 2012, p. 63).

Los afluentes, entre otros, son la ciencia desde el pensamiento crítico, marxismo y socialismo, las teorías del desarrollo sostenible, endógeno y humano, la teología de la liberación, la educación popular, las filosofías indígenas, la organización de mujeres y el feminismo:

- Las las traducciones de las experiencias latinoamericanas, como del peruano Carlos Mariátegui, quien supo interpretar la teoría marxista aplicada al contexto latinoamericano y andino, fortaleciendo de esta manera un marco interpretativo desde “las raíces, historia y tradiciones de grupos étnicos oprimidos” (Cortez, 2011, p. 6). Agustín Cueva, uno de los grandes intelectuales ecuatorianos, fundador de Partido Socialista, quien afirma que existe una relación histórica entre la izquierda y el movimiento indígena, la convergencia se da frente a la dominación que vive la población indígena y la población en general en el marco de las relaciones capitalista de explotación (Cortes, 2011). La reinterpretación del socialismo y acercamiento a los sectores indígenas como sujetos históricos de la lucha por la construcción de una buena vida, afirma que los socialistas verdaderos aprenden y coinciden con los *ayllus* indígenas en su vivencia recíproca y que coinciden, “en la

importancia de la organización social para el desarrollo en armonía y nos identificamos con la visión de producir, no para acumular sino para vivir mejor, sobre la base de redistribuir solidaria y equitativamente el ingreso y la riqueza” (Cortez, 2011, p. 8). Estos y otros son elementos enriquecedores de la construcción de alternativas al modelo capitalista.

- El desarrollo sostenible ha sido una preocupación fundamental frente a las prácticas depredadoras de la naturaleza como la tecnología invasiva utilizada para la producción, los agroquímicos, el desbroce de los bosques y selva amazónica. Vladimir Serrano afirma que: “las antiguas tecnologías andinas producto precisamente de una concepción del mundo y por lo tanto de formulaciones científicas, hay que propiciar su utilización y lograr su propia expansión, enriquecerlas con conocimientos, nuevos incluso tomados de la tecnología occidental” (1999, p. 266). El desarrollo sostenible y posteriormente el desarrollo local, entre otros desarrollos, promovidos desde la ONU, se inscriben en lo que se denomina el desarrollo alternativo, que preocupado por el agotamiento de los recursos naturales y frente al fracaso de las políticas desarrollistas, busca paliar los efectos de la pobreza y crecer con un enfoque “ambientalista” (Acosta, 2012; Carpio, 2016; Unceta, 2015).
- La educación popular promovida por Paulo Freire desde la pedagogía de la liberación y en la misma corriente la teología de la liberación, que surge bajo la influencia del Concilio Vaticano II (1962-1965). Varios teólogos latinoamericanos, entre ellos Gustavo Gutiérrez, introducen el concepto de “teología de la liberación” y a partir de la reunión de obispos latinoamericanos en Medellín (1998), se produce una “eclosión de obispos, teólogos y comprometidos con el proceso de cambio que era urgente” (Vega, 2012, p. 117). Los documentos de la reunión de obispos en Medellín son contundentes en favor de los desposeídos, sobre todo de los indígenas. El teólogo brasileño Leonardo Boff recupera el sentido de comunidad en la vida de los seres humanos como una de las mayores estrategias de organización a través de las comunidades eclesiales de base, en donde, “no se robustece tan solo la

religiosidad del pueblo (lo cual ya sería mucho), sino que además es el lugar de la creatividad de la fe viva” (Boff, 1984, pp. 204-205). Obispos como Oscar Romero, Leónidas Proaño o Alberto Luna Tobar son referentes de la opción preferencial por los pobres y trabajaron en la consolidación del movimiento indígena. La comunidad y la teología andina fueron, para Proaño, valores fundamentales para entender la necesidad de liberarse de la dominación del sistema capitalista. Él entendía que los indígenas piensan con “el corazón que la tierra es su madre. Este pensamiento es el anillo central del núcleo pluricelular de su cultura. De allí nace el concepto de fraternidad extensa, de familia extensa, de igualdad entre todos” (Cortez, 2011, p. 9). Teólogos y educadores populares identifican que el desarrollo de la persona no está atado solo a la carencia económica, sino a la liberación integral del ser: “No solo alimento, techo, vestido y trabajo [...] también educación y recreo, respeto y libertad y lo más importante de todo, amor” (Gómez, 2003, p. 295). La teología de la liberación realizó una relectura del Evangelio, primero desde un lugar geográfico y cultural diferente al occidental, luego, una relectura desde las culturas de Amerindia, poseedora de una teología que fue opacada por la religión judeo-cristiana. Esta relectura en comunidad reinterpretó conceptos como el Reino de los Cielos, que fue resignificado como la nueva sociedad que se debe construir, para dignificar a las personas, ya que la “salvación a la que Dios nos invita no es la del más allá, sino la del más acá. La salvación en el más acá, es nuestra responsabilidad, no de Dios” (Martínez, 2012, p. 147). El fortalecimiento de la teología de la liberación apoyada en la educación popular, tuvo que ver con un pensamiento descolonizador desde el sur y la crisis de adaptación que vive la Iglesia católica a la evolución y necesidades de las sociedades; expresándose en “un proceso de desinstitucionalización religiosa que aún no ha tocado fondo” (Arroyo, 2005, p. 111). Según Arroyo: “La confianza en la Iglesia ha ido disminuyendo a lo largo de las décadas, si bien ha caído fundamentalmente en dos periodos concretos: en el paso de 1981 a 1990 y de 1999 a 2007” (2005). Es en la primera

de las décadas citadas cuando en América Latina la teología de la liberación se convierte en una alternativa social y religiosa frente a la ortodoxia de la Iglesia católica.

- La historia de la lucha por los derechos de los pueblos indígenas se nutre de los elementos anteriormente expresados. En julio de 1990 se realiza una reunión continental, con la participación de 120 naciones indígenas, 20 organizaciones internacionales levantan su voz para protestar en contra de la celebración triunfalista que se preparaba por parte de los gobiernos latinoamericanos con motivo de cumplirse los 500 de la conquista española, iniciándose así un movimiento desde lo local, con la solidaridad internacional (Cairo, 2010). En oposición, se propone la “Campaña continental para los 500 años de resistencia indígena y popular”, que enfrenta la posición triunfalista de las instituciones y gobiernos representantes del sistema, que intentaban consolidar la mentalidad neocolonial. Las organizaciones indígenas se pronunciaban de esta manera: “Los pueblos indígenas estamos convencidos que la autodeterminación y el régimen de autonomía plena solo podremos lograrlos previa destrucción del actual sistema capitalista y la anulación de toda forma de opresión sociocultural y explotación económica” (Girardí, 1994, p. 136).

En este contexto de reivindicaciones políticas, culturales y económicas, marcado por la aplicación de medidas de ajuste estructural impuestas por los organismos internacionales de crédito y el intento de implementación de un tratado de libre comercio, el movimiento indígena ecuatoriano, liderado por la CONAIE y bajo la consigna: “tierra, cultura y libertad”, realizó varios levantamientos y huelgas.

La emergencia de los indígenas como sujeto político y la consolidación de su organización, cambiaron el país: “A partir de ese momento, la historia y la vida del Ecuador son otras. El movimiento indígena irrumpe y asume la condición de fuerza social y política” (Yanchapaxi, 2010). La CONAIE, demandará al gobierno, el respeto a las culturas ancestrales, la interculturalidad, la plurinacionalidad.

Para el año 1997, ya se plantea en su discurso político la propuesta del Buen Vivir, expresado en el modo de vida propio de los pueblos indígenas, con una cosmovisión, cultura y espiritualidad particulares de sus territorios y nacionalidades, que evidencia la diversidad de modos de vida y de buenos vivires, en contraposición con el sistema de dominación generador de desigualdades. Los principios ideológicos de la CONAIE son los que expresan la diversidad de los modos de vida. “Aquí aparecen mencionados un ‘humanismo integral’, ‘comunitarismo’, ‘democracia plurinacional, comunitaria y participativa’, ‘plurinacionalidad’, ‘interculturalidad’, ‘autodeterminación’, ‘soberanía’, ‘independencia’ y ‘solidaridad internacional’” (Cortez, 2011, p. 9).

El proyecto político de la CONAIE propone la construcción de una nueva sociedad en donde el hombre, la naturaleza y el cosmos establezcan una relación de armonía, propia de la comunidad. Como afirma, Cortez en sus análisis de los documentos de la CONAIE: “La forma de vida de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas basada en la reciprocidad, solidaridad e igualdad; un sistema socioeconómico y político de carácter colectivo en el que participan todos sus miembros” (2011, p. 9).

El levantamiento indígena realizado en junio de 1992, tenía una clara propuesta desde los pueblos ancestrales, en avance hacia una sociedad intercultural y plurinacional. Los objetivos de la CONAIE se aprecian en el siguiente recuadro.

Tabla 6
Objetivos del levantamiento indígena ecuatoriano de 1992

1. Consolidar a los pueblos y nacionalidades indígenas del país.
2. Luchar por la defensa de tierras, territorios indígenas y los recursos naturales.
3. Fortalecer a la educación intercultural bilingüe.
4. Luchar contra el colonialismo y neocolonialismo (empresas transnacionales en comunidades indígenas).
5. Impulsar la auto legislación comunitaria y desarrollar el comunitarismo integral.

6. Fortalecer su identidad y sus formas de organización social.
7. Promover el ejercicio de los derechos colectivos de pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, reconocidos en la Constitución política de la república.
8. Construir una sociedad intercultural.
9. Promover la participación mediante el establecimiento de una democracia participativa, con fines de alcanzar la descentralización del poder y los recursos económicos, la solidaridad y la equidad.
10. Lograr la igualdad y la justicia en los pueblos y nacionalidades indígenas, por ende, en la sociedad en general.
11. Mantener las relaciones internacionales entre las nacionalidades indígenas del continente Abya-Yala, a fin de viabilizar una comunicación alternativa entre los pueblos indígenas, y con otros sectores sociales comprometidos con la causa.

Fuente: Carpio, 2016, p. 115

La formación y la recuperación de los saberes ancestrales a través de centros formación, la educación bilingüe y la participación de los indígenas en la formación profesional, han dado un aporte muy importante a la construcción de esta propuesta alternativa al desarrollo.

Cortez analiza que la universidad intercultural Amawtay Wasi plantea, en su proceso educativo, una forma compartida y parte de un paradigma intercultural que se construye en la diversidad de culturas y actores “que intervienen en el proceso de transformación y gestión del desarrollo humano local, nacional e internacional, a fin de lograr un adecuado “bien vivir” para las actuales y futuras generaciones” (2011, p. 10).

El Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, en su línea de apoyo al desarrollo con identidad, acoge los valores de las culturas ancestrales. Nuevos conceptos que distan mucho del progreso y la modernidad, promovidos como la vía hacia donde deben incluirse las nacionalidades para la superación de la pobreza. De esta manera, en los manuales del Fondo Indígena, apoyado por el del Banco Mundial —bajo la asesoría de Luis Maldonado, diri-

gente e intelectual indígena de la cultura otavalo— contará como propuesta alternativa al concepto de desarrollo lo siguiente:

Armonía con los vecinos, armonía con la naturaleza y al aprovechamiento equilibrado de la riqueza que de ella se obtiene y, que estaría entendiéndose como el buen vivir, que además significaría el buen estado de salud de las personas y de la naturaleza, palabras que en lengua quichua o quechua se diría *suma causai* o en lengua aimara, *suma Qamaña* o en lengua guaraní, *ñandereco*, que significa tierra sin mal. (Maldonado en Cortez, 2011, p. 10)

Para cerrar la descripción de algunos afluentes del Buen Vivir, es importante rescatar el aporte de la lucha de las mujeres, para enfrentar las consecuencias de una sociedad y cultura machistas, propias del sistema capitalista patriarcal, manifestadas en todo momento y en todo lugar, y que lamentablemente han llegado a naturalizar situaciones de acoso, discriminación y violencia física, psicológica, sexual, social y económica. Las organizaciones de mujeres aportan a la construcción de una nueva sociedad desde sus reivindicaciones, logrando cambios importantes en la vida política y social a través de la incorporación de normativas a nivel local y nacional en “temas de derechos reproductivos, salud y representación política [...] se han asimilado avances democráticos muy importantes” (Carpio, 2016, p. 149). En este sentido, los movimientos feministas han conseguido varias conquistas, su lucha radica en la superación de la desigualdad. No será posible un cambio social ni avanzar hacia el Buen Vivir, como afirma Silvia Vega, “mientras no se democratizan los ejes más sólidos de la desigualdad, como la división naturalizada entre lo privado y lo público” (2014, p. 83).

Los aportes desde la organización indígena de las mujeres son vitales para la construcción del Buen Vivir. En el concepto de las mujeres se resalta como primer elemento la ayuda mutua para construir la familia, la vivienda, la producción, el hacer juntos las cosas. Esta ayuda mutua se sustenta rompiendo la dominación, el egoísmo y el individualismo. Como expresa Blanca Chancoso, dirigente indígena fundadora de la CONAIE: “Es el aporte de lo que le falta al otro, no es ser bastón del otro ni la esca-

lera del otro, y menos la peonas del otro. Es apoyarse mutuamente para resolver, desarrollar e impulsar sueños conjuntos” (p. 224).

La emergencia de las mujeres como sujeto político, a través de organizaciones de mujeres, colectivos feministas, asociaciones, redes contra la violencia y colectivos de lucha por la diversidad sexual, ha servido para que se den procesos de exigibilidad que impliquen acciones y políticas públicas que promuevan la equidad. Las organizaciones de mujeres aportan a la construcción del Buen Vivir desde la “sostenibilidad de la vida” o la “reproducción de la vida”, que es una categoría central en la propuesta del Sumak Kawsay y también de la economía feminista (Vega, 2017, p. 44).

El Buen Vivir en la nueva Constitución ecuatoriana

La Asamblea Constituyente instalada en noviembre de 2007 en la ciudad de Montecristi, fue la expresión de las aspiraciones históricas de un pueblo que buscaba alternativas frente a la profundización de la crisis del sistema capitalista (Acosta, 2012). Las últimas décadas urgían demandas sociales como “equidad de género, demandas ambientalistas, seguridad social para distintos sectores de la población, reivindicaciones territoriales, reformas en educación y salud, un nuevo sistema de justicia y participación, etc.” (Palazuelos y Villarreal, 2011, p. 133).

La crisis ecuatoriana de la década del 90 llegó a niveles insostenibles debido a la aplicación de las políticas neoliberales recomendadas por el FMI, con el fin de lograr una estabilización macroeconómica, atraer inversiones extranjeras y reducir el déficit fiscal, así como la inflación.

Ecuador implementó políticas de estabilización que se basaron en la austeridad fiscal y jugó con el tipo de cambio, esta fue la recomendación de la carta de intención del FMI como requisito para la renegociación de la deuda externa (Palazuelos y Villarreal, 2011). Se aplicaron políticas asentadas en la desregulación financiera, sin afectar los intereses del sector bancario, a través de medidas que estaban encaminadas a promover un sistema financiero de libre mercado donde los capitales puedan moverse con total libertad hacia el exterior llevando a efecto la “reducción del

encaje bancario, eliminación de las inversiones forzosas y flotación de las tasas de interés” (Palazuelos y Villarreal, 2011, p. 100). Las políticas aplicadas y el bajo crecimiento del país desataron una crisis a “nivel político, social y de valores [...] que obligará, entre otras consecuencias, a casi el 10% de la población a buscar alternativas de vida fuera del país a través de la migración” (Palazuelos y Villarreal, 2011, p. 105).

La dolarización de la economía y el feriado bancario de 1999 en el Gobierno de Jamil Mahuad, los depósitos congelados con un cambio de 5 450 sucres por dólar fueron devueltos después de la dolarización a un cambio de 25 000 sucres por dólar, convirtiéndose el Ecuador en uno de los países donde se dio la más grande crisis de América Latina (Palazuelos y Villarreal, 2011).

En medio de la crisis, las voces de hartazgo y las propuestas de cambio del modelo se volvían cada vez más imperativas. Los movimientos sociales buscaron una confluencia donde expresarse. A nivel político, la desconfianza y el desprestigio de los partidos políticos tradicionales provocaron una fuerte reacción social, que por el periodo de una década generó una inestabilidad política sin precedentes, derrocando entre 1995 y 2004 a tres gobiernos: Abdala Bucaram, Jamil Mahuad y Lucio Gutiérrez, quien en 2003 subió a la presidencia apoyado por la CONAIE y los sectores de izquierda, con un discurso que recogía las demandas sociales y económicas de la población, sin embargo, “una vez elegido presidente traicionó los postulados que lo llevaron al poder, aplicando medidas de carácter neoliberal, en alianza con los partidos tradicionales y el poder financiero del país” (Palazuelos y Villarreal, 2011, p. 115).

Frente a la desconfianza en los partidos políticos, la corrupción generalizada y los constantes intentos por democratizar el país, nuevamente se aglutinan los sectores progresistas en una fuerza política que se denominó Alianza País (Patria Altiva y Soberana), que no representaba una “formación política tradicional [...] constituye más bien la expresión de movimientos sociales y agrupaciones de diversa ideología” (Palazuelos y Villarreal, 2011, p. 118).

Desde sectores de la izquierda a la centro-izquierda, con el grito generalizado de “fuera todos”, participan y ganan las elecciones de 2006, cuyo primer objetivo era redactar una nueva Constitución. Cortez, en el análisis de un documento de la CONAIE, recoge la expresión de una inmensa mayoría de ecuatorianos, cuyo sentimiento fue, de “un momento de profunda esperanza para las grandes mayorías del país que luchamos por la construcción de una sociedad post capitalista y post colonial, una sociedad que promueva el ‘Buen Vivir’” (2014, p. 11).

El preámbulo de la nueva Constitución sintetiza el enfoque hacia dónde debe avanzar el nuevo derrotero: “Decidimos construir: una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir, el Sumak Kawsay” (2008, p. 15).

De la misma forma, el art. 1 de la Constitución recoge la lucha histórica de los pueblos indígenas de la siguiente manera: “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico [...]. La soberanía radica en el pueblo” (2008, p. 16). El fin último fue la construcción de una nueva sociedad, donde las desigualdades y la pobreza sean superadas, como se expresa en el art. 3 n° 5: “Planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al Buen Vivir” (2008, p. 17).

Este es el marco filosófico en el cual se recuperan los valores de las culturas nativas y el patrimonio intangible de los pueblos andinos, quedando recogidos explícitamente en el capítulo segundo de la Constitución, bajo el título “Derechos del Buen Vivir”. Asimismo, en el art. 74 se enfatiza la relación entre el patrimonio natural y las culturas aborígenes:

Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el Buen Vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado. (2008, p. 52)

El art. 14, por su parte, garantiza las bases para que la sociedad ecuatoriana pueda acceder al “derecho a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el Buen Vivir, Sumak Kawsay” (2008, p. 24). Estos derechos implican responsabilidades de los ciudadanos, cuyo ejercicio construya una nueva cultura de participación, solidaridad y colaboración mutua, donde los bienes comunes sean la meta (Houtart, 2013; R.-Villasante, 2014a; Subirats y Rendueles, 2016).

Así se describe en el art. 83: “Promover el bien común y anteponer el interés general al interés particular, conforme al Buen Vivir” (2008, p. 59). El art. 278 promueve la cultura de la participación y la responsabilidad social, pues manifiesta con claridad que para conseguir el Buen Vivir la ciudadanía debe: “Participar en todas la fases y espacios de la gestión pública y de la planificación del desarrollo nacional y local, y en la ejecución y control del cumplimiento de los planes de desarrollo en todos sus niveles” (2008, p. 136).

Todos los articulados desembocan, finalmente, “en el título VII, ‘Régimen del Buen Vivir’, en el que, [...] se orienta al cumplimiento de los objetivos del Buen Vivir” (Vega, 2016b, p. 18). Los planes de desarrollo nacionales de 2007 a 2017 recogen estos aportes en los principios guías de igualdad, equidad, interculturalidad, solidaridad y no discriminación.

El art. 340 de la Constitución de 2008 señala: “El sistema de inclusión y equidad social es el conjunto articulado y coordinado de sistemas, instituciones, políticas, normas, programas y servicios que aseguran el ejercicio, garantía y exigibilidad de los objetivos del régimen de desarrollo” (2008, p. 159).

El art. 275, sobre el régimen del Buen Vivir, es claro al expresar que “es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del Buen Vivir, del Sumak Kawsay” (2008, p. 135).

La economía social y solidaria en la Constitución de 2008

La política económica es el pilar fundamental de la propuesta del Buen Vivir, la misma que no puede coexistir con un modelo que promueve una economía de crecimiento infinito, basada en el mercado, el consumo y el individualismo; pues en función de que se plantea un nuevo modelo socioeconómico, como ya se describió en el art. 275 de la Constitución, se propone otra dinámica al sistema actual, donde los sistemas económicos, políticos, socioculturales y ambientales garanticen la sostenibilidad del Buen Vivir (Palazuelos y Villarreal, 2011).

Cuando se describe el nuevo sistema económico, este se nutre de las cosmovisiones andinas y su práctica de vida comunitaria (Acosta, 2012), así “como de la importancia de la naturaleza, la armonía total con la comunidad y el cosmos y la felicidad” (Palazuelos y Villarreal, 2011, p. 125). La economía del Buen Vivir no intenta buscar el rostro humano del actual modelo de desarrollo ni ensayar un nuevo tipo de desarrollo asentado en las mismas estructuras, su alcance rebasa la reforma y el acomodamiento. No se trata de desplazar la carga, sino de iniciar una ruptura, una desconexión con la lógica dominante como método para superar el desarrollo desigual entre los seres humanos y los países del centro y la periferia (Amin, 1974). “El Buen Vivir es una alternativa al paradigma del desarrollo tal como lo conocemos [...] por lo demás, habrá que construir lo nuevo, lo alternativo” (Coraggio, 2011, p. 17).

Se presenta como una oportunidad para construir otro tipo de economía sustentada en las armonías hombre-naturaleza-cosmos y centradas fundamentalmente en el trabajo y no en el capital (Coraggio, 2011; Acosta, 2012). Como afirma Coraggio (2011), será una economía social y solidaria donde las relaciones de producción, el intercambio y la cooperación promuevan la suficiencia en el proceso de producción y la solidaridad, como principio para una reproducción ampliada de la vida, que permitan equilibrar la “mesa” de la nueva economía, con cin-

co principios que garanticen la sostenibilidad e institucionalización de una nueva práctica, que permitan cuatro equilibrios sin que la mesa se balancee a ninguno de ellos, como se grafica a continuación:

Figura 14
Mesa de equilibrio económico



Fuente: el autor a partir de Coraggio, 2011, pp. 330-331

Los artículos de la nueva Constitución ecuatoriana que se exponen a continuación proponen una nueva definición de la economía. Más allá de los cálculos o asignación de recursos a instituciones estatales y de la sociedad civil, lo que pretende es “garantizar de manera solidaria el sustento de todos los ciudadanos, combinando diversas formas de organización económica” (Coraggio, 2011, p. 332).

Tabla 7
Políticas económicas del Buen Vivir en la Constitución de 2008

Política económica	Art.	Contenido: deberes del Estado
Sistema económico y política económica	283	El sistema económico es social y solidario; reconoce al ser humano como sujeto y fin ; propende a una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza ; y tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el buen vivir.
Objetivos del régimen de desarrollo	276.1	Mejorar la calidad y esperanza de vida, y aumentar las capacidades y potencialidades de la población en el marco de los principios y derechos que establece la Constitución.
	276.2	Construir un sistema económico, justo, democrático, productivo, solidario y sostenible basado en la distribución igualitaria de los frutos del desarrollo , de los medios de producción y en la generación de trabajo digno, estable.
	276.4	Recuperar y conservar la naturaleza y mantener un ambiente sano y sustentable que garantice a las personas y colectividades el acceso permanente y de calidad al agua, aire y suelo, y a los beneficios de los recursos del subsuelo y del patrimonio natural.
	276.7	Proteger y promover la diversidad cultural y respetar sus espacios de reproducción e intercambio ; recuperar, preservar y acrecentar la memoria social y el patrimonio cultural.
Formas de organización de la producción y su gestión	319	Se reconocen diversas formas de organización de la producción en la economía, entre otras las comunitarias, cooperativas, empresariales públicas o privadas, asociativas, familiares, domésticas, autónomas y mixtas. Promoverá las formas de producción que aseguren el buen vivir de la población y desincentivará aquellas que atenten contra sus derechos o de la naturaleza; alentará la producción que satisfaga la demanda interna y garantice una activa participación del Ecuador en el contexto internacional.

Política económica	Art.	Contenido: deberes del Estado
	320	En las diversas formas de organización de los procesos de producción se estimulará una gestión participativa, transparente y eficiente. La producción, en cualquiera de sus formas, se sujetará a principios y normas de calidad, sostenibilidad, productividad sistémica, valoración del trabajo y eficiencia económica y social.
Los tipos de propiedad	319	Reconoce y garantiza el derecho a la propiedad en sus formas, pública, privada, comunitaria, estatal, asociativa, cooperativa, mixta, y que deberá cumplir su función social y ambiental.
	322	Se prohíbe toda forma de apropiación de conocimientos colectivos , en el ámbito de las ciencias, tecnologías y saberes ancestrales. Se prohíbe también la apropiación sobre los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agro-biodiversidad.
Formas de trabajo	325	Garantizará el derecho al trabajo. Se reconocen todas las modalidades de trabajo, en relación de dependencia o autónomas, con inclusión de labores de auto sustento y cuidado humano; y como actores sociales productivos, a todas las trabajadoras y trabajadores.
	327	Se prohíbe toda forma de precarización, como la intermediación laboral y la tercerización en las actividades propias y habituales de la empresa o persona empleadora, la contratación laboral por horas, o cualquier otra forma que afecte a los derechos de las personas trabajadoras en forma individual o colectiva.
Democratización de los factores de producción	334	Promoverá el acceso equitativo a los factores de producción, para lo cual le corresponde: Evitar la concentración o acaparamiento de factores y recursos productivos, promover su redistribución y eliminar privilegios o desigualdades en el acceso a ellos. [...] Desarrollar políticas de fomento a la producción nacional en todos los sectores, en especial para garantizar la soberanía alimentaria y la soberanía energética, generar empleo y valor agregado.

Política económica	Art.	Contenido: deberes del Estado
Intercambios económicos y comercio justo	335	Intervendrá cuando sea necesario, en los intercambios y transacciones económicas; y sancionará la explotación, usura, acaparamiento , simulación intermediación especulativa de los bienes y servicios. Establecerá los mecanismos de sanción para evitar cualquier práctica de monopolio y oligopolio privados.
	336	Impulsará y velará por el comercio justo como medio de acceso a bienes y servicios de calidad, que minimice las distorsiones de la intermediación y promueva la sustentabilidad.
Soberanía alimentaria	281	La soberanía alimentaria constituye un objetivo estratégico y una obligación del Estado, para garantizar que las personas, comunidades, pueblos, y nacionalidades alcancen la autosuficiencia de alimentos sanos y culturalmente apropiado de forma permanente [...]. Generar sistemas justos y solidarios de distribución y comercialización de alimento . Impedir prácticas monopólicas y cualquier tipo de especulación en productos alimenticios.
	282	Se prohíbe el latifundio y la concentración de la tierra , así como el acaparamiento o privatización del agua y sus fuentes.
Sectores estratégicos	317	Los recursos naturales no renovables pertenecen al patrimonio inalienable e imprescindible del Estado. En su gestión el Estado priorizará la responsabilidad intergeneracional, la conservación de la naturaleza, el cobro de regalías u otras contribuciones no tributarias y de participaciones empresariales; y minimizará los impactos negativos de carácter ambiental, cultural, social y económico.
Ahorro e inversión	338	Generará incentivos al retorno del ahorro y de los bienes de las personas migrantes, y para que el ahorro de las personas y de las diferentes unidades económicas se oriente hacia la inversión productiva de calidad .

Política económica	Art.	Contenido: deberes del Estado
	339	Promoverá las inversiones nacionales y extranjeras, y establecerá regulaciones específicas de acuerdo a sus tipos, otorgando prioridad a la inversión nacional. Las inversiones se orientarán con criterios de diversificación productiva , innovación tecnológica, y generación de equilibrios regionales y sectoriales.
Biodiversidad y recursos naturales	395	Garantizará un modelo sustentable de desarrollo, ambientalmente equilibrado y respetuoso de la diversidad cultural , que conserve la biodiversidad y la capacidad de regeneración natural de los ecosistemas, y asegure la satisfacción de las necesidades de las generaciones presentes y futuras.

Fuente: el autor a partir de Constitución, 2008

La base de una nueva sociedad es la estructura económica (Marx, 2013), por lo que necesariamente hay que pasar de un modo de producción capitalista hacia otro modo de producción. Las organizaciones y movimientos sociales expresan que otra economía es posible a través de la construcción del Buen Vivir, definiendo el actual momento como de “transición hacia Otra Economía, reconociendo y vigilando la institucionalización, por precaria que sea, de nuevas prácticas económicas y, finalmente del Buen Vivir y el Vivir Bien” (Coraggio, 2011, p. 38).

El nuevo sistema económico del Ecuador va más allá de una economía filantrópica o asociativa y de los encadenamientos que permanentemente están en disputa con la hegemonía del modelo capitalista. Es una propuesta que supera la constante disputa de espacios en el mercado competitivo. Para Coraggio, estos sistemas de economía pública, empresarial capitalista y popular deben sentar “las bases materiales que hacen posible el Buen Vivir, y desarrollar la corresponsabilidad de todos por la libertad de opciones de buena vida de todos” (2011, p. 339).

Otra economía solo es posible con transformaciones estructurales, donde el fin no sea el crecimiento económico ni la acumulación

de dinero, sino la resolución solidaria de las necesidades. Esto implica procesos de experimentación y búsqueda, pues no existen modelos seguir. En la nueva economía, el trabajo digno para la satisfacción de las necesidades debe reemplazar a las actividades que deshumanizan a las personas cuyo fin es la acumulación.

Una nueva economía, como expresan los artículos de la Constitución de 2008, promueve la producción para el consumo interno y la soberanía alimentaria, pues “no se trata de promover la gran industria o meramente de substituir importaciones, sino de acompañar el desarrollo de nuevos actores socioeconómicos, de cambiar el campo de las fuerzas económicas” (Coraggio, 2011, p. 343).

Capítulo tres

PRÁCTICAS DEL BUEN VIVIR EN COMUNIDADES INDÍGENAS

Las experiencias documentadas se ubican en las tres regiones del Ecuador: la parroquia Asunción en la Amazonía —cultura shuar—, la comuna de Agua Blanca en el litoral —cultura manteña— y la comuna de Zhiña en la Sierra —cultura kichwa.²¹

Las experiencias que se presentan no son un modelo a seguir, tampoco se plantea que sus valores culturales se podrían universalizar. Son prácticas positivas para la vida y la convivencia, relaciones con su entorno que, a pesar de la corriente de una cultura de consumo y del desperdicio, resisten como valores alternativos al sistema capitalista, porque “una cosa es vivir en el sentido de sobrevivir y otra llegar a vivir como humanos, lo cual implica convivencia, intercambios y reciprocidad” (Albó, 2011, p. 137).

21 Las experiencias de los buenos vivires fueron sistematizadas adaptando el flujograma clásico a uno de alternativas o salidas de la problemática, según las experiencias de los buenos vivires, este se construyó desde los discursos que corresponden a las prácticas que en la vida superan los problemas identificados. Con la técnica de multi-lemas se debatió en talleres participativos, las salidas creativas, que no estaban expuestas necesariamente en el flujograma de problemas, introduciendo nuevas variables. Con esta técnica adaptada, se colocaron las prácticas en sentido vertical según su intensidad de más a menos y en el eje horizontal se ubicaron las armonías con respecto a los ámbitos de las problemáticas: armonía con uno mismo (sostenibilidad personal, y comunitaria), armonía con la comunidad (estructura organizacional), armonía con la naturaleza (lo ambiental) y armonía con el cosmos (la cultura y la espiritualidad).

El estudio se orienta a entender la comunidad como el hecho de compartir principios y sentidos comunes en un territorio, que han pervivido como una práctica ancestral de los pueblos indígenas. Por otra parte, se aborda la comuna como un instrumento a través del cual el Estado pretendió instrumentalizar a los indígenas para adaptarles, incluirles, como fuerza de trabajo a la industrialización y la modernidad, pero que las comunidades lo convirtieron en un espacio de lucha política por sus derechos (Dávalos, 2003; Guerrero y Ospina, 2003; Macas, 2011). Territorio y valores comunitarios se proyectan como una alternativa al desarrollo convencional, en este sentido, se analizan los impactos de las buenas prácticas, vivencias y experiencias en los territorios seleccionados: Asunción con su cosmovisión de Tarimiat Pujustin, Agua Blanca con su cosmovisión de una Buena Vida y Zhiña con su cosmovisión de Sumak Alli Kawsay.

Los tres enfoques del Buen Vivir que guían este libro son:

- El referente histórico que viene de los pueblos ancestrales, el ADN de las culturas originarias, desde donde emergen las luces frente a la crisis civilizatoria (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).
- El aporte de intelectuales y académicos, hombres y mujeres traductores, sistematizadores y teóricos de Buen Vivir.
- La aplicación práctica que se ha realizado bajo el lema del Buen Vivir en los planes del Gobierno ecuatoriano.

Para disminuir los efectos de la manipulación del término Buen Vivir y recuperar sus elementos sustanciales, Acosta afirma que: “Es imperioso, entonces, recuperar las prácticas y vivencias de las comunidades indígenas, asumiéndolas tal como son, sin llegar a idealizarlas (2011, p. 53).

El objetivo es comunicar las prácticas de los buenos vivires en las comunidades indígenas intervenidas, con la finalidad de dar luces para el desarrollo de su territorio, aportar a la construcción del Buen Vivir y a la elaboración de políticas públicas.

La construcción de comunidad en Agua Blanca, Zhiña y Asunción

Uno de los elementos que caracteriza a los tres casos de estudio es su identidad como comunidad, valor que se rescata de la cosmovisión de los pueblos ancestrales del Ecuador. El debate entre los conceptos de “comunidad” y “comuna” ha sido importante para desarrollar la conciencia de pertenencia de los pueblos ancestrales, fortalecer sus organizaciones indígenas y luchar por el reconocimiento de sus derechos, entre los más importantes la plurinacionalidad y la interculturalidad.

La comunidad implica un sistema de vida que se asienta sobre el reconocimiento de vecindad de un mismo lugar, compartir y respetar los valores históricos de reciprocidad y solidaridad, entre otros. La vida en comunidad, posibilita la cohesión social y facilita el desarrollo de objetivos comunes de beneficio colectivo. La comunidad se diferencia de la comuna por su carácter de informalidad y de fluidez en las experiencias de vida cotidiana, así como por su organización y gestión. Son espacios donde las relaciones de parentesco se fortalecen a través de rituales, el intercambio de bienes de uso, trabajo mancomunado, energía positiva y se desarrolla el prestigio simbólico, por esta razón es que se presentan en muchas ocasiones como redes de vida desbordantes y alucinantes de convivencia (R.-Villasante, 2014a). En la comunidad prevalecen las relaciones de reciprocidad, practicadas sobre todo en el *ayllu* (familia) en la cultura (Field, 1991; Martínez, 2000; Guerrero y Ospina, 2003).

El concepto de comunidad es un proceso de legitimación permanente de la vida, se va construyendo como alternativa a las diferentes realidades: económicas, sociales, ambientales y espirituales, donde los seres humanos experimentan su existencia. La comunidad es el sentimiento de amor por la *llacta* (territorio) y sentir el respaldo del *ayllu* o *jatun ayllu* (familia o gran familia).

La comunidad se desarrolla en el habitar la tierra, donde las personas en diferentes espacios cuidan de su alimentación, salud y bienes comunes (R.-Villasante, 2014a). Así, la comunidad es un proceso instituyente y en permanente cambio para que pueda ser una novedad, frente

a la defensa de lo común, pues: “Los bienes comunes son alternativos en la medida en que haya apropiaciones ‘pro-comunes’, y no dominaciones por parte de un sistema patriarcal o de acumulaciones de bienes muy desiguales” (R.-Villasante, 2014a, p. 132). En el núcleo de la organización indígena andina donde se promueve la organización, se mantiene una cosmovisión y se desarrolla la identidad, los valores que se promueven son: “La reciprocidad, la ayuda mutua, el valor comunitario de los bienes, el respeto de la naturaleza, la solidaridad, la responsabilidad social, la discusión colectiva y el respeto al otro” (Guerreo y Ospina, 2003, p. 142).

La comuna, en cambio, se refiere al espacio territorial definido en la ley que se expidió en 1937: pequeños pueblos con menor extensión que una parroquia. Así reza el art. 1 de la ley:

Todo centro poblado que no tenga categoría de parroquia, que existiera en la actualidad o que fuera conocido con el nombre de caserío, anejo, barrio, partido, parcialidad o cualquier otra designación, llevara el nombre de Comuna, a más del nombre propio con el que haya existido o con el que se fundare .(en Álvarez, 2015, p. 10)

La denominación de un espacio territorial como comunidad, ha producido una confusión conceptual entre comuna y comunidad, pues en muchas comunas con reconocimiento jurídico, no necesariamente se viven los valores de la comunidad; así como algunos espacios, no reconocidos comunas pueden llevar en su cotidianidad la experiencia de los valores comunitarios. La ley de comunas no pretendía rescatar los valores de la comunidad andina, ni de los pueblos ancestrales, lo que pretendía es integrar a los indios libres al sistema de desarrollo, a la modernización y a la industrialización del agro encaminada al mercado externo, y la explotación de la mano de obra en las haciendas.

Figuerola hace una crítica a las posiciones esencialistas que vinculan a la comuna como el espacio donde se rescatan los valores precolumbinos y de oposición al Estado: “La ley de comunas de 1937 fue una forma de intervención del Estado, que buscaba racionalizar su presencia en el agro en una época de entrada del capitalismo al espacio rural

ecuatoriano” (2014, p. 146). La ley de comunas rompe con el gran espacio territorial de la comunidad, donde se asentaban los grupos étnicos, pues, aunque la ley significó un acercamiento entre el Estado y los grupos indígenas, de ninguna manera reconoció su derecho ancestral a los territorios; lo que promovió el Estado fue la inserción de los indígenas a la incipiente industrialización de la época, ya que se requería de mano de obra trabajando el campo para mantener la ciudad.

Antes de la ley de comunas de 1937, las grandes comunidades estaban asentadas en territorios cuya producción era de autosubsistencia y el excedente estaba ligado al mercado entre pueblos: “Un elaborado calendario agrícola festivo permitía alcanzar altos grados de complementariedad entre zonas de producción, recolección, caza y pesca, localizadas a grandes distancias” (Álvarez, 2015, p. 20). Esta ley, además, desconocía el nombramiento de las autoridades tradicionales de los pueblos indígenas. Las nuevas comunas, se establecieron como pequeñas unidades productivas ligadas a la industria agraria. Sin embargo, esta ley posibilitó que los indígenas se organizarán para establecer suelos comunitarios o globales y así defenderse de la colonización en la Amazonía y de la ambición de los hacendados, tanto en la Costa como en la Sierra, es decir, la ley también sirvió para fortalecer el proceso de organización de los pueblos indígenas y la emergencia política, cuya mayor acción se da en la década de los 90, donde la comuna adquiere un significado de organización social y representación política (Guerrero y Ospina, 2003).

El espíritu de la comunidad permanece, ya sea en la “gran comunidad” o en las comunas establecidas jurídicamente. Los indígenas han logrado preservar los valores que dan sentido a lo comunitario. Manuel Chiriboga afirma que la comuna cumple las siguientes funciones:

La legitimación de valores, modos y prácticas indígenas; la representación política y defensa frente al mundo externo; la gestión social de recursos naturales fundamentales y otros necesarios para la reproducción; y la cohesión social ideológica que genera un sentimiento de identidad. (Chiriboga, 1985 en Guerrero y Ospina, 2003, pp. 130-131)

Los cabildos se legitiman en las comunas, administran y gestionan la vida, manejan los conflictos de tierras y el uso de recursos al interior de la comunidad, tienen una función moral, hacen cumplir las normas establecidas y median en conflictos familiares e interfamiliares, dan consejos y alternativas a los conflictos presentados. El cabildo es un órgano que representa a las diferentes comunidades de una comuna y su funcionamiento es colectivo no individual. Se revitaliza la identidad étnica y se fortalece la organización a través de la comunalización de los territorios (Guerreo y Ospina, 2003).

Hoy, las comunas se ven enfrentadas al proyecto político neoliberal de acaparamiento de las tierras, con la finalidad de integrarlas definitivamente al capital global, sobre todo frente a la presión que ejercen los megaproyectos inmobiliarios y hoteleros que se extienden en la Costa ecuatoriana, como es el caso de la comuna Engabao del cantón Villamil Playas, quienes lograron conseguir la vida jurídica en 1995, aunque su asentamiento como comuneros data de décadas anteriores, cuando sus habitantes fueron a la península buscando agua dulce y un territorio para conseguir sustento como pueblo pesquero. La comuna tiene atractivos importantes a nivel paisajístico y de playa.

El Gobierno ecuatoriano ha definido entre uno de sus ejes más importantes de matriz productiva al turismo, según el PNBV 2013-2017: “Para el 2030, el Ecuador exportará un 40% de servicios, en su mayor parte de alto valor agregado y con una participación relevante del turismo” (SENPLADES, 2013, p. 73). La inserción en el mercado mundial ha hecho que se ponga la mirada en los territorios de comunas como Engabao, antes olvidadas y que ahora por su importancia turística son intervenidas por empresas y grupos económicos ligados al turismo comercial. La comuna de Engabao ha emprendido una lucha por la defensa del suelo con el fin de no permitir la invasión ni la privatización de sus tierras para el uso de turismo comercial (Gills, 2013).

De la misma manera, los proyectos de megaminería atentan contra los territorios de las comunidades de la Sierra y el Oriente ecuatoria-

no, cuyas comunidades son desplazadas para permitir la concesión de suelos a las empresas mineras. Tal es el caso de sectores como Río Blanco²² y Llano Largo,²³ en la provincia del Azuay, y Tundayme, Nankintz,²⁴ en la cordillera del Cóndor, en las provincias de la Amazonía, con la finalidad de implementar proyectos extractivistas.

La organización para la defensa de los derechos colectivos, la cultura y la identidad son elementos cohesionadores de la comunidad, que se fortalecen en la comuna como espacio de lucha por la sobrevivencia de los socios y sus formas de vida. La intención de integrar a los pueblos campesinos e indígenas al sistema capitalista con mecanismos como “la ley de comunas” ha sido revertida, pues hoy las comunas son espacios donde el espíritu de la comunidad ha prevalecido.

La comunidad se construye en el territorio

En una entrevista realizada a Miguel Tankamash, fundador de la Federación Indígena de Centros Shuar (FICSH) y morador de la parroquia Asunción, dice: “Organización, identidad y cultura, son los elementos propios de la comunidad, cuando iniciamos la Federación Shuar, nosotros aceptamos la estructura que el Estado nos daba, con el fin de cuidar el suelo comunitario” (M. Tankamash, 07/10/2016).

En el Ecuador, el proceso de la reforma agraria iniciado en los años 60 tuvo que ver con la modernización del Estado y la inclusión de los campesinos al modelo de industrialización por sustitución de importaciones promovido por la CEPAL.

22 Proyecto minero ubicado en una zona de páramo y fuentes de agua, cercana al Macizo del Cajas, declarado Parque Nacional de protección obligatoria.

23 Conocido también como Quinsacocha, donde existen corrientes subterráneas de agua que podrán ser contaminadas. En estos dos sectores si bien no se han desplazado a la población, se pone en riesgo su sustentabilidad por los daños ambientales que se producirán

24 Tundayme y Nankintz han sido desalojadas y sus dirigentes encarcelados por oponerse a la construcción del campamento minero de la empresa china Explocobres y ha sufrido fuerte represión de parte del Gobierno ecuatoriano

Después de la Segunda Guerra Mundial y de la crisis del modelo agroexportador, la propuesta fue de modernizar la hacienda y eliminar las relaciones pre capitalistas, para liberar fuerza de trabajo hacia sector industrial moderno (Herrera, 2007). Más allá de las intenciones modernizadoras de incorporar a los sectores campesinos e indígenas en un nuevo proceso de “reprimarización” de la economía, bajo otros productos agropecuarios como las flores, el camarón, el banano y la agroindustria destinada al mercado; lo que continuó intacto fue la injusta distribución del suelo. Se consolidó de esta manera un modelo de acumulación que explotó la fuerza de trabajo en el nuevo sistema de producción autónoma que intentaron los campesinos sin contar con tierra y capital (Herrera, 2007).

El problema indígena tiene que ver con la reivindicación del territorio, este no es un problema nuevo, sino una larga historia de injusticia, saqueo y mala distribución, siendo el derecho a la propiedad de la tierra la principal demanda de los indígenas. Las leyes ecuatorianas nunca favorecieron a los campesinos para que pudiesen acceder a la tierra, más bien se convirtieron en paliativos que calmaron las demandas populares por el derecho al territorio. Tanto la ley de tierras baldías de 1843 como la ley de comunas de 1937 fueron diseñadas para mantener el despojo a los campesinos e indígenas relegándolos a las peores tierras y, por otro lado, la Ley de Reforma Agraria de 1964 y 1972, se pensaron para favorecer el desarrollo de las nuevas formas de capitalismo sin tocar la estructura de la tierra (Herrera, 2007).

De igual manera sucedió con la colonización del Oriente ecuatoriano durante los años 50 y 60, que no respetó los territorios ocupados por las nacionalidades indígenas. Estos procesos de ocupación han terminado dando como resultado una integración desigual de los diferentes sectores en el país, donde los indígenas y campesinos han sido relegados a zonas con baja productividad, sin servicios de ninguna naturaleza y olvidados de los beneficios del Estado.

En los años 80, la comunidad presentaba las siguientes características:

- Modelo de estructura organizativa.
- Modelo de una práctica diferente de la democracia.
- La existencia de una lógica económica comunitaria alternativa al capitalismo y al modelo neoliberal.

Estos tres elementos han sido una constante histórica, es la importancia del territorio donde se construyen y rescatan los valores comunitarios (Guerreo y Ospina, 2003).

La comunidad se fundamenta en lazos de consanguinidad, afinidad y territorialidad, por esta razón que en la mayoría de comunidades, el mayor número de sus habitantes son un colectivo de familias, cuyo modo de vida se sustenta en la “práctica colectiva de reciprocidad, solidaridad e igualdad, que tienen un sistema de organización, político, administrativo, económico, espiritual y cultural” (Ainaguano y Chaluis, 2001, p. 15).

Las comunidades, como referencia territorial, donde se asientan los pueblos indígenas, son los espacios en los que surge la necesidad de organizarse a través de comunas jurídicas, asociaciones, cooperativas, etc., para incorporarse a un proceso de liberación, en el cual los sectores dominados y sobre todo los indígenas han desarrollado un camino étnico-político (Guerreo y Ospina, 2003).

El territorio permite la experiencia de los valores propios de la comunidad, a los que hacen alusión los indígenas Julian Ainaguano y Segundo Chaluis (2001). En sentido contrario a esta propuesta, se observa que la tierra actualmente está siendo sometida a la lógica del capitalismo global que busca nuevas formas de acumulación y salidas a la crisis, ya que los grupos financieros, “preocupados por el hundimiento del mercado accionario [...] se lanzaron a los ‘bienes refugio’, como los productos alimentarios básicos y las tierras, de esta forma, los alimentos y su producción se convirtieron en los negocios del futuro” (Liberti, 2015, p. 14).

La legalización de las comunas, cooperativas y asociaciones para la recuperación de la tierra, llevó a un repunte de la organización indígena en los años 90 y una explosión de asociaciones que consolidó el proyecto étnico-político de la comunidad indígena. “El discurso iden-

titario y político del movimiento indígena se arrimó a la reivindicación de la comunidad indígena” (Guerreo y Ospina, 2003, p. 130). Las experiencias en los territorios concretos, cuyos valores son diferentes al sistema dominante, se convierten desde la práctica en alternativas políticas, culturales, económicas y sociales.

Una buena vida, en armonía con uno mismo, la comunidad, la naturaleza y el cosmos, tiene origen desde los ancestros. Para las comunidades indígenas es el:

Goce de la posesión de la tierra y del trabajo autónomo, entonces, el campesino, tanto indígena como mestizo, sienten que poseen la tierra y trabajar en ella de manera autónoma, los hace libres, independientes, comparan con el malvivir anterior, donde eran esclavos, trabajaban para otros. (F. Vega, 06/02/2016)

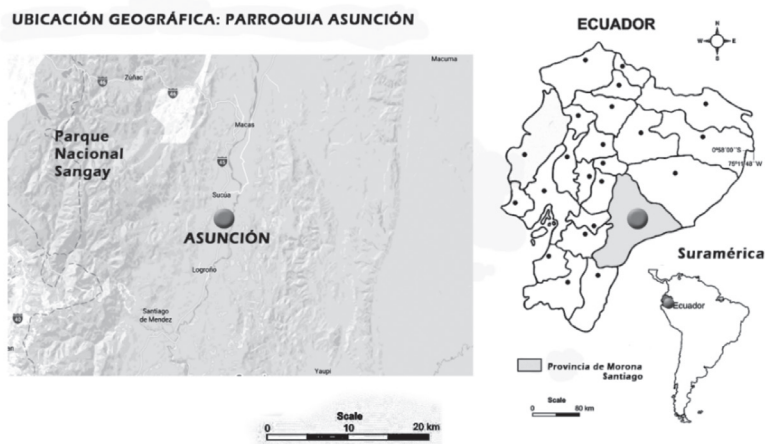
La territorialidad para los pueblos indígenas significa la recuperación de sus saberes, instituciones, su política e ideología, en suma, su forma de ser. Los conceptos de interculturalidad y plurinacionalidad, y los buenos vivires en cada una de sus concepciones, llevan implícitos la defensa y recuperación del suelo. “Defender los territorios, para el movimiento indígena significa defender la vida, por eso la propuesta es defender la vida y los territorios” (P. Dávalos, 08/07/2016).

El Buen Vivir en la parroquia Asunción

Contextualización de la parroquia Asunción

Asunción, en la actualidad, es una parroquia civil reconocida el 12 de marzo de 1969 bajo el Registro Oficial nº 134, como Junta Parroquial Rural. Desde la nueva Constitución de 2008, como Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD), cuenta con una población de 2 174 habitantes, su extensión es de 188,74 km² y está a una altitud entre 570 y 3690 msnm (GAD Asunción, 2014). La parroquia está ubicada en la Amazonía ecuatoriana, en la provincia de Morona Santiago, cantón Sucúa. Sus límites son: al norte con la cabecera cantonal Sucúa, al sur con el cantón Logroño y Santiago, al este con la parroquia Huambi y al oeste con la provincia del Cañar.

Figura 15
Ubicación de la parroquia Asunción en la provincia de Morona Santiago



Fuente: el autor

El proceso de colonización en estos territorios se inició desde 1534, bajo el mando del capitán Díaz de Pineda, cuando numerosas expediciones ingresan al territorio de los jíbaros.²⁵ Durante este proceso, llevado a cabo por varios capitanes españoles, se fundaron las ciudades de Bilbao, Sevilla de Oro, Logroño, Valladolid y Loyola. “Debido a la riqueza aurífera de sus lavaderos y minas, los poblados blancos prosperan rápidamente y la codicia se vuelca, íntegramente a dichos territorios” (Costales y Costales, 2006, p. 12). Sin embargo, el espíritu guerrero de los shuar no permitió esta ocupación y en 1599 el guerrero Kirrúba juntó un ejército de indígenas que combatieron a los colonizadores y “borran los asentamientos de la civilización blanca, arrasando con la totalidad de los pueblos y ciudades” (Costales y Costales, 2006, p. 12).

25 “Jibaro” o “jíbaro” fue un término empleado por los colonizadores para referirse a los indígenas amazónicos, a quienes consideraban salvajes sin dios, ley ni cultura.

Es a inicios del siglo XIX, a diferencia de las primeras expediciones españolas en los siglos XVI, XVII y XVIII que se iniciaron desde la Sierra norte, esta ocasión se lo hizo por la Sierra sur, con el afán de evangelización y búsqueda de riqueza aurífera y suelos fértiles:

No se trata del español duro, orgulloso, y batallador; esta vez es el criollo con afectos íntimos para la tierra de origen, el que sin dejar de ser batallador, audaz y heroico, escribe la página de epopeya en las jivarías, por siglos irreductibles y difíciles de conquistar. (Costales y Costales, 2006, pp. 20-21)

De esta manera se inició la ocupación de los territorios de la nación shuar. Zallez y Gortaire recogen del periódico de la Federación Shuar, en uno de sus primeros números de los años 70, el sentimiento de los nativos frente a la ocupación de sus territorios: “Nos quitaron nuestras tierras a base de engaño, con nuestros corazones ingenuos, cedimos nuestras tierras a cambio de una camisa, a cambio de una escopeta, a cambio de un litro de trago, o simplemente por una mentira” (1978, p. 27).

Fue el engaño y no la confrontación, el “hacerse amigos” ganando la confianza y “el corazón” de los indígenas, lo que posibilitó la colonización y la invasión a los territorios. Se puede apreciar la actitud de hospitalidad con la que el pueblo shuar recibe a los colonos pobres, a través del monumento ubicado en el ingreso al cantón Méndez:

Los indígenas de la nación shuar se organizan bajo la FICSH, consiguiendo su personería jurídica como asociación en 1962, con el Acuerdo Ministerial n° 4643, cuyo objetivo principal fue:

Una vida individual, familiar y social en condiciones dignas de la persona humana [...]. Vivir como hombres, con sus derechos elementales, libres de decidir su propio camino, cultivar su propia tierra, asegurar para sí y para sus hijos estas tierras, ahora, antes de ser despojados por el primer gamonal que baja de la Sierra. (Zallez y Gortaire, 1978, pp. 58-59)

La FICSH estableció que los territorios de sus comunidades sean de propiedad global,²⁶ de esta manera se impedía la venta del territorio,

26 Se denomina “escritura global” a la adjudicación de un territorio a un grupo de familias que pasan a ser socias. La FICSH se organizó territorialmente por cen-

que generalmente sucedía bajo engaños, debido a que los shuar desconocían el concepto de propiedad privada y no comprendían que vender sus tierras implicaba no tener nunca más acceso a ellas y terminaban trabajando como peones en su propio territorio.

Figura 16
Shuar dándose la mano con un colono minero



Fuente: el autor

En 1963, el IERAC entrega al primer presidente de la FICSH, Miguel Tankamash, un título individual, como “premio” por su lucha, pero él decide renunciar a este derecho con el fin de recibir la tierra bajo el título global y hacer prevalecer la tradición de su pueblo, donde el territorio no pertenece a individuos, sino a la comunidad (Zallez y Gortaire, 1978).

tros y cada uno de ellos tenían una escritura de la propiedad de manera global y no individual.

La FICSH se organiza por centros regidos por: síndico, vicesíndico y secretario, y en asociaciones regidas por: presidente, secretario, tesorero y asesor. Así, Asunción es un centro shuar de la FICSH y al mismo tiempo en su interior existe una asociación. Además, es el primer territorio donde se ejecutan los programas de la FICSH: educación con las escuelas radiofónicas y la presencia de una emisora, legalización de tierras, personería jurídica, salud, inscripción de la población shuar en el Registro Civil, proyecto maderero, infraestructura, proyectos de inseminación artificial y formación pecuaria. “Los ojos de todos los shuar están fijos en el centro de Asunción porque el destino del pueblo shuar parece depender del éxito o fracaso de los planes que en este centro se llevan a cabo” (Zalaz y Gortaire, 1978, p. 82).

Actualmente, Asunción es una parroquia civil, cuenta con 13 comunidades-centros.²⁷ De las 13 comunidades, cinco han desmembrado sus territorios en propiedades individuales, aunque dentro de ciertas reglas comunitarias, como venderse entre socios o miembros de la comunidad. Asunción es la comunidad más grande, con el 27,06% de la población, los demás centros son menos poblados, aunque lamentablemente han entrado en un franco proceso de desmembración de sus territorios en propiedades individuales.

27 Las comunidades shuar se refieren más a los grupos familiares cuyos lazos son de consanguinidad y afinidad. Los centros shuar representan a la primera forma de división territorial, desde el concepto occidental implantado a través de la FICSH, en el que vienen varias familias. En la cultura shuar, el núcleo de organización es la familia, la comunidad se va agrandando según crezca la familia. En algunas ocasiones alguien de la familia sale a formar otra comunidad según los lazos de afinidad y consanguinidad. Los centros shuar fueron una visión occidental. Me referiré por “centro comunitario” a los espacios territoriales habitados y reconocidos por el GAD de Asunción: centro porque obedece a la organización territorial y comunitario porque en este espacio territorial —ya sea asignado o consolidado por un grupo de familias— se practican los valores de la cultura shuar.

Tabla 8
Características de las comunidades de la parroquia Asunción

Nº	Comunidad-centros	Etnia	Propiedad	Población (2015)
1	Asunción Centro	Shuar	Individual comunidad	588
2	Nuevos Horizontes	Shuar	Individual comunidad	69
3	Utunkus Norte (Surtiak)	Shuar	Individual comunidad	95
4	San José (Utunkus Sur)	Shuar	Individual comunidad	183
5	San Juan Bosco	Shuar	Individual comunidad	63
6	Jesús del Gran Poder	Mestizo	Individual	51
7	Diamante	Shuar	Global	69
8	Kansar	Shuar	Global	183
9	Sta. Teresita (Kenkuim)	Shuar	Global	366
10	Sunkants	Shuar	Global	17
11	Uwe	Shuar	Global	217
12	San Salvador	Shuar	Global	61
13	San Marcos	Shuar	Global	59

Fuente: el autor a partir de GAD Asunción, 2014

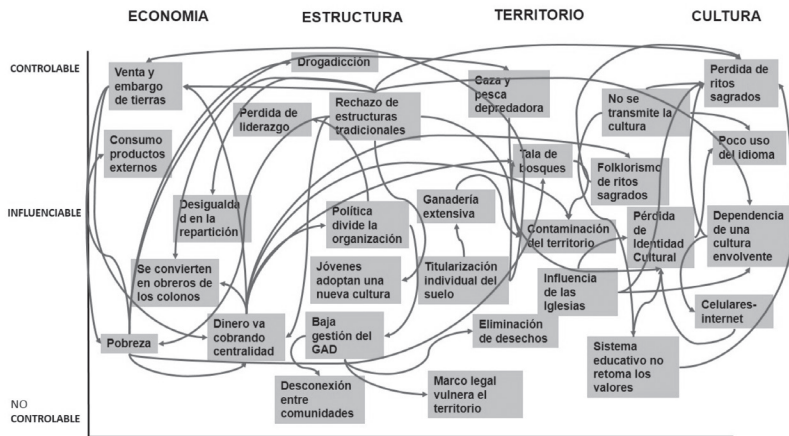
Breve diagnóstico

El diagnóstico se realizó a través de dos talleres participativos con representantes de los centros comunitarios y de las organizaciones, asociaciones, colectivos, etc., de la parroquia. Los factores del malvivir (problemas) se identificaron a través de un flujograma, en esta técnica se ubican los problemas en línea vertical, según la capacidad de influir sobre los mismos, es decir, controlables si están en manos de la comunidad, influenciables si es posible incidir o no controlables si está fuera del alcance de la comunidad (CIMAS, 2015). En línea horizontal se colocaron los problemas según algunos ámbitos sobre los que se preguntó en las entrevistas: economía, estructura organizacional, territorio y cultura.

Los problemas que se exponen en el flujograma son el resultado del análisis de la información recogida a través de talleres, transectos y

entrevistas a profundidad. El aporte de esta técnica radica en el establecimiento de relaciones causa-efecto “una vez establecidas las relaciones más consensuadas, se hace un recuento de número de flechas de entrada (consecuencias) y del número de flechas de salida (causas)” (CIMAS, 2015, p. 104). Los problemas que tienen el mayor número de flechas de salida son las principales causas, los problemas que tienen el mayor número de flechas de entrada son las principales consecuencias.

Figura 17
Flujo grama de problemas de la parroquia Asunción

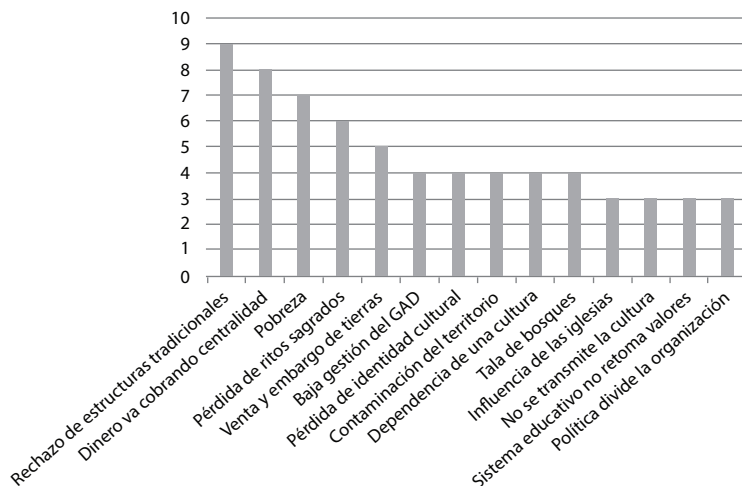


Fuente: el autor

A continuación, se presenta un gráfico que sistematiza los principales problema o nudos críticos que impiden el Buen Vivir (Tarimiat Pujustin)²⁸ en los centros comunitarios de la parroquia Asunción.

28 *Tarimiat*: los que han vivido en la comunidad, lo propio y *pujustin*: convivir con el medio, habitar con la naturaleza. A continuación, presentamos varias acepciones según un taller participativo realizado en la comunidad: los que conocemos el territorio; vivir con la práctica de costumbres propias de la cultura sin olvidarlas ni desecharlas; vivir con los valores de los antepasados, bañarse en las cascadas, uti-

Figura 18
Concentración de nudos críticos que obstaculizan el Tarimiat Pujustin



Fuente: el autor

Esta metodología permitió identificar un primer nudo crítico que impide el Buen Vivir, relacionado con el rechazo a la estructura tradicional de la FICSH, debido a que muchos habitantes, influenciados por la necesidad de dinero, empiezan a manifestar el deseo de que los centros se urbanicen y los territorios sean de propiedad individual, situación que rompe la organicidad tradicional del pueblo shuar, como expresa el expresidente de la federación: “El pueblo shuar nunca vive urbanizado absolutamente nunca [...] ahí es cuando hay un distanciamiento entre sus tierras y la vida, entre la selva y la vida” (A. Guachapá, 15/05/2016).

lizar el río, ir al monte para cazar; tener buena salud y utilizar las plantas nativas para curarse de las enfermedades; acoplarse a la realidad del mundo cambiante y globalizado sin perder las buenas costumbres (16/04/2016).

La importancia que va adquiriendo el dinero es el resultado de la integración de los shuar a la cultura consumista y también al acceso de servicios básicos como educación e infraestructura. La comunidad está en la encrucijada de vivir con sus tradiciones sin territorio, trabajando como asalariados en la ciudad o mantener el territorio destinándolo a nuevos proyectos creativos que les posibilite un sustento. En esta encrucijada algunos opinan: “Ya no respetamos a la madre naturaleza, porque prácticamente, si ahora no se tiene dinero, ¿con qué podemos nosotros solventar las necesidades que a diario nos afectan? [...] nuestra tierra ya no produce como antes” (F. Shiki, 12/04/2016).

Por otro lado, la imposición de formas de participación política ajenas a su cultura, redundan en la baja capacidad de gestión del GAD de Asunción. Ahora, para tener autoridades, deben pertenecer a un partido político, lo que ha traído divisiones. Si la organización de los centros ya fue una imposición occidental, como afirma Pellizzaro, la afiliación a los partidos rompe aún más la estructura basada en la familia y centros comunitarios.

No se puede dejar de señalar que la comunidad de Asunción está influenciada, cada vez más, por la cultura mestiza occidental y su forma de vida. Por ello, la política empieza a ser considerada como una posibilidad de conseguir un trabajo. De esta manera también sucede que “no se trabaja desde el punto de vista del grupo indígena sino desde otro punto de vista, como eso para ser alcalde para tener un sueldo, porque ahora son hambrientos de sueldos y el sueldo mata todo, mata las ideologías” (S. Pellizzaro, 12/04/2016).

Los problemas mencionados han debilitado sus formas culturales, y por tanto su identidad, con el fin de incorporarse a la cultura dominante. La identidad y la cultura que tradicionalmente es un proceso que pasa de generación en generación, donde se conservan los valores de solidaridad, reciprocidad, complementariedad, se ha truncado: “Los padres ya no hablan en Shuar con sus hijos sino en español; entonces, por una parte, los papás también tienen que ser protagonistas para que

los jóvenes, los hijos, no nos olvidemos de las costumbres” (Solangue, 17/09/2016).

La pobreza junto a la pérdida de identidad y los ritos sagrados, son obstáculos que impiden el Tarimiat Pujustin, ya que la riqueza de la cultura shuar está en el territorio y la práctica de sus ritos sagrados, incorporados a la vida. De hecho, el Plan de Desarrollo Cantonal identifica que, según las Necesidades Básicas Insatisfechas, la parroquia Asunción es una de las más pobres del cantón Sucúa. La comunidad se empobrece por la venta y embargo del territorio, contaminación de los suelos, tala de los bosques y la dependencia de una cultura externa, que va transformando su modo de vida y el territorio en el que ancestralmente se desenvolvían. Algunos elementos restrictivos, que van introduciéndose en la vida de la comunidad y sobre todo en la cultura local, llevan a la adopción de una nueva forma de vida que termina envolviéndoles en el malvivir (Tortosa, 2011).

Durante los días 7 y 8 de octubre de 2016, se desarrolló en Asunción un taller con quince representantes de centros para elaborar un autodiagnóstico situacional a través de la matriz de las 4L, para la gestión del GAD y las comunidades de Asunción.²⁹

Los *logros* en la vida de los centros comunitarios, son impulsados fundamentalmente desde sus raíces, costumbres, identidad, valores, tales como: organización, idioma, acceso a territorio, medicina ancestral, interculturalidad en el aprendizaje de un nuevo idioma (castellano) y la relación con los colonos. Algunas acciones del gobierno son reconocidas, sobre todo la infraestructura vial, la inclusión de las personas dis-

29 La primera entrada en la parroquia Asunción para realizar la investigación fue a finales de 2015, a través del GAD. La participación de la comunidad a través de este organismo no logró convocar. La persona que tenía legitimidad en la convocatoria era el síndico del centro shuar, quienes son elegidos desde la creación de la FICSH, pues esta organización representa más a la tradición ancestral de los pueblos shuar y forma parte de la familia unida, donde el síndico adquiere una representatividad como padre de la comunidad más que como autoridad jurídica.

capacitadas, la atención a los adultos mayores y los bonos que reciben las familias.

Por otro lado, están las *limitaciones*, que se sustentan en el conflicto territorial (global-individual), la pérdida de costumbres e identidad, debido a la influencia de un modelo de desarrollo que no está conectado con su cultura. Es aquí donde se observa la incoherencia de la política gubernamental y el Buen Vivir de la Constitución de 2008, así como de la sistematización de los buenos vivires, realizado por académicos e intelectuales.

En las *lecciones aprendidas y líneas a seguir* con claridad se expresa cuáles serían los programas que la comunidad requiere: acceso a territorio, impulso de una agricultura en el marco de la cosmovisión shuar (*aja shuar*), apoyo para proyectos de turismo etno-cultural, como servicio e intercambio más que comercial, un mercado como espacio de socialización e intercambio de bienes, acceso a servicios básicos, etc.

Actores y sus relaciones

Con la aplicación de la técnica del sociograma se pudo identificar en Asunción 24 actores relevantes, de ellos tres son instituciones que representan poder: dos del Gobierno y una de la Iglesia; once organizaciones intermedias: tres son partidos políticos, dos educativas y seis de gestión; 28 organizaciones de base: trece son centros comunitarios, siete proyectos de turismo, etno-comunitario y ceremonias ancestrales, dos de deportes, una de agricultura, una de mujeres y cuentan con la presencia de cuatro Uwishín,³⁰ como se puede observar a continuación:

30 “Un Uwishín no es un wawékratin (Hechicero) [...], sino un EXORCISTA, que aleja a los malos espíritus” (Martínez y Pellizzaro, 2014, p. 271).

Tabla 9
Actores en la parroquia Asunción

Nº	Actores	Actividad	Característica de actor
1	GAD parroquial	Gestión de gobierno local	Institución gobierno
2	Tenencia Política	Seguridad de la ciudadanía, mediación	Institución gobierno
3	Iglesia Católica	Evangelización, servicios religiosos	Institución privada
4	Junta de Agua Asunción Centro	Administración del agua	Intermedio local
5	Asociación Suku	Autogestión	Intermedio local
6	FICSH	Gestión, organización, formación, representación	Intermedio interprovincial
7	Gestión de Riesgos	Gestión	Intermedio local
8	Consejo Participación	Gestión participativa	Intermedio local
9	Consejo Planificación	Gestión, vigilancia de planes	Intermedio local
10	Movimiento Pachakutik	Política	Intermedio nacional
11	Movimiento Alianza País	Política	Intermedio nacional
12	Partido político CREO	Política	Intermedio nacional
13	Escuela Pío XII	Educación	Intermedio local
14	Escuelas comunidades	Educación	Intermedio local
15	Asunción Centro	Gestión del centro	Base
16	Nuevos Horizontes	Gestión del centro	Base
17	Utunkus Norte (Suritiak)	Gestión del centro	Base
18	San José (Utunkus Sur)	Gestión del centro	Base
19	San Juan Bosco	Gestión del centro	Base
20	Jesús del Gran Poder	Gestión del centro	Base
21	Diamante	Gestión del centro	Base
22	Kansar	Gestión del centro	Base
23	Santa Teresita (Kenkuim)	Gestión del centro	Base
24	Sunkants	Gestión del centro	Base
25	Uwe	Gestión del centro	Base

Nº	Actores	Actividad	Característica de actor
26	San Salvador (km 20 vía Shoray)	Gestión del centro	Base
27	San Marcos	Gestión del centro	Base
28	Asociación de Mujeres	Autogestión y ayuda	Base
29	Asociación Arakman	Agricultura	Base
30	Club Deportivo Asunción	Deportes	Base
31	Club Deportivo Churubia	Deportes	Base
32	Comunidad Kintia Panki	Turismo etno-comunitario	Base
33	Cabañas Río Tutanangoza	Servicios turísticos	Base
34	Grupo Amarú	Turismo etno-comunitario	Base
35	Cabañas La tawas	Servicios turísticos-bar	Base
36	Grupo Sau	Ritos ancestrales-artesanías-música	Base
37	Comunidad Diamante (Parque Sangay)	Senderismo ecológico: Sunkants-Kansar	Base
38	Grupo Nujan	Ritos ancestrales-artesanías-música	Base
39	Tito Sakim	Uwishín	Base
40	Oswaldo Shiki	Uwishín	Base
41	Federico Shiki	Uwishín	Base
42	Ernesto Kukumas	Uwishín	Base

Fuente: el autor a partir de GAD Asunción, 2014

Una vez identificados los actores, ya sea que representen poder, intermedios/gestión o actores de base, se establecen las relaciones entre ellos. Es importante en el sociograma la identificación de los actores que establecen relaciones de carácter fuerte, buenas, débiles o de conflicto, esto permite conocer a los actores que intervienen en los centros comunitarios y su incidencia según el número de relaciones que mantenga para el establecimiento de redes. A continuación, se observan los actores y sus relaciones:

Tabla 10
Actores que concentran relaciones en Asunción

Nº	Actor	Relaciones				
		Fuertes	Buenas	Débiles	Conflictivas	Total
1	GAD parroquial	5	9		2	16
2	FICSH	10				10
7	Pachakutic	1	1			2
3	Iglesia Católica		1			1
4	Tenencia política		1			1
5	Consejo de participación ciudadana		1			1
6	Consejo de planificación		1			1
8	Junta de Agua		1			1
9	Escuela Pio XII		1			1
10	Asociación de mujeres		1			1

Fuente: el autor

En la parroquia Asunción existen estructuras organizacionales que coexisten a veces en colaboración y otras en disputa por el poder. El GAD parroquial por el momento está dirigido por representantes del Partido Movimiento Plurinacional Pachakutic, el Consejo de Planificación, así como el Consejo de Participación (organismos que surgen con el Nuevo Código de organización territorial, junto a los GAD) no tienen esa inclinación política, por lo que las relaciones se han tornado en conflictivas. Las relaciones fuertes del GAD están centradas en las comunidades cercanas al centro de Asunción, así como en los barrios y las instituciones ya sean educativas o juntas de agua.

Por otro lado se encuentra la FICSH,³¹ que aglutina a los centros shuar, que presenta relaciones fuertes con el partido político Movimiento Plurinacional Pachakutic, el GAD (de la misma tendencia política)

31 La FICSH recoge la forma tradicional de organización, donde el padre es el representante de cada familia y cada familia es una comunidad: “El principio de

y los síndicos³² de los centros comunitarios. En la parroquia Asunción se observa una trilogía en el poder, tal y como se da en los territorios donde los indígenas tienen el poder: la organización FICSH guarda una estrecha relación con el partido Pachakutic y los centros comunitarios que son las bases. El partido político Pachakutic se relaciona fuertemente con la organización regional FICSH, a fin de coordinar el trabajo político en las bases (centros comunitarios). De esta manera, el GAD parroquial está en manos del partido político Pachakutic que tiene un fuerte respaldo de las bases (centros comunitarios).

Las relaciones para la gestión con el Estado se establecen a través del GAD parroquial, y las convocatorias, así como la movilización social, se dan a través de los síndicos, que pertenecen a la estructura indígena impulsada por la misión salesiana y fortalecida a través de la FICSH.

En cuanto a la identidad con el Tarimiat Pujustin (Buen Vivir en Asunción), los actores más cercanos son: el GAD, la FICSH y Pachakutic, junto a un 50% de centros comunitarios, las escuelas comunitarias bilingües y las propuestas de etno-turismo comunitario. Los actores que se identifican con las políticas del Gobierno en su PNBV 2013-2017 son: el movimiento Alianza País, el partido político de derecha CREO, la escuela central Pío XII, algunas asociaciones, dos comunidades, la Iglesia católica y la Tenencia Política que representa al Gobierno.

En esta parroquia es muy claro que la Tendencia Política del Gobierno es cercana al teniente político que representa al Gobierno, algunos partidos de derecha que no apoyan las causas indígenas y la Iglesia; mientras que en defensa del territorio, la cultura y la identidad están las

autoridad se transfiere del padre de familia a la Federación y autoridades locales de los Centros” (Zalaz y Gortaire, 1978, p. 17).

32 Son parte de la estructura de la FICSH, cuentan como mucha legitimidad como autoridades locales, representan las relaciones de afectividad y reciprocidad; para ellos, la palabra funciona más que la formalidad del documento escrito. De alguna manera, la autoridad del padre en la organización ancestral de la comunidad ha sido traspasado a los síndicos.

organizaciones indígenas y el GAD parroquial, que son militantes del movimiento Pachakutic. Se ve una clara diferencia entre el Buen Vivir del Gobierno con sus políticas asistencialistas y el Tarimiat Pujustin de los shuar, que promueven otra propuesta al desarrollo occidental.

Las entrevistas confirman que existen dos estructuras para la toma de decisiones: “El gobierno parroquial y el gobierno comunitario” (A. Chumpi, 01/05/2016). El primero se refiere a los GAD y el segundo a los centros shuar, quedando claro que el gobierno comunitario es el que más legitimad y reconocimiento tiene. Esto se debe a que el liderazgo tiene que ver con un concepto de servicio a la colectividad: se hace líder porque sirve a los demás y es reconocido por ellos. El líder concentra las relaciones con los demás miembros y con los dirigentes de otras comunidades o de las instituciones del Estado. El liderazgo está conectado con la espiritualidad de la persona, pues en los rituales del natem o de la ayahuasca, el líder tiene visiones que le ayudan a guiar a su comunidad: “Tiene que ser soñador, quiere decir tiene un sueño poderoso para desarrollar las cosas, aunque sean difíciles, él les convierte en fáciles y si no es soñador, no puede ser un líder, porque no está realmente preparado” (E. Acacho, 08/10/2016).

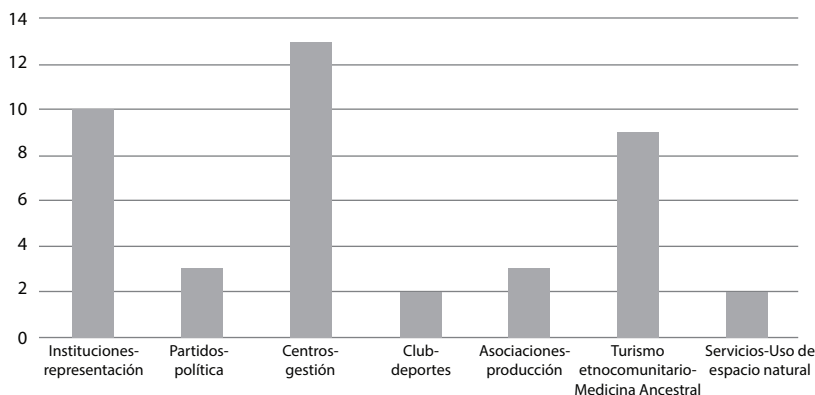
Las actividades a las que se dedican los actores, están relacionadas con la gestión de los centros shuar y el turismo etno-comunitario, así como a la producción a través de sus asociaciones, ocupan una presencia importante las organizaciones gubernamentales y la iglesia, a través de los programas y servicios propios del gobierno, más no están insertos en el quehacer comunitario. Como se aprecia en el gráfico 19.

En el gráfico se observa una alta presencia de los centros/comunidades que se dedican a la gestión, también están las instituciones y partidos políticos que son actores externos, siendo las actividades internas de mayor importancia para la comunidad: el turismo etno-comunitario, la medicina ancestral y la producción a través de sus asociaciones. La medicina ancestral está fuertemente practicada a través de los Uwishín,³³

33 Uwishín es un sacerdote de la familia, aleja los malos espíritus (*wáwek*), su vocación y energías viene del dios mayor Arutam. Para ser Uwishín debe realizar un

que actualmente son considerados como los médicos de la comunidad, como afirma Pellizzaro: “Cuando había los enfermos se curaban con remedios y cuando no podía curar con remedios, pensaba que era brujería [...] y para sacar ese demonio llamaba al Uwishín. [...] Ahora dicen: ‘Uwishín es doctor’ y no es mentira” (12/04/2016).

Figura 19
Actores según las actividades en Asunción



Fuente: el autor

Las buenas prácticas del Tarimiat Pujustin en la parroquia Asunción

En este apartado se describen los elementos del Buen Vivir en los centros comunitarios de Asunción, que todavía se experimentan como una práctica de vida y que a su vez sirven como aportaciones a la propuesta de un Buen Vivir a escala nacional, en la elaboración de políticas y planes de un modo de vida diferente al actual sistema capitalista. Estas

rito de iniciación con un Uwishín experimentado (Utsúkratin), quien entre otras cosas durante el rito le pasa la Baba (Juak), que es la morada de los espíritus, para el nuevo Uwishín adquiera la fuerza y el poder de Arutam.

prácticas coinciden con lo que se ha teorizado sobre los buenos vivires, en la cultura andino-amazónica y en otras culturas ancestrales.

La familia como núcleo de la organización comunitaria, social y política

La nacionalidad shuar tiene como núcleo de la organización a la familia. Cada grupo familiar ampliado conformado por un hombre casado —en ocasiones— con varias mujeres constituye una comunidad. En la actualidad, con la influencia de varias misiones religiosas católicas y protestantes, la monogamia ha ganado espacio, sin embargo, se mantiene la organización de los centros comunitarios por núcleos de familias. Así lo afirma un dirigente indígena: “La comunidad es una familia. Asunción si determinamos está hecho de familias” (A. Guachapá, 15/05/2016).

Pellizzaro, quien vive con los shuar por más de sesenta años, comenta que: “Siempre la familia es independiente, padre de familia, es sacerdote y todo” (S. Pellizzaro, 12/04/2016). Cada familia es considerada como una comunidad. Este misionero acota autocríticamente que cuando los salesianos apoyaron la creación de la Federación Shuar, se implementó una estructura organizacional ajena. Los shuar tienen como buena práctica las fuertes relaciones afectivas que son propias de la familia y que son un elemento positivo al momento de trasladar esa estructura familiar a la organización comunitaria, pues las decisiones se toman en base a los afectos y los sentimientos:

La federación no se construyó con mentalidad shuar, sino con mentalidad, digamos, occidental [...] la estructura debía ser diferente [...] la denuncia global debía ser de la familia ampliada y el síndico tenía que ser; no uno nombrado, sino aquel que por derecho, por ejemplo el suegro. (S. Pellizzaro, 12/04/2016)

El fortalecimiento de la estructura socio-organizativa debe partir del elemento cultural de la familia. Tanto el Municipio de Sucúa³⁴ como

34 EL Plan de Desarrollo de Sucúa organizó a los centros shuar como barrios, bajo la consideración de que era necesario optimizar recursos.

los misioneros salesianos, aplicaron sus modelos mentales occidentales al definir las estructuras organizacionales de los centros shuar, lo cual no ha tenido el suficiente éxito, pues no se consideró el potencial que tiene la familia como núcleo de la estructura social.

Los emprendimientos familiares, ligados a la recuperación de la cultura: danzas, música, turismo etno-comunitario, son prácticas de una buena vida en la comunidad, ya que a través de ellos se fortalecen la familia-comunidad y se consiguen los recursos para la vida diaria, la misma que aún se conserva a través de la “minga o randimpa [...] la solidaridad del grupo” (Zallez y Gortaire, 1978, p. 17).

Algunos emprendimientos de turismo etno-comunitario como el de la comunidad Kintia Panki, que pertenece a una familia cuya cabeza es Clementina Pinchupá, viuda de Alfonso Chuir, quien tiene nueve hijos y catorce nietos; comenta que sus consuegros, que son alrededor de 17, también se incorporan al trabajo, en este emprendimiento que ofrece su familia. La propuesta de turismo consta de: una caminata a la cascada —lugar sagrado de los shuar donde se invoca la presencia de Arutam que vive en la naturaleza—, hospedaje, chamanismo, ritual del tabaco, bebida de ayahuasca, lavado del organismo con la guayusa, limpias energéticas, venta de artesanías. En los días feriados, comenta Elías Acacho, yerno de Clementina y uno de los principales guías turísticos, que llegan a trabajar como cien miembros de la familia que vienen desde otras comunidades:

Poco a poco se han ido sumando algunas personas de aquí mismo de la comunidad; es decir, la familia, ahora ya somos más, somos bastantes, somos numerosos, no somos solo los que estamos acá, que nos hemos dedicado a trabajar en familia. (E. Acacho, 08/10/2016)

Otras ofertas de turismo etno-comunitario que se componen de danza y música amazónica son de Ángel Wisum, casado con la sobrina de Elías Acacho. También existen artesanías de barro y sombreros trabajados por Ramón Utitaj y Patricio Pinchupá, familia de Clementina, que a su vez tiene una cabaña para conservación y avistamiento de aves

en la comunidad de Kansar, que forma parte del parque Nacional Sangay. Algunos familiares preparan comida, guían en las caminatas, otros hacen limpias o explican la naturaleza a los visitantes.

Estas experiencias fortalecen la estructura socioeconómica de los shuar basada fundamentalmente en la igualdad y la inclusión, pues ellos están más cercanos a una economía de la suficiencia antes que a la acumulación y el crecimiento (Acosta, 2012; Sempere, 2010).

Figura 20
Turismo etno-comunitario en la cascada de Kintia Panki



Fuente: el autor

Los síndicos juegan un papel importante en la vida de los centros comunitarios shuar, adquiriendo el rol de jefe de la comunidad de carácter moral, espiritual y de guía, porque sus relaciones se basan en una cercanía familiar que les concede esa autoridad, como manifiesta la síndica de San Juan Bosco.

Yo como Síndica de la comunidad, yo debo solucionar los problemas, yo cojo a la gente y le digo mira, ¿qué te pasa?, ¿sabes qué pasó?, ¿hay algún problema?, si algo tienes conmigo, vamos a solucionar y conversando he solucionado con la gente. (X. Atamayo, 08/10/2016)

El dinero no es la finalidad de las familias shuar, todo el contrario, la reciprocidad y la participación son principios de su accionar. La acumulación era considerada como un antivalor y la no reciprocidad como una brujería (Zallez y Gortaire, 1978). En la actualidad, con la concentración de la población en el centro de la parroquia Asunción y los demás centros comunitarios, la venta de cerveza y las tiendas se ha ido introduciendo poco a poco, el trabajo y la ganancia particular de algunas familias y, como dice Miguel Tankamash, la ambición por el dinero está minando lo que queda de la estructura ancestral. “Están destruyendo la organización, porque no hay plata. Nunca hubo plata, porque nadie dio plata [...] están vendiendo las tierras. Ahora los que se han agarrado en la política [...] entran esos ambiciosos políticos” (M. Tankamash, 07/10/2016).

Caben aquí las mismas preguntas que se hicieran Zallez y Gortaire en 1978, cuando evaluaron los programas de la Federación Shuar, entre ellos la introducción de ganado, ajeno a la cultura shuar. “Tenemos, pues, paradójicamente al shuar, que no toma leche, convertido en vaquero, por la fuerza de las circunstancias” (1978, p. 28). Con el “éxito” del programa ganadero o de los emprendimientos de turismo o las tiendas particulares: ¿Comenzarán las desigualdades entre los diferentes centros? ¿Surgirán ambiciones y luchas entre familiares y comunidades? ¿Se convertirá el turismo en una venta de la cultura?

Si bien la estructura organizacional de familia-comunidad es una buena práctica y fortalece la cohesión social de la comunidad, también es un desafío, pues como advierte Agustín Guachapá, ex presidente de la FICSH, al referirse a la concentración de las familias en los centros shuar y la urbanización como forma de vida occidental, se extinguirá la cultura: “Una vez que comienzan a vender cerveza, comienzan a vender colas, galletas, el niño ya comienza a vender esos panes alguien que venga a

pedirle ya no maneja el principio de solidaridad, de reciprocidad, igualdad” (A. Guachapá, 15/05/2016).

Uso de los productos de la naturaleza para el autoconsumo

Zallez y Gortaire afirman que las familias tenían una economía de autosuficiencia y que los vínculos de intercambio, “eran escasos sus contactos con otras familias dentro de las líneas de parentesco para hacer trueques de excedentes” (1978, p. 24).

Hoy, la producción está dedicada más al autoconsumo que al mercado, su economía es de suficiencia más que de subsistencia (Sempere, 2010; Coraggio, 2011; Acosta, 2012), ya que dedican la mayor parte de los productos que cultivan al consumo de la familia. Así lo manifiesta uno de los entrevistados: “Yo creo que sí estamos alimentando a nuestros hijos porque [...] consumimos el 30% o 40% de productos elaborados y el resto es natural, gallinas criollas, huevos criollos” (M. Jintia, 14/05/2016). El padre Pellizzaro corrobora esta visión de economía suficiente: “Entonces no dependían de un mercado, porque todo tenían, toda la estructura es de autosuficiencia” (S. Pellizzaro, 12/04/2016).

Siendo el autoconsumo el destino principal de la producción, también dedican el excedente al mercado, aunque son explotados en este proceso, como afirma uno de los dirigentes, “destino uno, es el consumo para el sustento diario de la familia y el resto se saca al mercado del Sucúa donde ahí ofrecemos los productos y nos pagan al precio que a ellos les conviene” (M. Jintia, 14/05/2016). El dinero de la venta sirve para el sustento familiar no tanto para el ahorro, que no es parte de su mentalidad. El mercado está en un segundo plano, de hecho, tradicionalmente el “excedente se utilizaba principalmente para convocar a los amigos y parientes a trabajos comunes y de interés particular” (Zallez y Gortaire, 1978, p. 24). En estas invitaciones se prepara la chicha y alimentos para agradecer por el trabajo y la participación. La acumulación de dinero, fundamento de la sociedad capitalista, no es el objetivo de los shuar: “Para nosotros el dinero sería el complemento, no es lo sustancial

para la existencia del pueblo shuar” (A. Guachapá, 15/05/2016). La necesidad del dinero surge cuando necesitan pagar la renta al trasladarse a la ciudad o para comprar productos que no hay en la comunidad o a su vez pagar los gastos de educación de sus hijos.

Una de las actividades centrales para el pueblo Shuar en la producción, es la huerta o lo que llaman el *aja shuar*, aunque ya desde los años 70 esta actividad se ve afectada por la implementación de la reforma agraria, que impide el sistema rotativo propio de la cultura, sin embargo, la huerta es el espacio más cercano de relación con la naturaleza:

La característica del *aja shuar* [...] se hace uso de un terreno de unos 50 x 50, de acuerdo como se alcance a trabajar; el hombre lo deja limpio y la esposa inicia a sembrar: yuca, camote, papa china y otros más. Entonces [...] la huerta es la costumbre de nuestros abuelos, vivían de esta manera, igualmente nosotros así mismo mantenemos todavía. (R. Utitaj, 16/05/2016)

La propuesta de las familias que trabajan en turismo etno-comunitario es la recuperación de la huerta, la conservación y reforestación de la selva, dejando de lado la ganadería extensiva, considerada como un problema ambiental.³⁵

Actualmente, las familias tienen fincas, ya sea como propiedad particular, es decir que pertenece a una familia o global es decir que pertenece al centro comunitario Shuar donde las familias son socias. En las fincas que tienen una mediana extensión (50 a 60 hectáreas), la propuesta es cultivar un *aja shuar* y conservar el resto de la montaña, como hacían sus antepasados: “Una montaña virgen, conservada [...] ellos sobrevivían de la huerta” (D. Yuma, 14/05/2016). De esta manera la comunidad utilizaría el bosque primario y reforestado para el turismo, vivienda, relación con la fauna y flora, aprovechando de manera natural lo que la selva les ofrece; por otro lado, cultivaría los productos que requiere para

35 Quienes hacen actividades turísticas, ven como un problema la ganadería extensiva, porque ahuyenta a los animales salvajes, así como la tala del bosque para sembrar pastos, pues esto elimina la vegetación de la selva y empobrece los suelos.

el autoconsumo e intercambiar en el mercado. Algunos discursos de los guías turísticos manifiestan este interés para sus centros comunitarios: “Trato de hacer un turismo sustentable, sostenible para la comunidad, para que nuestros hijos puedan desarrollar” (E. Acacho, 08/10/2016).

El proceso de urbanización de los centros shuar es un elemento restrictivo para el desarrollo armónico de la comunidad, ya que su territorio es cada vez más pequeño y la población se siente presionada a adaptarse a la mestiza, sin un previo aprendizaje. Los shuar terminan trabajando como empleados de los mestizos por la necesidad de un salario, para atender las necesidades de educación de sus hijos y el sustento de su familia. Discriminados y desvalorizados por su modo de vida que es lo único que tienen y con el que aprendieron a vivir en la selva, ellos no han aprendido a vivir en la civilización capitalista, donde predomina el individualismo, la propiedad privada y la acumulación.

Acusados en muchas ocasiones de ociosos, faltos de visión emprendedora, derrochadores del dinero, inadaptados a la ciudad. Lo que les queda son sus sueños y la búsqueda de oportunidades por su propia cuenta en medio de la incertidumbre, la competencia y la confusión, para ellos también acceder a los beneficios de los planes de Gobierno, como manifiesta un habitante de Asunción:

Como no voy a soñar que mi hijo sea un ingeniero civil, como no voy a pensar que mi hijo sea mañana un abogado, un chofer profesional; lindo para mí... como no voy a estar contento de tener esta esperanza, de que mi hijo este en Cuba para que se especialice como un médico, pero necesitamos apoyo de las instituciones públicas para becas educativas. (R. Utitaj, 16/05/2016)

Por un lado, sienten agradecimiento por las políticas sociales que ha implementado el Gobierno —bono y raciones alimenticias que reciben las familias—, sin embargo, la mayoría manifiesta la necesidad de capacitación y tecnificación de la agricultura, y apoyo a las iniciativas propias de la comunidad.

Muchas obras se han realizado desde las políticas gubernamentales, incluso tomando el nombre de los “presupuestos participativos”, sin embargo, no ha pasado de ser programas diseñados desde planes nacionales sin considerar la pertinencia en el territorio:

Simplemente se toma una decisión ajena, una persona viene... yo propongo que esto hagamos en el presupuesto, destinemos la plata para esta obra, para tal actividad, pero de ahí no ha sido enfocado: ¿Para qué? ¿Cómo? ¿Con quienes? ¿Qué necesitamos en Asunción? (A. Chumpi, 01/05/2016)

La selva es la casa extendida de los shuar

“La casa shuar tiene una puerta adelante, para que Etsa³⁶ traiga los nuevos nacimientos y un poniente, para que al ocaso se lleve el alma de los difuntos” (Martínez y Pellizzaro, 2014, p. 67). Aún se puede observar en los centros shuar, sus casas hechas con paja y madera, construidas en forma ovoide, con dos entradas una por delante y otra en la parte de atrás. Otras en cambio ya tienen la influencia occidental, con materiales como teja y cemento. La casa de los shuar, está en conexión con la naturaleza, como describe José Manuel López, primer cronista de los jíbaros: “Esta construcción consistía en una vasta sala elíptica de paredes altísimas de negra chonta, y de cuatro naves, cuyas numerosas columnas, comunicaban al conjunto del misterio de las selvas” (en Costales y Costales, 2006, p. 158).

Su hogar es todo el territorio, la selva, la huerta y el lugar de descanso. La casa es el espacio donde descansan y se preparan para las danzas, los rituales y la socializan con la familia y otras personas que los visitan. La construcción elíptica con dos puertas está conectada a la naturaleza, la una para recibir el nacimiento del sol (Etsa) y la otra para despedir al ocaso. Tiene a su alrededor un patio amplio y “a poca distancia, levanta-

36 Etsa es Arutam que sale de las aguas del río para ayudar a los shuar en la caza. Sus hipótesis pueden ser el sol, el fuego, los ajíes y todos los animales diurnos, sobre todo el colibrí, la ardilla, las hormigas que pican, los grillos y las lagartijas. Es creador y señor de los animales que andan por la selva y tiene la fuerza para cazarlos (Martínez y Pellizzaro, 2014, p. 15).

das por el esfuerzo mancomunado de las mujeres, se alzan exuberantes las chacras (*aja*) de yuca, plátanos y otros productos que dan carácter al emplazamiento” (Costales y Costales, 2006, p. 159). A continuación del *aja shuar* está su hogar ampliado, que es el territorio selvático.

No es posible que la vida se exprese en toda su dimensión sin el territorio necesario, por esta razón es que “el Tarimiat Pujustin, el Buen Vivir que ahora se dice, era pues vivir con el entorno natural, con la planta, con el aire, con los cosmos” (F. Shiki, 12/04/2016). Para que exista Buen Vivir en la cultura shuar se requiere de un territorio que así lo permita, un territorio de propiedad comunitaria. Sin embargo, de los trece centros que conforman el GAD de Asunción, siete tienen propiedad global y seis han dividido ya su territorio en propiedades individuales, aunque todavía conservan la idea de que en los centros comunitarios deben vivir solo los shuar o quienes se adapten a su modo de vida.

El objetivo de establecer la propiedad global o comunitaria por parte de FICSH, fue defender sus territorios de la colonización impulsada por el IERAC.³⁷ A partir de entonces, la disputa por el suelo continúa, por esta razón se analiza nuevamente la importancia del territorio global, para defenderse de los proyectos neo extractivistas, como afirma una dirigente: “Dentro de la constitución tienen conocimiento, que terrenos globales, tierras comunitarias son indivisibles, inembargables, inajenables, entonces y quedan exentos de los impuestos” (F. Shiki, 12/04/2016). La propiedad global de territorio, por otro lado, ayuda a fortalecer la cultura y la identidad. Es un proceso de sensibilización intenso que los dirigentes hasta el momento, insisten a los habitantes shuar de los diferentes centros para que conserven y denuncien las propiedades como globales, ya que solo de esta manera “comenzaron a relacionarse dentro de un mismo territorio, y ahí comenzó a entrar la idea de nacionalidad shuar” (S. Pellizzaro, 12/04/2016).

37 Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización que el Gobierno ecuatoriano creó para impulsar la colonización del Oriente en los años 1950.

Que todo el territorio es considerado como el hogar de los shuar, lleva a que existan prácticas de: “Utilizar la naturaleza para la vida de acuerdo a la necesidad, la exigencia de la vida, o sea servicios de la naturaleza, aprovechar de la naturaleza, no usar la naturaleza, comercializar la naturaleza” (M. Tankamash, 07/10/2016). Solo cuando el modelo de acumulación ha entrado en la cosmovisión de los shuar, entonces talan los árboles para vender la madera y con esto hacer negocios. Para el pueblo shuar, el territorio es el lugar donde se habita en todas sus dimensiones y este proporciona los elementos necesarios para la vida, por eso “es conservacionista [...], porque en la selva tenemos el mercado, tenemos la farmacia, tenemos la convivencia, tenemos las energías que protegen para la buena vida, para el buen vivir” (A. Guachapá, 15/05/2016).

De la misma forma, para la mujer shuar, la tierra es su lugar de aprendizaje, como afirma Teresa Shiki, el *aja shuar* es un espacio donde se puede desarrollar los conocimientos, “es una gama de saberes, una gama de conocimientos, una gama de prácticas [...] donde se experimentan diferentes plantas. Hay variedades de plantas comestibles, hay variedades de plantas medicinales, hay variedades de plantas cosméticas” (21/04/2016). La relación de la mujer con el *aja* es un vínculo profundo que le da un sentido de sacralidad y espiritualidad. La mujer sacraliza la tierra y la tierra le bendice recíprocamente, porque están atravesadas por un vínculo de feminidad y maternalidad:

La mujer shuar aparta una huerta, que es para poder devolver, en equilibrio, todo lo que consumimos, [...] es la cosmovisión de la mujer shuar, devolver todo, [...] se practica el entierro de la placenta, el cordón umbilical, dónde se derrama toda el agua amniótica del niño cuando está en el vientre de su madre viviendo ahí, por eso la mujer shuar es muy cariñosa con el *aja shuar*, ahí lo hace con todos los ritos sagrados, [...] a la Madre Tierra dando gracias, pidiendo súplicas para que la madre siga produciendo. (T. Shiki, 21/04/2016)

El territorio en el que vive el pueblo shuar es considerado como la casa extendida, el hogar, los elementos de la naturaleza son seres vivos con los que se relacionan complementariamente, sin dominación:

“Tenemos contactos con la naturaleza que concierne, la fuerza que tenemos [...] del viento, los árboles, las cascadas, los ríos, las medicinas que existen dentro de este recinto que vimos nosotros con la naturaleza” (S. Shiki, 12/05/2016). Sin territorio no es posible vivir, habitar y cultivar. Es igual que quitar la casa, el trabajo, la salud, la educación a una familia occidental. Este es un reto al que se enfrentan los centros comunitarios de la parroquia Asunción, pues ha comenzado el despojo de sus territorios al titularizarlos individualmente, abandonando la propiedad global que es la fuerza a la nación shuar.

Sentirse parte de la naturaleza

Para la cultura shuar, el “otro” no solamente se refiere a la relación entre seres humanos, sino también con la naturaleza y el cosmos a través de vínculos mitológicos. Este pueblo vive en relación estrecha con la naturaleza, así, el *aja shuar* se moviliza junto a la comunidad permitiendo de esta manera un cultivo rotativo y el descanso del suelo. “Por ello los frutos están prontos y las flores nacen es ese tiempo tan suyo que es tiempo, simplemente en el cosmos. [...] sus horizontes no pueden tener límites porque la naturaleza es de todos y para todos” (Costales y Costales, 2006, pp. 135-126).

Todo lo que sucede en sus vidas tiene que ver con una profunda espiritualidad en contacto con la naturaleza. Los jóvenes hacen sus ritos de iniciación para conectarse con la selva y los dioses, las mujeres tienen una conexión con la madre tierra, mientras que los hombres adultos van a la cascada para recibir la energía y fuerza de Arutam, como se lee en el siguiente relato:

Quando la madre tiene su hija, [...] doce años ya le viene la menstruación, la madre ya tiene preparado en el huerto su medicina. La niña menstrúa, eso tenemos que devolver a la madre tierra. ¿Cómo le consagran?, ¡con las plantas! ¿Quién lo hace?, el abuelo, la abuela, las madres, las abuelas más ancianas hacen esas prácticas para sus nietos y nietas. Con esas plantas que tienen en el huerto colectan y se van a las cascadas, [...] ya tiene doce años el joven, ya está haciéndose hombre, tiene nece-

sidad de mujer, la mujer igual tiene necesidad de hacer sus curiosidades. (T. Shiki, 21/04/2016)

Algunas familias prestan servicios aprovechando el entorno natural a través del turismo etno-comunitario o la medicina ancestral, ritos, danzas, limpieas y música. Asunción se debate entre los valores occidentales de una cultura del consumo que les induce a mercantilizar su territorio y cultura, y la necesidad de mantenerlos y seguir teniendo este vínculo de sentirse parte de la naturaleza a través de actividades como la medicina ancestral practicada por los Uwishín, que se ofrecen a personas externas a la comunidad como un servicio. Los auténticos Uwishín son investigadores, conversan con los mayores para aprender a utilizar las plantas, experimentan con las plantas para curar las nuevas enfermedades. Así comenta uno de ellos: “Una vez me propuse una meta: ¿Cómo poder combatir a la diabetes?, porque antes a un Shuar jamás le daba diabetes” (F. Shiki, 12/04/2016).

La parroquia no cuenta con un centro médico, pero la medicina ancestral es muy utilizada a través de limpieas, plantas medicinales y rituales donde se consume la ayahuasca, que permite obtener visiones, como ellos dicen: “La ayahuasca es una planta medicinal sagrada [...]. Usted ve toda la visión [...] esta visión es real” (R. Utitaj, 16/05/2016).

Un ritual muy practicado por todos es la bebida de guayusa, una planta de cuyas hojas al hervir se obtiene una bebida: “De madrugada preparaban una especie de té, llamado guayusa: lo tomaban y lo vomitaban para limpiar el estómago” (Martínez y Pellizzaro, 2014, p. 239). Después de tomar esta bebida de limpieza, conversan sobre sus sueños y cuando han tenido un sueño malo, toman una bebida llamada natem o ayahuasca, con la finalidad de conectarse con las fuerzas de la naturaleza, con Arutam y visualizar el futuro para curarse de los malos sueños. El ritual de la guayusa es una buena práctica de salud, sirve como limpieza del cuerpo, sobre todo un lavado estomacal: “Tomaban guayusa para limpiar el estómago, limpiar las glándulas [...] salivales para tener fuerza... al soplar” (M. Tankamash, 07/10/2016).

Un elemento muy interesante es el hecho de considerar que las personas no solo se enferman del cuerpo, sino también del espíritu, por esta razón ahuyentan a los malos espíritus. Por ejemplo, cuando una persona roba, es porque algún demonio ha entrado en su interior y se utiliza el humo de ají para curar. Lo que la cultura occidental considera al robo, un delito que debe pagarse con cárcel, los shuar piensan en la necesidad de salvar a quien está poseído por estos malos espíritus: “Una hoguera con bastantes ramas de ají. Le tapaba con una cobija sobre ese humo, respirando ese humo que es tremendo [...]. Entonces ese joven no robaba más, toda su vida” (S. Pellizzaro, 12/04/2016).

Stalin Tzamarenda³⁸ narra la experiencia de haber obtenido conocimientos a través de los saberes y experiencias de sus antepasados. Él se considera un médico, su práctica le ha dado la seguridad, de que sus conocimientos son tan buenos como los de la medicina occidental, por eso que se autodefine como Uwishín/médico.

Yo soy médico por mi abuelo, el me enseñó, mi padre es médico tradicional, nosotros no hacemos magia con las manos, ni con piedras, hacemos magia con las plantas, tomamos plantas medicinales. Para el corazón, para el hígado, para los riñones, para los nervios, para la impotencia sexual, para todo, para limpiar el hígado, la próstata y todo. (S. Tzamarenda, 01/06/2016)

Las plantas son seres vivos, tienen espíritu, Arutam se manifiesta a través de ellas y cura las enfermedades. Por esta razón afirmamos que la cultura shuar siente que los seres humanos son parte de la naturaleza, lo que le pasa a ella afecta a las personas. Los Uwishín explican que para los profundos dolores al espíritu también se utiliza el poder que tiene la naturaleza, porque “hay plantas que realmente sanan en lo interior, en el pensamiento, que pueden cambiar, [...] en la parte espiritual [...] a

38 Es uno de los Uwishín más reconocidos de la Amazonía, vive en la comunidad Tawasap, cantón Palora, provincia del Pastaza, donde mantiene una importante experiencia de turismo etno-comunitario y realiza curaciones y limpiezas desde la medicina ancestral shuar.

veces nosotros [...] enfermos de espíritu, de corazón, estamos deprimidos, no sabemos qué hacer” (T. Shiki, 21/04/2016).

Los shuar no tienen una relación utilitarista con la naturaleza. Sienten que a través de ella se expresan sus divinidades. Arutam es el dios mayor: se manifiesta como mujer Nunkui y cuida de la agricultura, el parto y la alfarería; se manifiesta como hombre Shakáim, que es el creador de la selva; como Etsa se manifiesta en los animales que viven sobre la tierra; como Tsunki en los animales que viven en el agua; como Ayumpum en la fecundidad. Así, Tsunki es Arutam que vive en los remansos profundos de los ríos y ayuda a la pesca y cura de las enfermedades.

En la comunidad de Kintia Panki (Boa que oscurece), Elías Acacho, uno de los guías turísticos, lleva a la gente por una ruta comentando el nombre de cada planta y sus propiedades medicinales, al llegar a la cascada aspira el sumo del tabaco machacado, que le permite despejar la mente, y explica que esa práctica sirve para limpiar las fosas nasales, así como para las amígdalas. Con su lanza corta la cascada para invocar la fuerza de Arutam que vive en las cascadas y se manifiesta en anacondas, después la gente se baña en las frías aguas de la cascada y se deja contagiar por la fuerza de la naturaleza.

La naturaleza no solo juega un rol estético y paisajístico para el turismo etno-comunitario, en Asunción, los visitantes pueden sentir el poder, la paz y la salud que transmite la selva y sus aguas, así como el poder curativo de sus plantas. Solo allí, en el lugar, en lo propio (*tarimiat*), que es bueno, se puede sentir la vida.

La identidad: el último eslabón para no sucumbir

El objetivo de la FICSH fue la defensa del territorio, la cultura y la dignidad de su gente, la cual se asienta en una identidad indígena genuina. Esta conciencia se mantiene en la parroquia Asunción, aunque esté ubicada muy cerca de la ciudad de Sucúa. Sus habitantes expresan: “nosotros queremos rescatar nuestras costumbres, identificarnos como

tal, que somos nacionalidad shuar, reconocida por la Constitución” (F. Shiki, 12/04/2016).

Miguel Tankamash afirma que la lucha por la plurinacionalidad es la emergencia de los indígenas como sujetos, para que se reconozcan sus formas de vida, integrándolos al Estado nacional. La plurinacionalidad se inscribe en un proceso de lucha de clases, pues los sectores dominantes siempre la han visto como un peligro. “Los ricos saltaron como chivo, no querían saber nada: ‘¿cómo que nacionalidad?’ es nacionalidad ecuatoriana decían. No entendieron y, bueno, esta última vez ya se entiende, ya no hay problema” (07/10/2016).

La plurinacionalidad es una invitación política de unidad, todo lo contrario de pensar en división o falsa autonomía. Tankamash afirma que el movimiento indígena tenía la intención de fortalecer las organizaciones indígenas por regiones y culturas para luego llegar a un Estado unitario, como manifiesta sobre el origen del movimiento plurinacional Pachakutic:

No es que nació de los indios para los indios sino para buscar la forma de unirnos todos los ecuatorianos [...] tratamos de vivir bien y entonces ayudarnos, hay que apoyarnos para vivir bien, que haya respeto de la vida, de la persona humana, que haya respeto de derechos humanos; eso es la propuesta de utilizar el término de plurinacionalidad. (M. Tankamash, 07/10/2016)

La concepción de interculturalidad también está presente en los shuar de Asunción no solo como respeto a las otras culturas, sino en la posibilidad de compartir, intercambiar y aceptar las costumbres de otras personas, que comienzan a llegar para vivir en su centro comunitario. Más allá del concepto, está la vivencia. Así lo expresa Stalin Tzamarenda:

Yo tengo el espíritu y el amor hacia el ser humano, principio fundamental que debe tener todo ser humano, ser solidario con cualquiera que se encuentre en el camino de la vida [...] tenemos que hermanarnos, sostenernos, no de las manos, sino de corazón a corazón, de espíritu a espíritu, de humano a humano, solidarizarnos y vivir en armonía. Solo ese es el camino para nosotros sentirnos más fuertes. (01/06/2016)

Otro de los elementos relevantes de la identidad, resaltado en todas las entrevistas y talleres, es el idioma, porque fortalece los vínculos comunitarios y familiares, así como el diálogo para la gestión y la defensa de sus derechos. Muchos consideran que ya no son shuar cuando pierden el idioma: “El idioma es [...] lo más importante, todavía se practica en pequeño porcentaje, [...] solo con la gente adulta, [...] la gente joven, [...] desprecian, ya no quieren practicar” (A. Chumpi, 01/05/2016).

El idioma afirma sus valores culturales, pero también es lo primero que está en peligro. Las escuelas bilingües que existen en los centros comunitarios, así como la incorporación del idioma shuar en la Unidad Educativa Río Upano, se presenta como una alternativa para la convivencia intercultural. “Para mí es lo fundamental y veo con buen ojo, [...] ojalá que con eso alcance a quitarles el complejo cultural, que es la base para reflexionar los valores culturales que son muchos y que los shuar están perdiendo” (S. Pellizzaro, 12/04/2016).

Los dirigentes comunitarios están muy claros que no se trata de volver al pasado, cuando aún no tenían contacto con el mundo occidental ni vías de comunicación, peor aún acceso a la tecnología ni a servicios básicos. En las propuestas de turismo etno-comunitario se observa que los habitantes de las comunidades combinan las dos formas de vida, la occidental y la de su cultura.

Ellos recuperan elementos de su cultura en la relación con las personas a nivel interno y externo de los centros comunitarios, la vestimenta propia es para ocasiones especiales, van creando un estilo de ritmos propios que le llaman, música amazónica e introducen elementos de la cultura occidental, tales como la tecnología, la construcción de viviendas, alcantarillado, luz eléctrica, internet, telefonía móvil, etc. Como manifiestan: “Tenemos nuestra propia cultura [...] y entonces respetamos a otra cultura que tiene también su mundo, su forma de salud, de convivencia, etc., entonces somos tantos pueblos que vivimos aquí, que esto sería pluriculturalidad” (M. Tankamash, 07/10/2016).

Queda el eslabón de la identidad para resistir, para no sucumbir e inclusive emerger desde la idea del Tarimiat Pujustin. Las experiencias sobre los buenos vivires no son prístinas, no se encuentran es un estado de perfección en las comunidades (A. Acosta, 16/03/2016). Son experiencias que están mezcladas con la cultura occidental y al mismo tiempo son anhelos, sueños, que tienen su base en la cultura ancestral, como afirma, un ex síndico: “Yo por ejemplo... identificándome como nacionalidad shuar, como indígena, ¡yo soy shuar!, no me avergüenzo de decir que ¡yo soy shuar!, practicando mi costumbre, practicando el idioma, no solo es turístico ser shuar” (R. Utitaj, 16/05/2016).

Discusión sobre el significado del Tarimiat Pujustin para los shuar de Asunción

Las entrevistas a profundidad contenían preguntas que permitieron identificar las prácticas alternativas al sistema capitalista, pero la pregunta: ¿Qué significa para usted(es) el Buen Vivir?, se la hizo siempre al final para evitar la influencia que podría tener su mal uso y para que no exista un prejuicio en las respuestas.

El Gobierno promueve el Buen Vivir en la cultura shuar y para ello utiliza la frase Penker Pujustin, cuya traducción es “buena vida”, entendida como el acceso a servicios, desarrollo de la economía; en cambio, Tarimiat Pujustin se traduce como “buena vida en equilibrio con lo propio” del pueblo shuar, donde lo principal es el territorio:

Penker Pujustin, es por ejemplo que ustedes nos pueden promocionar las artesanías que yo tengo, entonces yo aparte de la promoción gano mi dinero y tengo para sustentar a mi familia y vivir, eso es Penker Pujustin como: alimentándome, dándome medicinas, pero con la economía del quien me proyecta, quien me promociona eso es el Penker Pujustin. (S. Shiki, 12/05/2016)

La publicidad gubernamental, utilizando la frase Penker Pujustin, genera resistencias en la población, como expresa uno de los dirigentes: “Ya estoy empachado de escuchar el buen vivir, debe decir malvivir, es-

tamos acabando al país porque los recursos del Estado ya no existen, ya terminaron” (M. Jintia, 14/05/2016). Otras críticas se refieren al vaciamiento del concepto frente al incumplimiento de las políticas gubernamentales, como manifiestan: “Yo creo [...] que la gente cree en la revolución, en el Buen Vivir, simplemente en palabras y eso me preocupa porque se olvidan de dar empleo, se preocupa del “buen vivir”, pero sin tener nada que comer” (M. Jintia, 14/05/2016).

La población ha identificado al Buen Vivir del Gobierno como acciones de beneficencia y de apoyo a emprendimientos socioeconómicos, que los diferentes ministerios han planificado en los centros comunitarios desde una visión tecnócrata. Los habitantes ven los programas del Buen Vivir como un regalo del Estado: “Tenemos un gran apoyo desde [...] la Presidencia de la república: el Bono de Desarrollo, el Bono de Vivienda para la familia [...]. Los gobiernos autónomos dan apoyo con los proyectos productivos [...] vamos teniendo una vida muy diferente” (D. Yuma, 14/05/2016). La “vida diferente” es el acceso a los beneficios que ofrece el sistema de desarrollo convencional.

La comunidad reconoce los programas del Estado como un importante apoyo para mejorar su vida. Un ingreso anual sumando el bono Joaquín Gallegos Lara, que se otorga a personas que atienden a familiares discapacitadas y el Bono de Desarrollo Humano para personas mayores de 65 años en situación de vulnerabilidad, suma la cantidad de 42 960 USD anuales. En comparación con los ingresos por producción que se generan en la parroquia, que alcanzan a 42 013 USD (GAD Asunción, 2014), se observa que la población ha duplicado un 100% los ingresos a la comunidad a través de una política de beneficencia. A esto ellos llaman el Penker Pujustin.

El Tarimiat Pujustin va más allá de las políticas asistencialistas a las que se les considera como necesarias en un primer momento. Esta categoría tiene relación con el desenvolvimiento de las personas, con su propio esfuerzo, rescatando sus valores culturales, el idioma y la libertad de expresarse y movilizarse en su territorio. “El Buen Vivir actualmente

como está, es el malvivir. Buscamos el Buen Vivir, pero bajo el conocimiento, bajo las decisiones de asambleas, las discusiones, deliberaciones para poder adquirir conocimientos precisamente de las políticas, de lo que es democracia (M. Jintia, 14/05/2016).

Los aportes teóricos de los intelectuales coinciden con lo que los habitantes de Asunción piensan sobre los buenos vivires, ambos se refieren a la práctica de la igualdad, la transparencia y el involucramiento en las actividades de lo que la gente quiere hacer. Desarrollo con pertinencia cultural y territorial (Constitución de 2008).

El Buen Vivir de Asunción se nutre de sus raíces históricas, de la cosmovisión ancestral (Uku Pacha), donde se encuentran valores que iluminan el presente devastado por la cultura capitalista depredadora de la naturaleza. “Tarimiat es, por ejemplo, buscar donde nació, de donde proviene usted, de que cultura es, ese es Tarimiat, donde usted existió es Tarimiat, donde está existiendo” (S. Shiki, 12/05/2016). El hecho de estar “existiendo” (Kay Pacha), implica condiciones de dignidad humana y armonía con la naturaleza, tener acceso a “trabajo digno, el respeto, la tradición, la cultura, la democracia, todo eso involucra el Buen Vivir, los alimentos, la salud” (M. Jintia, 14/05/2016).

El significado del Tarimiat Pujustin o Buen Vivir con lo propio y en el territorio, como lo explican las personas entrevistadas, tiene un espacio y unas vivencias concretas en el pueblo shuar. Sin embargo, también se percibe los temores de que estas prácticas se vayan perdiendo, pues es claro que este pueblo está sometido a la enorme presión que ejerce la cultura y sistema dominantes, que obligan a la gente a integrarse al trabajo asalariado, a vender sus tierras, a consumir productos ajenos a su cultura, a enfrentar el discrimen de los colonos mestizos y, en general, a vincularse a la lógica mercantilista de la vida. Los temores se expresan continuamente en las entrevistas:

Tarimiat Pujustin, el Buen Vivir que se dice, es pues, vivir en y con el entorno natural, con la planta, con el aire, con el cosmos; ahora hermano la situación va cambiando. Mire al contorno, no tenemos nada, antes

las plantas, todo lo que es la naturaleza eran vivas, había respeto, amor, cariño a esa naturaleza [...]. Nuestros abuelitos, nuestros ancestros, ellos vivían libres, [...] con la naturaleza, [...] no estuvieron sumisos, al mando de nadie. (F. Shiki, 12/04/2016)

Los shuar de Asunción viven entre los valores culturales que conservan a través de un fuerte proceso de sensibilización y concientización que realizan algunos mayores y dirigentes, así como jóvenes que se han dado cuenta sobre la importancia de resistir desde la identidad, frente a la homogenización de la cultura y la inminente entrada de la globalización.

El valor de lo comunitario a través de la familia como núcleo de la organización potencia la solidaridad en los procesos de lucha por la defensa del territorio y la reciprocidad, en una economía de autoconsumo y de lo suficiente. El territorio tiene un valor de uso, en este se cultivan sus productos y emprenden el turismo etno-comunitario no solo como una venta de servicios, sino como la posibilidad de ayudar a vivir y sanar a las personas que se han enfermado con los males de la modernidad y la industrialización.

La tierra no está sometida al valor de cambio, porque es el origen de la vida y porque tiene un carácter de sacralidad, donde los shuar cosmoviven. En la tierra, el trabajo adquiere significado, es la relación entre seres humanos y naturaleza. Nunca más seres humanos sin naturaleza ni naturaleza sin diversidad de vida, lo contrario nos llevaría a una desnaturalización de la humanidad.

Muchos dirigentes shuar que se han separado ideológica y espiritualmente de la comunidad y otros que tienen la visión occidental de desarrollo, están promoviendo la inclusión de las comunidades en el progreso que pregona el sistema capitalista a través de la acumulación, industrialización y urbanización. Es un riesgo para el desenvolvimiento armónico y la búsqueda de alternativas desde las culturas ancestrales, que ciertos dirigentes se hayan occidentalizado y comiencen a introducir en sus comunidades los peores vicios del capitalismo: vanidad,

individualismo, abuso de poder, consumismo, mercantilización de la naturaleza y de la cultura.

Propuestas comunitarias para la construcción del Tarimiat Pujustin y la superación del malvivir

Para buscar alternativas a los problemas se realizaron talleres creativos de participación social, aplicando multi-lemas que ayudan a superar visiones reduccionistas que obligan a decidir entre lo bueno y lo malo, lo positivo y lo negativo, cuando la realidad es diversa. En estos talleres se devolvió la información para que los propios sujetos sean “los que vayan creando y construyendo nuevas situaciones y aportaciones [...]”. Los multi-lemas van un poco más allá de los dilemas, al abrir nuevos planos de interpretación de la realidad” (R.-Villasante, 2014a, p. 203).

Se generaron “tiempos-espacios, explícitos, de validación y evaluación (para un avance más científico y contrastado)” (R.-Villasante, 2014a, p. 219). Colocando en las paredes, los papelotes con frases de la gente, que tenían posiciones contrastadas sobre una misma situación, por ejemplo: identidad vs. pérdida del idioma. Se anotaron los consensos y disensos sobre los temas planteados y se escucharon los debates sobre las propuestas para que, en los centros comunitarios de Asunción, pueda surgir el Tarimiat Pujustin desde las necesidades de sus habitantes. Los multi-lemas previamente preparados son parte de la metodología de investigación-acción participativa, que permitió valorar e incorporar la sabiduría popular, en un diálogo de saberes, para generar nuevos conocimientos científicos (Borda, 2010).

Lo valioso del recuadro es que todas las propuestas son el resultado de la validación de la información. Se presentó a la comunidad una sistematización de los talleres, transectos y entrevistas realizadas, con el fin de recordar sus propios aportes y frente a ellos establecer posibles estrategias superadoras de las desigualdades y la exclusión, tomando en cuenta, las prácticas del Tarimiat Pujustin.

Figura 21
Taller de multi-lemas en la parroquia Asunción



Fuente: Rimai Sojo³⁹

Lo relevante de estas propuestas es que enlaza a las políticas del Gobierno, en cuanto potencian las acciones que se han emprendido y trazan nuevas líneas que la planificación del Estado no ha considerado, debido que sus planes han estado enfocados en el desarrollo de proyectos económicos y formación para la competitividad en el mercado.

Las propuestas que surgen de estos talleres coinciden con los buenos vivires que están arraigados en los referentes históricos de los pueblos ancestrales y con la teorización que los intelectuales promueven como una salida del capitalismo, a través de alternativas de carácter social, económico, político y cultural.

39 Estudiante de antropología de la Universidad de Costa Rica, acompañante al taller de devolución de la información en la parroquia Asunción (04/02/2017).

Tabla 11
Propuestas para la superación de las desigualdades en Asunción

Estructura organizacional
• Reorganizar la política hacia toda la nación Shuar, generando una nueva organización comunitaria Shuar, basada en la familia. • Superar la politiquería y la discriminación que fragmenta a los shuar. • Capacitación sobre la política para superar discordias y aprender a respetar. • Recuperar la FICSH, como una fortaleza para la gestión con el Estado, no con el fin de enfrentar al Estado, ni contra los colonos.
Cultura e identidad
• Profesionalización sin dejar de ser shuar. • Escuela de capacitación de líderes de las comunidades shuar. • Valorar la propia identidad interior a través de los ritos sagrados (vestimentas en ciertos eventos, encuentros, fiestas). Respetar las otras identidades. • Recuperar el idioma, en las familias, en los discursos de los líderes comunitarios y los centros educativos. • Formación en idioma Shuar a los hispanos. • Usar símbolos culturales que identifiquen a los shuar. • Enseñar a los jóvenes que no pierdan su identidad, cultura, artesanías. • Recuperar los ritos sagrados y desechar la mala influencia de las iglesias que consideraban a los shuar como “jibaros sin dios ni religión”.
Naturaleza
• Reforestar la selva. Formación-capacitación sobre el buen uso de la naturaleza y la ecología. • Socializar para que la comunidad decida sobre tala de árboles. • Control sobre desechos que contaminan los ríos. • Control de pesca, a través de prácticas depredadoras como el uso de químicos y barbasco. • Capacitación sobre pesca sustentable.
Salud
• Mantener la medicina tradicional (sangre de drago, uña de gato, ayahuasca, malicahua, jengibre, guayusa y otros). • Uso de la guayusa para limpieza corporal (estomacal). • Uso de vitaminas y medicina occidental para desparasitación y accidentes. • Atender la desnutrición de los niños. • Buena planificación de la maternidad (sin anticonceptivos y esterilizaciones químicas). • Planificación familiar contra embarazo adolescente. • Capacitaciones constantes sobre buena salud, conocer la medicina ancestral y hacer buen uso de la medicina farmacéutica. • Construcción de centros de acopio de medicina ancestral-natural. • Apoyo y capacitación a las mujeres que entienden del parto (antes, durante y después). • Apoyo a las personas que se dedican a la medicina ancestral.

Empleo y emprendimientos
• Créditos a bajo interés y largo plazo. Superar obstáculos para lograrlo. • Incorporar nuevos productos al cultivo local: café, cacao, arroz. • Profesionalización de los shuar para buen uso de los recursos y que beneficie a la comunidad. • Creación de fuentes de trabajo desde el Estado y los gobiernos locales. • Capacitar a líderes (comunitarios y familiares) para emprendimientos. • Apoyo institucional (GAD, ministerios, Gobierno). • Capacitación en administración del dinero y los medios de producción. • Evitar la migración porque genera destrucción familiar e incentivarla si es por estudios.
Territorio
• Mantener el título global para preservar la naturaleza y atraer el turismo. • Título individual para garantizar los créditos y garantías, con el fin de impulsar propuestas de desarrollo familiar. • Mantener la convivencia entre Shuar y colonos. • Aceptar a la gente que viene de otros lados siempre que traigan nuevas visiones e ideas que puedan hacer progresar a los centros comunitarios, según la cosmovisión shuar. • Establecer normas que no permitan el acaparamiento.
Economía
• Fortalecer las propuestas de turismo etno-comunitario. • Incorporar tecnología en la huerta shuar (<i>ajja</i>). • Que el GAD genere fuentes de trabajo. • Capacitación en emprendimiento de negocios. • Capacitación profesional de oficios: artesanías, gastronomía, turismo, crianza de animales. • Buen uso de Bono de Desarrollo Humano. Orientación hacia los emprendimientos. • Abrir un mercado directo para los productos artesanales, gastronómico y productos de cultivo. • Un emprendimiento de los shuar se considera como tal, cuando la gente mantiene su identidad.
Educación
• Educación de calidad para un empleo digno y salario justo en propuestas que se levanten desde la comunidad. • La educación debe ser intercultural, no es bueno saber solo un idioma. • Profesores especializados en la comunidad, con manejo de varios idiomas. • Mantener valores culturales que ayuden a la comunidad. • Cada comunidad que tenga su anciano, que transmita los valores de la cultura: Amabilidad, respeto, reciprocidad y solidaridad. • Recuperar la justicia no como castigo, sino como enseñanza, y aprendizaje de valores. • Elegir a las autoridades según los ritos para que tenga la fuerza del espíritu de Arutam. • Educación centrada en la familia y la cultura. • Enseñanza con el ejemplo y la práctica.

Derechos y acceso a servicios
• Igualdad entre las diferentes comunidades para la dotación de servicios. • Dotación de agua, luz, alcantarillado y letrinas a los centros comunitarios. • Capacitación en el buen uso de la tecnología comunicativa e internet (redes sociales).

Fuente: el autor

El Buen Vivir en la comuna Agua Blanca

Contextualización de la comuna Agua Blanca

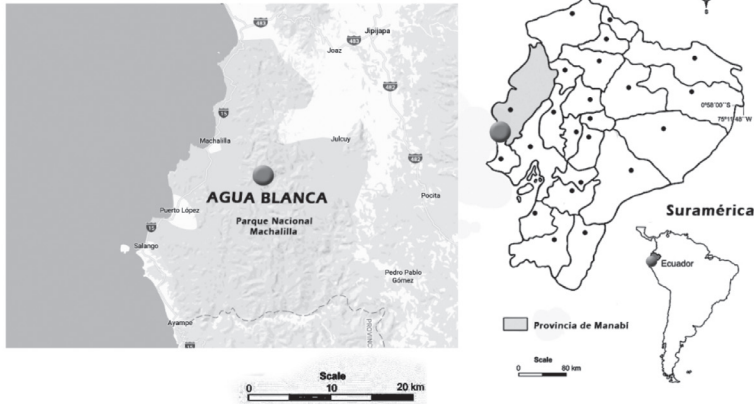
La comuna de Agua Blanca pertenece a la cultura manteña, del señorío de Salangome, que data de tiempos preincaicos y que a inicios del siglo XVI enfrentaron la invasión española, quedando su historia marcada por la dominación colonial y el sistema hacendatario. La invasión española vino acompañada de grandes epidemias, lo que diezmó a los pueblos indígenas, que vieron colapsar su estructura, socioeconómica y política. Por ejemplo, la población del señorío de Salangome, a juzgar por los vestigios arqueológicos y por su desarrollo político a la llegada de los conquistadores europeos, debió haber tenido miles de habitantes (McEwan *et al.*, 2011, p. 103).

En la actualidad, Agua Blanca es una comuna regulada desde 1937 por la ley de comunas y logró en 1964 establecerse como una entidad jurídica con territorio comunal, en lo que ahora es una reserva ecológica. Agua Blanca se ubica dentro del “Parque Nacional Machalilla, parroquia Machalilla, cantón Puerto López, provincia de Manabí [...] a 12 kilómetros al norte de Puerto López. Posee un camino pavimentado hasta el centro poblado de la comuna” (Endere y Zulaica, 2015, p. 267).

Constituida como patrimonio nacional en 1979, con el fin de proteger la costa y sus islotes, así como la flora y la fauna del bosque seco, se convierte en el eje, articulador del territorio y desarrollo de la zona.

Figura 22
Ubicación de la comuna Agua Blanca en el Parque Nacional Machalilla

UBICACIÓN GEOGRÁFICA: COMUNA AGUA BLANCA



Fuente: el autor

En el centro de la comuna está el museo arqueológico, implementado por Colin McEwan y María Isabel Silva, a través de un proceso de arqueología participativa (McEwan, 2011; Ruiz, 2008; Endere y Zulaica, 2015). Este proyecto ha logrado que los miembros de la comunidad se integren al trabajo arqueológico no como obreros, sino como sujetos que recuperan su propia identidad, a partir de la cual han ido empoderándose de su historia social, económica, ambiental y cultural, hasta lograr un proceso de “indigenización” (Ruiz Ballesteros, 2009).

La vida de los aguablanquenses se ha desenvuelto entre la defensa de su territorio y la lucha por su identidad. Aunque su idioma se ha perdido, han mantenido la memoria histórica, que les permitió solicitar a la CONAIE su reconocimiento como pueblo indígena el 21 de septiembre de 2005. Ruiz Ballesteros (2009), en sus análisis de la historia de la comuna, recupera el documento de la CONAIE en el que se reconocen las raíces históricas, cultura, territorio y autonomía, y afirma que los habitantes “de manera libre y autónoma tomaron la decisión de recons-

tituirse y autodefinirse como pueblo Manta; además en coordinación con la CONAIE han llevado un proceso de lucha y defensa de su territorialidad, recursos naturales y patrimonio cultural e histórico” (Ruiz Ballesteros, 2009, p. 151).

Entre los aspectos que se tomaron en cuenta para que sean reconocidos como pueblo indígena, está el festival de la balsa manteña que se realiza en la comuna de Agua Blanca, donde se rememora el poderío del pueblo manteño y del señorío de Salangome, cuyos habitantes “practicaban un importante comercio marítimo con otros pueblos precolombinos asentados en México y Perú intercambiando *Spondylus* y otros objetos suntuarios” (Endere y Zulaica, 2015, p. 171). A nivel sociopolítico, el festival de la balsa manteña ha instaurado el Día de la Interculturalidad en rechazo a la celebración colonial del día de la raza.

La comuna de Agua Blanca debió enfrentar un largo conflicto territorial desde 1901 hasta 1979, cuando “sus pobladores fueron jornaleros y obreros agrícolas sin acceso a la tierra” (Ruiz Ballesteros, 2009, p. 98). Fueron trabajadores de una hacienda en la que se producía maíz, café, carbón, ganadería, tagua, madera, la misma que era propiedad de varios dueños a lo largo de este periodo.

Lograron detener el intento de desalojo que pretendía hacer el Estado con la declaración del Parque Machalilla como patrimonio nacional, en 1979, como narra Gerardo Castro, arqueólogo formado en la comunidad: “La medida era específica, la salida vía indemnización, la política era la reubicación de la población” (G. Castro, 17/09/2016).

Los aguablanquenses lograron establecerse en ese territorio, aprovechando los recursos naturales y asumieron la responsabilidad de cuidar el parque nacional, el mismo que cuenta con una laguna de agua sulfurosa, de donde proviene el nombre de la comunidad.

La laguna es una de las principales fuentes para riego y agua para uso doméstico; por otro lado, es uno de los atractivos centrales para el turismo que la comunidad desarrolla. El cuidado y tratamiento del

agua de la laguna es un elemento de responsabilidad compartida, ya que saben que con ella deben cubrir el uso doméstico, riego y turismo, y aunque a veces existen conflictos internos por el uso del agua, siempre logran resolverlos dialogando en asambleas (Ruiz Ballesteros, 2009).

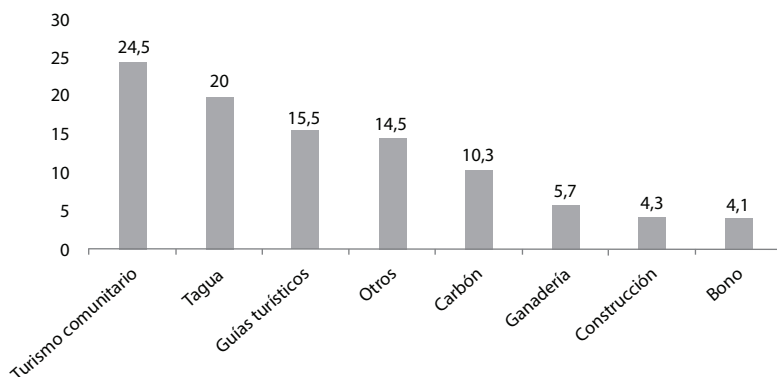
En 2008, a través de un estudio antropológico, se estimaba que en Agua Blanca existían 269 habitantes agrupados en 59 hogares (Ruiz Ballesteros, 2009). Endere y Zulaica (2015) describe que Agua Blanca tiene alrededor de 300 habitantes, distribuidos en unas 76 familias. El aumento de población se debe a la consolidación del proyecto de turismo comunitario, cuyos guías —reconocidos por el Ministerio del Ambiente— son de la comunidad.

A inicios de los años 80 se fortalece la comunidad, por lo que muchas organizaciones de cooperación internacional han colaborado promoviendo el desarrollo de proyectos y actuando como intermediarios entre la comunidad de Agua Blanca y las autoridades del Parque Nacional, para la construcción de la casa comunal y la implementación de las huertas; acciones alternativas frente al decaimiento de la hacienda, el extractivismo maderero y el monocultivo de cacao y tagua (Ruiz Ballesteros, 2009).

El proyecto de turismo comunitario de la comuna es el eje articulador de la dinámica social. Las huertas son una actividad muy importante, se proyectan como escenarios de agroecología para la economía de subsistencia y actividades de turismo agrícola. En estas acciones “ponen en evidencia las redes de parentesco y la reciprocidad en el trabajo y el consumo” (Ruiz Ballesteros, 2009, p. 259). Las principales actividades económicas que desarrollan desde 1987, a parte del turismo, son: “Agricultura de subsistencia, ganadería comercial, frutos silvestres (tagua), construcción y guianza en el Parque Nacional” (Ruiz Ballesteros *et al.*, 2008, p. 406).

Los ingresos de las diferentes actividades son redistribuidos a los socios, según la participación y el involucramiento en el trabajo. En el siguiente gráfico se exponen los ingresos de la comunidad, según las actividades:

Figura 23
Ingresos de Agua Blanca según actividad (2009)



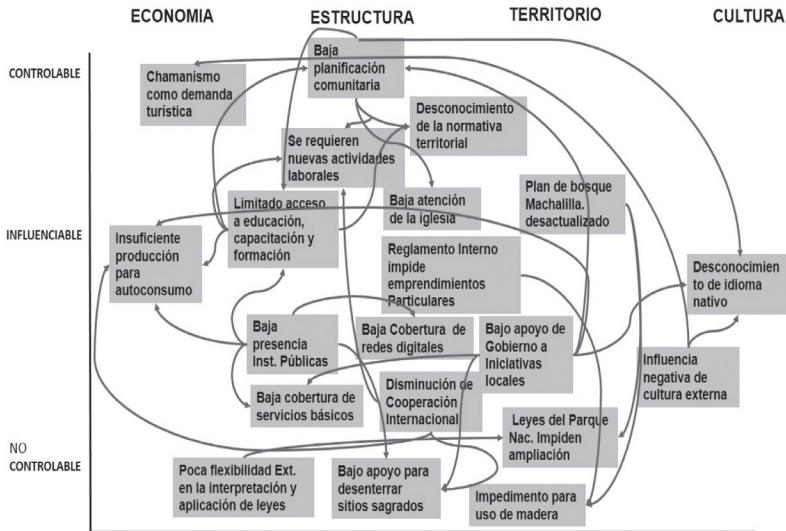
Fuente: el autor a partir de Ruiz Ballesteros, 2009, p. 220

Como se puede apreciar los porcentajes de las actividades de turismo comunitario, la guía y la producción de los huertos —que consta en el gráfico como “Otros”— son los más altos. Sin embargo, dos actividades tradicionalmente extractivistas, aunque controladas, siguen desarrollándose: la producción de carbón y la recolección de tagua que se utiliza en la producción de artesanías.

Breve diagnóstico

Existen factores restrictivos que impiden el desenvolvimiento de una buena vida en Agua Blanca, aunque parecería una comunidad ideal que pudiera servir como un laboratorio social, para la aplicación de una experiencia comunitaria (Ruiz Ballesteros *et al.*, 2008). La comuna se enfrenta a una serie de situaciones que pueden poner en riesgo su trabajo, primero, por la complejidad de las relaciones comunitarias y, segundo, por la influencia externa a la que está expuesta la comunidad. Los riesgos se identificaron a través de un flujograma de problemas ubicando los nudos críticos, que son una amenaza contra las experiencias de una buena vida.

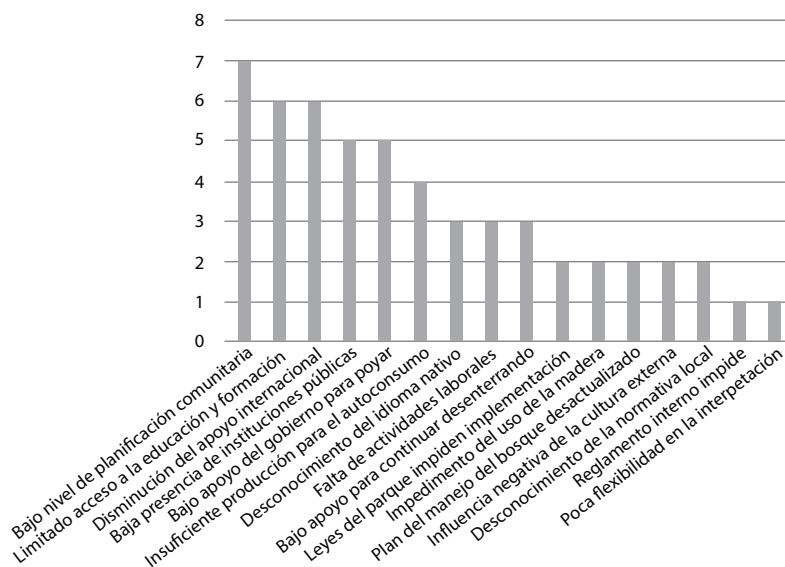
Figura 24
Flujograma de problemas de la comunidad de Agua Blanca



Fuente: el autor

En el gráfico que se presenta a continuación se expone el análisis de los nudos críticos/problemas que se presentan en el flujograma y que obstaculizan el desenvolvimiento de una buena vida en la comunidad de Agua Blanca. El análisis de los nudos críticos se realizó en varios talleres de investigación-acción participativa a los que asistió la mayoría de la comunidad. También se analizó con un grupo de investigación compuesto por tres docentes de la Universidad de Cuenca y cuatro ayudantes de investigación de la misma institución.

Figura 25
Concentración de nudos críticos que obstaculizan la Buena Vida



Fuente: el autor

Se identificaron cinco nudos críticos que obstaculizan la buena vida:

En primer lugar, la baja planificación comunitaria, que se presenta como resultado de una débil formación, capacitación y educación. Lo que limita concretar objetivos como recuperar el idioma nativo, implementar nuevas fuentes de empleo, el manejo adecuado del parque. En el flujograma este nudo crítico es controlable por la comunidad, si es que acceden a una capacitación para planificar su gestión.

El segundo nudo se refiere al bajo acceso a capacitación, formación y educación, el mismo que se manifiesta a través de una insuficiente producción para el autoconsumo, una baja planificación comunitaria

y la falta de nuevos espacios para trabajo, así como el desconocimiento de la normativa. La comunidad valora mucho los cursos, seminarios y talleres de capacitación a través de los cuales, junto a la arqueología participativa lograron desarrollar, algunas alternativas productivas y de servicios para la economía comunitaria (McEwan *et al.*, 2011).

El tercer nudo es la disminución del apoyo internacional, ha impactado en la implementación de los huertos agroecológicos y la actividad arqueológica su principal *modus vivendi*, junto a la baja presencia políticas y programas del gobierno. Los aguablanquenses han logrado posicionar su propuesta de turismo comunitario con nuevos servicios, lo que significa un gran reto para la sobrevivencia, pues no están exentos de la influencia externa de una cultura del consumo, el crecimiento económico, y la producción de servicios turísticos según la demanda del cliente.

El cuarto nudo hace referencia a la poca presencia con sus instituciones del Estado: educativas, de salud, agrícolas, etc. Manifiestan, por ejemplo: “Estaban tres profesores, dos básicos y uno parvulario, todo regularizado, pero, [...] este año, por el cambio de la sectorización, [...], se fueron los profesores, se llevaron las partidas y ahora hace falta un parvulario” (D. Vélez, 19/09/2016). Este es un conjunto de problemas poco influenciados desde la comunidad y dependen de la estructura institucional y políticas de los gobiernos.

Finalmente, en quinto lugar, la falta de apoyo del gobierno a las iniciativas comunitarias para enfrentar problemas como el bajo acceso a servicios básicos, bajo apoyo para desenterrar sitios sagrados y baja productividad. Ellos manifiestan sobre este problema:

Agua [...] entubada no hay alcantarillado, el recolector de basura viene una vez a la semana, se tiene pozo séptico que hay en cada casa. El internet solo hay en este sector del museo, el Wi-Fi y en las casas no hay internet, aunque sí se siente que se necesita los que tienen niños, por el estudio especialmente, los que estudian en los colegios. (D. Vélez, 19/09/2016)

Todos los problemas, a excepción del primero, son poco influenciados desde la comunidad y depende de la voluntad del Gobierno para escuchar sus propuestas.

La autoorganización de la comunidad puede pasar de ser su fuerte a convertirse en la debilidad si no evoluciona, pues la comunidad ha liberado un buen proceso de exigibilidad de los derechos y defensa del territorio, es el momento de la formación y capacitación. “Tiene que plantearse el tercer nivel. [...] Si [...] quieren sostener esto, ya les toca que los y las vayan a la universidad, que haya un arqueólogo, un antropólogo, un etnógrafo de la comunidad, biólogos de la comunidad” (G. Castro, 17/09/2016). La comunidad debe avanzar a un nivel de profesionalización de su talento humano, para consolidar la propuesta de una buena vida.

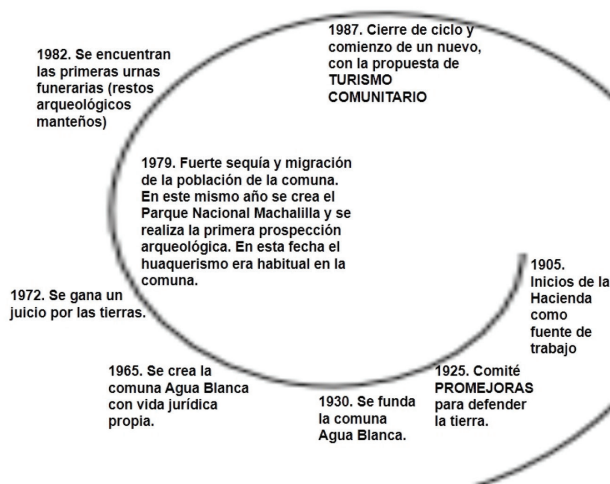
El trabajo de campo para la presente investigación comenzó en mayo de 2016. Una de las ventajas para la organización de la información y construcción de conocimiento de forma participativa es que la Universidad de Cuenca mantiene vínculos de colaboración a través de la Facultad de Ciencias de la Hospitalidad y ha desarrollado algunas investigaciones previas. “Podría pensarse en la comunidad ideal, en un laboratorio de condiciones controladas, en un marco suficiente homogéneo que permite hablar de la gente [...]: mera ilusión. La gente de esta comunidad es cualquier cosa menos plana, homogénea y previsible” (Ruiz Ballesteros, 2009, p. 61).

La comuna no tiene Plan Estratégico, por lo que el taller sobre diagnóstico participativo despertó gran interés en los comuneros, participaron cincuenta representantes de diferentes comisiones y familias. Para el diagnóstico se trabajó con la matriz de las 4L y la elaboración de un espiral del tiempo,⁴⁰ identificando los hechos más importantes de la

40 La espiral del tiempo rompe con el concepto occidental de la linealidad del tiempo. Para la cosmovisión andina, el tiempo se desenvuelve a través de ciclos, lo que cuestiona la ideología de progreso cuantitativo y lineal, donde el pasado es lo atrasado, el presente es lo moderno y el progreso. “Cada ciclo cambia mediante

comunidad. En el espiral del tiempo la propuesta de turismo comunitario es el cierre del ciclo de lucha por la tierra y el inicio de la construcción de una alternativa al desarrollo.

Figura 26
Espiral del tiempo en Agua Blanca



Fuente: el autor

En el diagnóstico situacional que se realizó con la matriz de las 4L se recogen los avances y retrocesos de la gestión comunitaria y la aplicación de las políticas públicas del Buen Vivir.

Los *logros* identificados en la comuna son fundamentalmente la recuperación y comunalización del territorio, que les ha permitido permanecer dentro del Bosque Nacional Machalilla como parte de él. La investigación arqueológica que ha potencializado el turismo comunitario

un Pachackuti [...] un cataclismo cósmico que tiene como objetivo reestablecer el equilibrio dañado y volver al orden armonioso del pacha (tierra)” (Estermann, 2014, p. 70; Lajo, 2006; Oviedo, 2012).

en una franca actitud de resiliencia es uno de los mayores logros de los habitantes de la comuna. Rescatan de las políticas públicas el reconocimiento que hoy tienen como una de las mejores experiencias de turismo comunitario en el Ecuador.

Las *limitaciones* están en la normativa del Estado para manejar el bosque y la burocracia, que impide el desarrollo de iniciativas comunitarias.

Las *lecciones aprendidas* y *las líneas a seguir*, se sustentan en la resiliencia de los socios para convertir en una oportunidad todos los problemas que se presentan. La falta de un idioma propio y rasgos culturales externos como música y vestimenta les ha impulsado para que encuentren en la historia arqueológica el fundamento de sus valores e identidad. Definitivamente, el turismo etno-comunitario, los servicios que prestan preservando y aprovechando sustentablemente la naturaleza y la calidez de los moradores, son un ejemplo a seguir no solo en la comuna, sino para las demás comunidades del Ecuador.

Actores y sus relaciones

El análisis de los actores y sus relaciones se desarrolló a través de la técnica del sociograma, mediante la investigación-acción participativa, en la que se llevaron a cabo algunos talleres y transectos.

En la comuna de Agua Blanca están presentes seis instituciones del Gobierno nacional, el GAD parroquial de Machalilla y una de gobierno local cantonal de Puerto López. Además, tres fundaciones: Ayuda en Acción (AeA), Asociación Cristiana de Jóvenes (ACJ) y Centro de Promoción Rural (CPR). Los partidos políticos no tienen mayor incidencia, sin embargo, los medios de comunicación son muy considerados para la promoción del turismo comunitario.

Existen también catorce organizaciones de base que corresponden fundamentalmente a los comités de mayor actividad. El consejo de

gobierno y la asamblea en donde se toman las decisiones bajo consenso, es decir, un total de 26 actores, como se muestra en el siguiente cuadro:

Tabla 12
Actores en la comuna de Agua Blanca

Nº	Actores	Actividad	Característica del actor
1	Ministerio del Ambiente	Control Parque Machalilla	Institución gubernamental
2	Ministerio de Turismo	Regulación de actividades turísticas	Institución gubernamental
3	MAGAP	Planes y programas de agricultura, apoyo a la acuicultura y pesca	Institución gubernamental
4	Instituto Nacional de Patrimonio Cultural	Regulación de los sitios patrimoniales	Institución gubernamental
5	Ministerio de Cultura	Apoyo a la cultura y patrimonio	Institución gubernamental
6	Ministerio de Salud	Apoyo a programas de salud	Institución gubernamental
7	GAD de Machalilla	Gestión local	Gobierno Local
8	Municipio de Puerto López	Gestión cantonal	Gobierno Local-Cantonal
9	Partidos Políticos	Presencia en elecciones	Intermedio
10	Medios de comunicación	Promoción y comunicación de la propuesta turística	Intermedio
11	AeA	Apoyo a desarrollo comunitario	Intermedio/gestión
12	ACJ	Apoyo al desarrollo comunitario	Intermedio/gestión
12	CPR	Apoyo a desarrollo comunitario y rural	Intermedio/gestión
13	Consejo de gobierno	Gestión y reglamentación de la comuna	Gobierno Ejecutivo de la Comuna Agua Blanca

Nº	Actores	Actividad	Característica del actor
14	Asamblea de la comunidad	Toma de decisiones bajo consenso	Gobierno mandante de la Comuna Agua Blanca
15	Comité de hospedaje	Gestión de hospedaje	Base
16	Comité de arqueología	Gestión y mejoramiento del museo y excavaciones	Base
17	Comité junta de agua	Gestión del agua	Base
18	Recinto El Carmen	Gestión comunitaria	Base
19	Comité de Padres de Familia	Gestión educativa	Base
20	Comité de agricultura	Implementación de las huertas	Base
21	Comité de artesanías	Gestión de artesanías	Base
22	Comité SPA	Implementación de nuevo servicio: masajes y aromaterapia	Base
23	Comité Palo Santo	Manejo de la madera Palo Santo	Base
24	Recinto Vueltas Largas	Gestión comunitaria	Base
25	Comité de Fiestas	Organización y reglamentación de las festividades	Base
26	Comité mortuorio	Entierro de los difuntos y apoyo a sus familiares	Base

Fuente: el autor

Las relaciones que se establecen entre actores son de mucha importancia para el tejido de redes en función de alcanzar una buena gestión comunitaria. En el siguiente cuadro se presentan a los actores que mayores relaciones tienen, ya sean estas: fuertes, buenas, débiles o de conflicto.

Tabla 13
Actores que concentran relaciones en Agua Blanca

Nº	Actor	Relaciones				
		Fuertes	Buenas	Débiles	Conflictivas	Total
1	Consejo de gobierno	15	2	7		24
2	Asamblea de la comunidad	16				16

Fuente: el autor

En el sociograma se constata que los actores con mayor incidencia en la comuna y cercanía a las propuestas de una buena vida son la estructura comunal compuesta por el consejo de gobierno, la asamblea comunitaria y las comisiones; en este grupo están algunas organizaciones de desarrollo no gubernamental como: CPR, ACJ y AeA.

Las organizaciones de base tienen gran capacidad de autogestión y de autonomía para la toma de decisiones. El estudio de Endere y Zulaica, para la evaluación de la sustentabilidad de la propuesta de turismo comunitario de Agua Blanca, manifiesta una “alta capacidad para llevar adelante las actividades propuestas y una actitud proactiva en su ejecución” (2015, p. 274).

Las instituciones de cooperación al desarrollo (AeA, ACJ, CPR) se han involucrado acompañando los procesos de la propia comunidad. Si bien las ONG cooperan con la comunidad, son los comités, es decir, las organizaciones de base, los verdaderos actores del desarrollo y es por esto que la asamblea de gobierno y el comité arqueológico tienen mucha incidencia y legitimidad. Se reconoce también la importancia de los medios de comunicación por su ayuda en la promoción turística del lugar, lo que se considera una incidencia media en el Buen Vivir de la comunidad.

En cuanto a las organizaciones que representa poder (instituciones gubernamentales) y los partidos políticos, los participantes de los talleres les otorgan una baja incidencia y un bajo nivel de involucra-

miento, debido a que estas instituciones no coordinan ni acompañan los procesos de la comunidad. Lo que hacen las instituciones gubernamentales es implementar programas desde su propia visión. Los partidos políticos tienen presencia únicamente en el período electoral, su influencia es mínima en la vida comunitaria. Aunque en algunas ocasiones, algún miembro de la comunidad se ha candidatizado para el GAD de Machalilla o el Municipio de Puerto López, esta situación no ha influido de manera alguna en el manejo de la comunidad y sus relaciones internas.

Se destaca la fuerte relación entre el consejo de gobierno con AeA, ACJ y CPR, por el nivel de gestión y coordinación de las ONG con las comisiones de base. Ellos manifiestan que han tenido un gran apoyo de parte de las organizaciones intermedias. Es muy importante resaltar, que cuando la cooperación internacional se ha retirado, la comunidad ha seguido su propio modelo de gestión, aprovechando el impulso dado por los fondos y la capacitación externa.

De igual manera entre el consejo de gobierno y la asamblea comunitaria se observa una fuerte relación, pues las decisiones de consenso en la asamblea y el carácter ejecutivo que guarda el consejo de gobierno dan esta característica. El consejo de gobierno mantiene relaciones fuertes con todas las comisiones y los recintos de Vueltas Largas y El Carmen, evidenciando la legitimidad y el reconocimiento social de la autoridad comunitaria.

En un segundo plano podemos ubicar a los medios de comunicación, a quienes consideran aliados estratégicos. El consejo de gobierno, como el máximo representante de la comuna, mantiene relaciones con el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural y el Ministerio de Turismo, ambas instituciones gubernamentales encargadas de la regulación de sus actividades.

Finalmente, se identifican relaciones más débiles con el Ministerio del Ambiente, el MAGAP, el Ministerio de Cultura, el Ministerio de Salud, el GAD de Machalilla, el GAD cantonal de Puerto López y los partidos políticos. Esta debilidad parece obedecer a la incompatibilidad

entre los objetivos. Las instituciones del Estado implementan los programas del PNBV 2013-2017 diseñados por la tecnocracia, mientras la comuna de Agua Blanca pretende avanzar en la construcción de una propuesta comunitaria de beneficio colectivo y sin mayor preocupación por el crecimiento económico. Los organismos del Estado buscan la rentabilidad económica y política, sin priorizar las iniciativas propias de la localidad, mientras la comuna de Agua Blanca se encauza hacia un desarrollo centrado en la economía de suficiencia, guardando los valores de reciprocidad y solidaridad.

Las experiencias de una buena vida en la comuna de Agua Blanca

A continuación, se exponen las vivencias en Agua Blanca, que enmarcan su Buen Vivir territorial, cultural y de armonía. Prácticas que contienen elementos alternativos al modelo neoliberal y que podrían dar luces a la construcción de un Buen Vivir a nivel nacional.

Al encuentro con la identidad

Es interesante como el descubrimiento de restos arqueológicos en los territorios de la comuna logra despertar en los comuneros una conciencia histórica que les ha permitido identificarse como indígenas de la cultura manteña, pues previo a estos descubrimientos y debido a su situación de jornaleros asalariados de la hacienda, sufrían una condición de explotación. Han logrado levantar su propuesta de comunitaria a través de la “sensibilidad perceptiva que construye el medio socio-político en el que la comunidad tiene lugar” (Ruiz Ballesteros, 2009, p. 468).

Este proceso de indigenización posibilitó la emergencia de un sujeto social en los habitantes de Agua Blanca, pasando de comuneros que luchaban por el derecho al territorio a herederos de una cultura ancestral, cuyas vidas adquieren sentido en la recuperación de los valores simbólicos identitarios, desarrollando un fuerte sentido de pertenencia al lugar: “Agua Blanca es un asentamiento milenario, por un poco más

de 5 000 años que está ahí nomás [...] es asentamiento actual, es un pueblo descendiente de esta cultura” (P. Martínez, 19/05/2016).

La recuperación de la identidad está ligada al proceso de reterritorialización, se sienten descendientes de la cultura que habitó ese territorio y herederos de la misma. “Por eso les llamamos que son tierras ancestrales, son tierras que pertenecieron a nuestros antepasados, nuestros tatarabuelos, nosotros nos sentimos, [...] descendientes de las culturas pasadas y muchos llevamos todavía los apellidos y la sangre corre en nuestras venas” (P. Merchán, 19/10/2016). La recuperación de la cultura ha fortalecido la lucha por el territorio y el concepto de comunidad. Ellos diferencian entre lo que significa la ley de comunas y la construcción de comunidad como un espacio de vida: “Una comunidad, es un grupo de personas que trabajan juntos, ahí la llamamos comunidad, pero la comuna es territorio que está libre de pagar impuestos” (P. San Lucas y A. Mero, 19/05/2016).

Es una comunidad que se interesa por conocer su historia, por informarse sobre los hitos más importantes. Mientras otras comunidades tienen la historia a flor de piel y corren el riesgo de perder por la influencia cultural, en esta comunidad existe un proceso de enraizamiento: “La gente de la comunidad es muy informada sobre su historia y se interesa por conocerla aún más, también quieren conocer cada detalle” (L. Döllonovo, 17/10/2016).

Un elemento histórico recuperado con carácter sociopolítico es la Fiesta de la Balsa Manteña, donde los habitantes elaboran una balsa y se visten como sus antepasados para rememorar la navegación que hacían en sus veleros para comercializar con habitantes de México y Chile. También recuerdan la invasión española de la cual la gente huyó, dispersándose en la montaña “y luego de los españoles, se reintegraron nuevamente en estos pueblos” (P. Martínez, 19/05/2016). Para ese entonces ya habían perdido el idioma.

Para recuperar la historia, “se hacen las fiestas culturales del 12 de octubre, que llamaban ‘día de la raza’, ahora se llaman día de la intercul-

turalidad” (A. Asunción, 19/10/2016). Para los aguablanquenses, el encuentro con otras culturas siempre ha significado una riqueza y sienten orgullo, como comenta un funcionario del Parque Nacional: “Salango era la puerta de Sudamérica de ingreso e intercambio con otras culturas, quizás de otros continentes, navegaban en corrientes, con vela, entonces ahí está el tema de la balsa manteña” (J. Macías, 20/05/2016). Su cultura de navegantes hacia otros lugares del mundo, les ha permitido mantener la apertura y la interculturalidad en la cotidianidad.

Para ser socio o habitar en la comunidad se debe establecer una relación matrimonial con una persona del lugar, sin embargo, siendo una comunidad cerrada en lo étnico, se fortalecen de los encuentros culturales. La calidez de los aguablanquenses atrae a los visitantes, así expresa una pareja de adultos mayores que ofrece hospedaje en su casa: “Aquí en mi casa han venido muchos extranjeros, unos han estado hasta un mes, [...] vino una pareja no recuerdo, italianos parece que eran. Oiga, ¡créalo!, ese señor con su esposa no se querían ir de aquí de la casa” (Probo y Carmen, 19/05/2016).

La actitud de reciprocidad es un elemento fundamental de la cultura ancestral recuperado hoy en Agua Blanca, lo que a su vez ayuda a enfrentar las desigualdades económicas. Por ejemplo, cuando alguien ha tenido una mala cosecha recibe de la persona que le fue bien con la producción: “Si yo no tuve, no me fue bien, los compañeros dicen ‘llévate algo para que te comas’, entonces así convivimos más bien acá en este lugar” (P. Merchán, 19/10/2016).

De la misma manera, el trueque se da cotidianamente, sin ninguna reglamentación, es sencillamente una forma de vivir y hacer el bien. No existe un mercado o espacio de intercambio. Cuando van a pescar o a cultivar sus huertas y tienen un excedente, inmediatamente piensan en familiares o amigos con quienes compartir, como comenta un comunero: “Le manda el pescado y el pana, le da un racimo de guineo, un pedazo de yuca, entonces se siguen haciendo este tipo de prácticas locales” (P. Martínez, 19/05/2016). La comuna regula los trabajos que

genera el turismo, para que nadie acapare actividades, no pueden tener dos empleos y así alcanza para todos.

La seguridad no demanda de gastos extras, cuando se ausentan, dejan recomendando a sus vecinos sus bienes “aquí nos cuidamos el uno al otro, sí, somos buenos vecinos” (Probo y Carmen, 19/05/2016).

La reciprocidad no solo radica en lo económico, la seguridad o la comunicación que mantienen en el cuidado de sus animales y bienes. La vida social funciona en reciprocidad, de esta manera la exclusión y el aislamiento quedan superados. Una de las anécdotas del arqueólogo Luke es que la gente comparte sus alegrías, triunfos o simplemente su cotidianidad festiva:

Si un joven va a matricular, es una fiesta y todos van a la fiesta; si uno tiene un cumpleaños, todos van al cumpleaños, si es una fiesta por un santo es una razón para tener otra fiesta y todos van. Si los jóvenes van a jugar fútbol aquí hay siempre una audiencia, bastante gente. Si yo voy a arreglar una cosa en mi carro, yo tengo una audiencia. Todo aquí es público. (L. Dollonovo, 17/10/2016)

La propiedad comunitaria

La propiedad comunitaria está fuertemente arraigada a través de la lucha por el territorio y se fortalece con la creación del Parque Nacional Machalilla, en 1979, cuando la comuna “se encontró en el corazón del parque y su misma supervivencia dependía de los recursos que las autoridades buscaban proteger” (McEwan *et al.*, 2011, p. 105).

La comuna sintió que la declaratoria patrimonial del Parque Nacional amenazaba su forma de vida y las autoridades pensaban que los habitantes de la comuna representaban un peligro para la conservación del bosque. La propiedad comunitaria al interior de las 35 000 hectáreas, diseñadas para proteger la flora y la fauna, así como la vida marina del bosque Nacional de Machalilla, definió la pertenencia de la comunidad al bosque y su responsabilidad de protegerlo (McEwan *et al.*, 2011).

La gente de Agua Blanca siempre ha vivido del bosque. En la época de la hacienda, como asalariados agrícolas y productores del carbón, se insertaban en el bosque para realizar actividades de cacería, el bosque les protegía y proveía de alimentos siempre, su vida de una u otra manera estaba y está vinculada al espíritu de la naturaleza, tal y como expresa un comunero: “La tierra nos va a dar de comer todos los días, porque todo lo que nosotros usamos viene de la tierra, sino que a veces mucha gente no sabe valorar, incluso hasta el dinero viene de la tierra” (P. Martínez, 19/05/2016).

Hoy en día, las autoridades reconocen la importancia de la comunidad al interior del bosque protector, como aliados del Estado. Así lo manifiesta el director del Parque Nacional Machalilla: “Siempre es bueno contar con los guías naturalistas, que son nuestros ojos en los sitios, la gente de las comunidades, que son nuestros aliados dentro de los bosques, dentro de los sitios que a veces no estamos” (J. Macías, 20/05/2016).

Formar parte del bosque protector ha trastocado la vida de los habitantes. Antes eran depredadores de la naturaleza y hoy son conservacionistas, cuidan el ambiente paisajístico. “La conservación patrimonial, ha hecho que la comuna vaya asumiendo otros espacios, de responsabilidades y es ahí donde nosotros como comunidad hemos ido creando pequeños proyectos alternativos” (P. Martínez, 19/05/2016).

En el lugar no se observa basura, ya que los desechos orgánicos son reutilizados para alimentar a los cerdos y los plásticos son cuidadosamente recolectados para enviar al basurero del cantón Puerto López. Ser parte del bosque ha marcado una nueva conciencia en relación con la naturaleza. La propuesta de turismo comunitario ha convertido a los habitantes de madereros y carboneros en conservadores y promotores de su cultura y naturaleza. Los habitantes de Agua Blanca son cuidadores del ambiente y su patrimonio cultural, con la clara conciencia de que esta integralidad entre naturaleza, patrimonio y comunidad, es su nueva forma de vida, dentro del bosque y de la propiedad comunitaria, como manifiesta la presidenta de la comisión de la mujer y la familia:

Para nosotros es un bien, tenemos que cuidar la naturaleza porque esta nos da el sustento, por ejemplo, si vamos a destruir, no habrá turistas que vengan al ver que está destruido, la vegetación. A pesar que haya el atractivo de las ruinas arqueológicas, el museo, pero si no hay mucha vegetación, no habrá turistas, la fauna y flora es un atractivo para los turistas; es un compartir entre todos. (D. Vélez, 19/09/2016)

El chamán de la comunidad expresa cómo la sociedad actualmente está aniquilando la naturaleza, cuando afirma: “La ciudad da una ofrenda de basura. ¡Qué bonito, [...] darle una ofrenda de flores a la tierra!” (P. Merchán, 19/10/2016). El cuidado de los recursos naturales, impulsa una de las grandes actividades sostenibles en el país, como es el turismo, pero para esto se debe realizar “un compromiso de cuidar los recursos naturales y culturales porque de ahí, nosotros, hemos podido emprender las actividades de turismo, ya que, si no hay recursos naturales, culturales, silvestres, no hay turismo” (R. Ventura, 17/10/2016).

El turismo comunitario

Agua Blanca ha venido luchando permanentemente por el derecho a una vida digna. El turismo comunitario es una estrategia para ello, la misma que se alinea con el PNBV, que ha definido al turismo como la segunda estrategia en el cambio de matriz productiva (SENPLADES, 2013). Esta actividad en Agua Blanca “no es un fin en sí mismo, sino que forma parte de una estrategia más amplia tanto de desarrollo local, como de consolidación política” (Ruiz Ballesteros *et al.*, 2008, p. 403). En los estatutos de la comuna, acuerdo ministerial con identidad indígena, desde 1977, aceptado por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, y reconocida como comunidad con identidad territorial, indígena y política, el 30 de mayo de 2010, reza:

Cuidar y proteger, el medio ambiente y la biodiversidad a fin de lograr, una vida sana y ecológicamente equilibrada, que garantice un Desarrollo sustentable [...]. Participar activamente en procesos de lucha del movimiento indígena local, provincial y nacional en defensa y respeto de los derechos.

Agua Blanca no funciona como caso aislado, todo lo contrario, cambia, evoluciona y se adapta según los cambios del contexto: “Se transforma en medio de una zona, que se transforma también” (G. Castro, 17/09/2016), ya que la implementación del Parque Nacional Machalilla abarca otras comunidades, parroquias y sobre todo al cantón Puerto López, que se define como GAD cantonal de turismo ecológico, como expresa una concejala: “El 80% de nuestro cantón es área protegida, [...] estamos basando más la conservación de la naturaleza, [...] estamos buscando el turismo ecológico eso es lo que se está trabajando más en Puerto López” (P. San Lucas y A. Mero, 19/05/2016).

Los habitantes de la comunidad están convencidos de que el turismo es la manera para ayudar a una vida sana y equilibrada, y no solo para el crecimiento económico local: “No hay hostales grandes, maravillosos como en la ciudad, sino que acá usted viene a una comunidad, usted ve la vegetación, es otro respiro, es diferente a la ciudad, no hay ruido” (M. Ventura, 17/10/2016). La iniciativa es de la comunidad, por lo tanto, el manejo es comunitario, no una operadora privada que ofrece turismo comunitario, su posicionamiento en este sentido es muy claro: “Hacemos y lo decimos, entonces esa es la diferencia, hemos ido viendo que nuestro espacio es de ir aglutinando más gente, entre más oportunidades tenga la gente, más participativo el proyecto” (P. Martínez, 19/05/2016).

Los nuevos servicios que se van creando buscan generar trabajo para la comunidad y con un manejo muy cuidadoso y transparente de su dinero, por ello, esta es otra experiencia de suma importancia para el Buen Vivir, como nos narra el arqueólogo que actualmente vive en la comunidad:

Ellos dicen estos centavos para apoyar al proyecto de masajes, y así, crean un nuevo servicio de turismo comunitario que es el masaje con barro en la laguna; o dicen: estos centavos para la laguna y mejoran notablemente la infraestructura. ¿Si con centavos esta comunidad hace cosas grandes y experimenta grandes cambios, imagínense si manejan dólares, miles de dólares? (L. Dollonovo, 17/10/2016)

El turista se une a sus fiestas comunitarias y la nueva práctica del chamanismo, que han aprendido de las culturas amazónicas, recuperando sus plantas medicinales y la relación espiritual con la naturaleza. Tienen mucho cuidado de montar espectáculos para los turistas: “Me quedo pensando que eso es para los turistas, de pronto... ¿es algo más profundo?” (G. Castro, 17/09/2016). Los aguablanquenses han decidido aprender de otras culturas no para comercializar, sino para el servicio. La cultura evoluciona, se aprende de otras experiencias y ellos que están muy abiertos a la interculturalidad, por su propia experiencia de encuentro con la identidad, incorporan a su vida nuevas prácticas; así lo manifiestan en la práctica del temazcal o:

Los baños sauna con las piedras calientes, eso lo hacemos el 21 de junio y en diciembre, el 22 de marzo y el 22 de septiembre, equinoccios [...]. Acá se hace [...] el tipo de curaciones: se arma una carpa, ¿no sé si usted ha visto en la laguna?, hay una carpa que esta armada ahí se calienta lo que es los abuelitos (las piedritas), de una a dos horas, bien, cuando esta rojito, [...] pueden entrar lo que es 25 a 30 personas, [...] para purificar la parte de la piel, porque es medicinal, natural, para que los poros se abran y el que no ha sudado, ahí suda como que si estuviera en el vientre de una madre, porque es caluroso, [...] yo le digo va salir “papelito”, porque sale nuevecito, ahí, como que sale de una vida importante y es muy bueno para purificar la piel. (A. Ávila e Y. Ventura, 19/05/2016)

Esta comunidad es un polo de atracción no solo para los turistas, sino para su propia gente que ha migrado a otros lugares o que por diferentes motivos viven fuera. Algunas festividades desde la religiosidad popular como la de San Isidro, el Día de Difuntos o la Navidad, con sus características muy propias de celebración.⁴¹ Los aguablanquenses sienten que:

41 Comentan, por ejemplo, que el día de Difuntos ellos preparan la mesa en sus casas con la comida que le gustaba al difunto y que dejan para que él venga a cenar y toda la familia sale al cementerio. En otras ocasiones, los amigos del difunto se reúnen y van a comer, a beber o simplemente a conversar en unas bancas que están frente a la bóveda, con la finalidad de que el difunto participe de sus vidas. Por otro lado, todas las fiestas, bailes, etc. se realizan en la plaza central, lo que da

En la actualidad, la gente [...] dice: Yo no me voy de mi tierra, vivo feliz en mi tierra, [...] la gente que está afuera, viene solamente en épocas de que ellos tienen vacaciones en su trabajo, de alguna festividad, de algún fin de año. (A. Asunción, 19/10/2016)

Fortalecimiento permanente de la organización

Los habitantes de Agua Blanca están abiertos a un continuo aprendizaje, este es uno de los elementos centrales que les permite avanzar y consolidar su propuesta.

El partidismo político que ha dividido a muchas organizaciones no ha logrado contaminar esta organización comunitaria, a pesar de que en algunas ocasiones algunos miembros de la comunidad han participado en elecciones locales: “El capital político que ellos han podido construir es un acumulado de diferentes conflictos, algunos exitosos, otros no exitosos [...]. Esa construcción de capital político les permite reconocer colectivamente oportunidades y organizarse” (G. Castro, 17/09/2016).

En el año 2010 logran establecer una estructura comunitaria, de carácter horizontal, no jerárquico, para enfrentar las tradicionales estructuras verticales que sufrieron en su historia como pueblo. El salto a constituirse como comuna jurídica, pero vivir como una comunidad con identidad y organización, implica una profunda comprensión de una nueva forma de administración, donde la asamblea general de los miembros activos de la comunidad no solo elige a los dirigentes, sino que sigue siendo el máximo organismo que se reúne mensualmente, como afirman sus habitantes: “Las decisiones para cualquier trabajo o proyecto, que se vayan a hacer dentro de la comunidad, lo tomamos los asambleístas” (A. Asunción, 19/10/2016).

La asamblea es el espacio natural de diálogo, para proponer diferentes proyectos desde los comités u organizar un nuevo comité. “La

un sentido de fiesta comunitaria, rompiendo con el agrupamiento de las familias cortas propio de la modernidad y las ciudades.

asamblea general [...] tiene la última palabra, si está bien o está mal o si algo quiere, ella lo aprueba o desaprueba, esa es la asamblea” (P. Merchán, 19/10/2016).

El consejo de gobierno es un órgano ejecutivo que gestiona, aprueba o desaprueba diferentes actividades, según el mandato de la asamblea general, controlando así el abuso del poder. “Ellos son nuestros representantes, [...] entonces somos como ciento veinte, si no me equivoco asambleístas, [...] somos como 300 habitantes, entre niños y adultos” (A. Asunción, 19/10/2016).

La organización, más que una estructura rígida, funciona como una red donde los comités se apoyan entre sí. En la asamblea general se decide los proyectos y el consejo de gobierno apoya en la gestión y ejecución, como se observa en el siguiente gráfico:

Figura 27
Red organizacional de Agua Blanca



Fuente: el autor a partir de CODENPE, 2010

El arqueólogo Luke afirma que democracia es un concepto occidental que no funciona en la comunidad, lo que allí funciona son las decisiones bajo consenso. Estas decisiones tienen como soporte la confianza. “Son leales, son súper leales [...]. Siempre habrá, grupos de acuerdo y otros grupos que no están de acuerdo, pero finalmente llegan a una resolución” (J. Macías, 20/05/2016).

Esto se puede observar también en la participación, pues mientras en otras comunidades las multas son altas para obligar la asistencia a las actividades y reuniones, en esta comuna la participación es más voluntaria. “No hay ninguna multa hasta ahora, algunos justifican su ausencia, otros no, pero no hay ninguna ley para multas” (R. Ventura, 17/10/2016).

Los conflictos son discutidos en la asamblea, aunque como ellos comentan: “Conflictos así graves, ¡graves!, no, y en el caso de que haya se lo trata en la asamblea general y lo que se resuelve tiene que ser cumplido” (N. Calderón, 19/05/2016). La actitud de apertura a la conversación ha logrado resolver el conflicto de uso de suelo. La experiencia con el Ministerio del Ambiente en los últimos años ha sido exitosa en la utilización del territorio, con el diálogo y la apertura promovida desde la comunidad y los dirigentes de Agua Blanca.

El alto nivel de participación se debe también al involucramiento de los miembros activos en las diferentes comisiones, en donde se generan los proyectos y se convierten en socios activos. Los miembros de la comuna son socios si cumplen con las obligaciones y la reglamentación establecida por la asamblea. Los proyectos, emprendimientos, la guía turística, etc., son actividades de los socios. Si alguien desea participar como miembro de estas actividades debe vivir en la comunidad y hacerse socio. Algunos recién llegados a la comunidad o que han contraído matrimonio aún no se inscriben como socios.

Los huertos comunitarios: camino hacia la agroecología

Los huertos agrícolas se realizan en un territorio comunitario cuya extensión es de unas catorce hectáreas y comenzaron a implemen-

tarse por iniciativa de las mujeres, como una alternativa a la crisis de la hacienda que hasta entonces era la fuente de empleo. Más tarde, con la implementación del Parque Nacional Machalilla y la habitabilidad de los aguablanquenses en el sitio patrimonial, la cooperación internacional se hizo presente en la comunidad para apoyar las iniciativas productivas.

Los cultivos de ciclo corto sirven para el autoconsumo, muy poca producción sale al mercado y la “forma de trabajar el huerto tiene que ver con que no forma parte de la economía monetarizada” (Ruiz Ballesteros, 2009, p. 179). Sin embargo, la proyección en la actualidad es elevar la productividad de los huertos, con agroecología para sacar también los productos al mercado. Hoy es la aspiración de “la gente que trabaja en cultivo o que quiera trabajar, la idea es sembrar ciclo corto para sacar el producto” (M. Ventura, 17/10/2016).

Lo que se produce en la actualidad es: pepino, pimiento, tomate, plátano, banano, papaya, yuca, maíz, fréjol, mango, naranja, maní, sandía, zapallo, melones, limones, entre otros. El apoyo de las políticas del Gobierno no ha llegado a la producción, siendo que es un elemento central en el marco de la economía social y solidaria, así como de la soberanía alimentaria que consta el PNBV. El mismo presidente del GAD de Machalilla, que es miembro de la Revolución Ciudadana, expresa: “En ese tema, de lo que es sembrío, ellos aspiran, avanzar pero necesitan una mano amiga para poder crecer porque en este rato, [...] les falta todavía recursos para avanzar” (C. Chaifán, 19/05/2016).

Los huertos sirven también como espacio para recuperar las plantas medicinales utilizadas por el chamán en las curaciones, limpiezas y ritos, así como por la propia gente de la comunidad. La gente, con su propia sabiduría, utiliza las plantas para el equilibrio de la persona, se cura de las enfermedades subjetivas (mal de ojo, mal aire, susto, etc.) y de las físicas (dolor de estómago, cólicos, heridas, etc.). Valoran mucho el trabajo realizado por las ONG en la recuperación de la medicina natural a través de un folleto titulado: “Rescatando los saberes ancestrales

para la aplicación de la medicina tradicional, comunidad Agua Blanca”, durante el año 2012.

Tabla 14
Plantas medicinales y su uso en Agua Blanca

Nº	Plantas y artículos para curaciones	Utilización
1	Uña de gato	Ser útil en cáncer, SIDA, candidiasis sistémica, herpes Limpiador intestinal y antiinflamatorio Tonifica, balancea, y fortifica todas las funciones del cuerpo Ulceras estomacales y colitis Desintoxicante de toxinas ambientales
2	Espino blanco, pata de vaca, majuelo	Disminuye la migraña, regula la presión arterial, laxante, trata la anemia
3	Guayaba agria	Revitalizante para músculos agotados Sedante, reduce los nervios y la ansiedad
4	Suelda con suelda	Cura de golpes, fracturas, zafaduras, dolencias musculares y de los huesos
5	Ajo de oso	Colesterol, desinfectante, repelente de insectos
6	Caña agria	Diurético, alivio del mal de orín inflamaciones de las vías urinarias, elimina cálculos renales
7	Algarrobo	Estimulante de los riñones, alimento energético, asma cistitis
8	Palo santo	Limpiador energético; utilizan los chamanes para los ritos religiosos y espirituales, atrae la buena suerte; cura heridas de la piel, sirve para masajes, estrés y migraña
9	Perlillo, perilla	Pulgicida Alimento para aves, fertilidad del suelo
10	Cascarilla quina	Antibiótico, paludismo, malaria, cólicos menstruales, dolor de cabeza, calambres
11	Cerezo	Antirreumático
12	Barbasco	Insecticida

Nº	Plantas y artículos para curaciones	Utilización
13	Albahaca	Culinario y aromático, contra resfriados, gripe depresión, fortalece el sistema inmunológico, infecciones dérmicas
14	Jaboncillo	Tos, bronquitis, tratamiento de lesiones de la piel y del cabello
15	Menta	Para colon irritable, alivia espasmos, para tratar terminales nerviosas
16	Oreganillo	Condimento, propiedades digestivas
17	Hierbabuena	Condimento, relajante
18	Ruda	Tonifica arterias, cura várices, regula la menstruación, disminuye cólicos. Poderes desparasitarias, mal de ojo, mal aire
19	Llantén	Dolor de garganta, boca con llagas, antibacteriana
20	Piñón	Des parasitario, antirreumático, expectorante, antiinflamatorio, astringente
21	Verbena	Ayuda al aparato respiratorio, antibacteriana, sedante, hipnótica
22	Naranja agria	Embarazo, lactancia, colon irritable
23	Muyuyo	Cura de los cólicos y sirve como gel para el pelo
24	Leche de chiva negra	Cura del asma, gripes, infección
25	Pasar un huevo de gallina	Para el mal de ojo, mal aire

Fuente: el autor

La medicina natural está muy ligada a la buena energía de las personas, por eso creen que muchas veces la medicina occidental les enferma: “Con poner una inyección, un suero, entonces se van más bien envenenados” (P. Merchán, 19/10/2016). En sus curaciones se enfocan primero en el equilibrio energético. La agricultura y el cultivo de plantas

medicinales también expresa la reciprocidad, espiritualidad, economía solidaria y el equilibrio entre los habitantes y de ellos con la naturaleza.

El museo vivo como fuente de ingresos

El arqueólogo Colin McEwan realizó un diagnóstico en el valle de Buena Vista, para saber si el territorio de la comuna de Agua Blanca guardaba restos arqueológicos de antiguas culturales y confirmando su hipótesis inicia el desentierro de las ruinas del señorío de Salango (Ruiz Ballesteros, 2009; McEwan *et al.*, 2011; Endere y Zulaica, 2015). A partir de este descubrimiento, la alianza con McEwan y los arqueólogos que a continuación fueron llegando y se insertaron en el museo vivo de Agua Blanca ha sido muy estrecha. La sensibilidad de los primeros arqueólogos y de la comunidad trazó la línea de cambio “con un enfoque participativo y solidario, la arqueología se ha convertido en un catalizador de cambio positivo” (McEwan *et al.*, 2011, p. 127). Más allá de la búsqueda de restos arqueológicos, la comunidad fue entendiendo la forma de vida de sus antepasados y aprendiendo su Buen Vivir para aplicarlo en el presente. Así, esta experiencia se convierte en una alternativa al desarrollo, pues después de haber intentado con muchos otros proyectos; la inauguración del museo, en 1990, impulsó el interés por recuperar la cultura, la identidad y las formas de vida que habían desaparecido, lo cual les permitió comprender que su vida actual, bajo el sistema dominante, no era buena, y que las enseñanzas de su cultura ancestral era lo más importante para un Buen Vivir en Agua Blanca (McEwan *et al.*, 2011):

Colin es [...] el catalizador de un proceso, que ya se venía organizando, él multiplica el tema arqueológico, porque además abre otras posibilidades y genera también otro tipo de asociaciones. Justamente con la parte arqueológica, Agua Blanca se posiciona como un foco turístico, a partir de ese atractivo y a partir del atractivo arqueológico, se van posicionando a lo largo de los años y [...] la otra parte que ellos mueven, es la parte de naturaleza. (G. Castro, 17/09/2016)

Colin McEwan, más allá de realizar un proceso participativo en la arqueología, se insertó en la comunidad, como uno más de sus habi-

tantes, para comprender desde allí que el pasado puede ayudar a vivir el presente y construir un mejor futuro. La arqueología es la nueva estrategia de una buena vida, por eso tienen mucho respeto: “Cuando hablan de Colin McEwan, es como si hablaran de un padre, de un maestro. La gente valora los hallazgos y se empodera, hace suya la arqueología” (L. Dollonovo, 17/10/2016).

El proyecto arqueológico sirvió de atractivo para que las personas que migraron de Agua Blanca a otras ciudades como Guayaquil, volvieran a su tierra. Se produjo un proceso de retorno migratorio a nivel interno y se ha detenido la migración de los nuevos socios: “Treinta años más o menos que hay este proyecto de arqueología, totalmente la gente se ha quedado aquí, la gente no ha migrado” (M. Ventura, 17/10/2016).

Para los habitantes de la comunidad, el museo no solo es el lugar donde se exponen los restos arqueológicos, es todo el entorno, la naturaleza, las aves, los ríos, sus relaciones familiares, etc. Un arqueólogo que se formó en la comunidad de Agua Blanca manifiesta: “Hay que cuidar, [...] este es el museo vivo, ósea estar aquí” (G. Castro, 17/09/2016). El nuevo arqueólogo que vive en la comunidad, Dollonovo, está impresionado por el conocimiento y conciencia que tienen los habitantes de su entorno y la manera de conservar, así como la práctica de una arqueología cotidiana, parte de ser un museo vivo. Él manifiesta que la gente siente la espiritualidad en el respeto que tiene la comunidad a la arqueología. En otros lugares, cuando la gente descubre restos arqueológicos, estos simplemente son parte de un museo o llevan al mercado a venderlos por pocos dólares. En Agua Blanca, los comuneros sienten que cada resto arqueológico es parte de sus vidas y lo llevan al museo comunitario para que pueda ser parte del engrandecimiento de su historia y la extensión de sus vidas.

Discusión sobre el significado de la Buena Vida para los aguablanquenses

Mucho antes de que comenzara la discusión y la teorización del Buen Vivir por parte de algunos intelectuales y que fuera incorporada a la Constitución de 2008 y los planes del Gobierno de la Revolución

Ciudadana, los aguablanquenses ya conocían lo que es una buena vida: “Ellos ya lo vivían, ellos ya sabían lo que era el Buen Vivir, lo que era cuidar, proteger, son un grupo bien unido, se levanta uno, se levantan todos” (C. Chaifán, 19/05/2016).

En la zona, el término Buen Vivir se comienza a difundir a partir de las políticas del Gobierno, es por esta razón que los mismos representantes locales de la Revolución Ciudadana tienen una concepción desarrollista del concepto, como se puede leer en el discurso del presidente del GAD de Machalilla:

Estamos pidiendo [...] un cerramiento al cementerio que no lo teníamos, el tema de labor social, [...] construir un malecón ecológico, el alcantarillado que es la base primordial para llevar el desarrollo, [...] un astillero, el paso lateral para podernos extender, la Escuela del Milenio, complejo eco turístico para Agua Blanca, lo que es luminarias, bueno estamos pidiendo un sinnúmero de obras. (C. Chaifán, 19/05/2016)

Para los moradores de Agua Blanca, por otro lado, el Buen Vivir va más allá de las obras de cemento y se centra en la persona y la naturaleza, superando las “nuevas enfermedades” de la Modernidad como el estrés, la rapidización y la cultura del descarte (Papa Francisco, 2015). Doña Carmen una persona de la tercera edad, manifiesta:

Una buena vida... estamos comiendo tranquilos a la hora que es, ya no sufrimos como sufríamos antes, andábamos a la carrera; viendo a nuestros hijos, a cocinar apuradamente y ahora ya no, ahora estamos en casa [...]. El descanso en la hamaca, hasta la hora que llega de hacer la merienda, [...] ya no andamos apurados. (Probo y Carmen, 19/05/2016)

Muchas reflexiones sobre lo que significa una buena vida hacen referencia a la amistad: “Que todos nos llevemos bien, [...] el fin es de que siempre haya armonía, si hay armonía hay felicidad y si hay felicidad hay un Buen Vivir” (P. San Lucas y A. Mero, 19/05/2016). Las relaciones sociales definen una buena convivencia. De lo que se trata es de establecer buenos convivires en la comunidad y con las amistades (Albo, 2011).

Vivir bien, es llevarse bien con toda la familia, con todos los habitantes, compartir ideas, también compartir en reuniones, dialogar, teniendo relaciones con todos; más que todo es llevarse con armonía, tener felicidad y no tener problemas, eso es lo más lindo. (A. Ávila e Y. Ventura, 19/05/2016)

Los habitantes se centran en la armonía con la naturaleza, el aprovechamiento sustentable de los recursos naturales y la obtención de los alimentos sanos. Una buena vida está conectada con la naturaleza, en una relación de convivencia, trabajo y respeto, como manifiestan en el siguiente discurso: “La buena vida es tener lo que produce la tierra, la alimentación, eso es el buen vivir, porque nosotros, cuando vamos a los cultivos, ya tenemos algo que comer” (R. Ventura, 17/10/2016). El uso racional del suelo y la conexión con el ser humano, sensibiliza a las personas para no obtener de la naturaleza, sino lo que es necesario.

Un elemento que se puede recuperar como buena práctica para el Buen Vivir es la toma de conciencia de su valor como un pueblo con historia e identidad, que gracias a una gran capacidad de resiliencia, les ha permitido aprender desde una historia de dolor y dominación; y asumir la responsabilidad de construir una buena vida.

Las actividades en la comuna son complementarias, su economía, la vida social y el accionar político no están centrados en una sola actividad; el turismo y el museo arqueológico, que sobresalen como actividades, son parte de la red de acciones y proyectos que permiten a los comuneros una integralidad en la propuesta.

La capacidad de adaptación e innovación se centra en el fortalecimiento continuo de su organización. “Para la resiliencia la capacidad de auto organización es un principio básico y el comité que organiza el turismo es un claro ejemplo de esa auto organización. Con disciplina, eficiencia y eficacia que sorprenderían en la propia empresa privada” (Escalera y Ruiz, 2011, p. 122). La recuperación de la identidad ancestral va sentando las bases necesarias para lograr este objetivo.

Uno de estos pilares es la voluntad de vivir en comunidad, compartiendo un territorio que deciden cuidar entre todos, porque saben que de él depende la subsistencia. Están dispuestos a poner en práctica una serie de acciones para fortalecer esa vida en comunidad: la reciprocidad, la práctica de una democracia basada en el diálogo y el consenso, la distribución igualitaria de los recursos y de los beneficios del trabajo, la gestión compartida y la transparencia en el manejo del dinero. Todo esto para salvaguardar la armonía y vivir con felicidad.

En el taller, realizado el 19 de mayo de 2016 con los miembros de las comisiones, se construyó colectivamente el siguiente concepto de Buen Vivir, basado en las experiencias y prácticas comunitarias:

Tabla 15
Significado de Buena Vida en Agua Blanca

Vivir tranquilos en la comunidad, tener familia, amor; un territorio y cultivos colectivos; mantener el equilibrio del ser humano con la naturaleza y contentarse con lo que produce la madre tierra, sin lujos a través de la gestión de proyectos, para obtener momentos agradables con la gente.

Fuente: el autor

Propuestas comunitarias para una buena vida y la superación del malvivir

Utilizando la metodología investigación-acción participativa, se desarrolló un taller para la devolución y validación de la información el 18 de marzo de 2017, donde se presentó a la comunidad los problemas con sus contradicciones como suelen expresarse, por ejemplo: alta conciencia de identidad vs. ausencia de idioma. Estos nudos críticos fueron superados con la construcción de multi-lemas (R.-Villasante, 2014). Ideas, propuestas superadoras con la más alta creatividad de los obstáculos que impiden el Buen Vivir.

Las propuestas que a continuación se exponen están en el marco de la reflexión de los buenos vivires, cuyas propuestas se elevan como alternativas al modelo desarrollista y también corresponden a la ausen-

cia, mala aplicación o potencialización de las políticas del Buen Vivir del Gobierno del Revolución Ciudadana.

Tabla 16
Propuestas para la superación de las desigualdades en Agua Blanca

Comunicación
• Encargar a la universidad que investigue el origen del idioma de la cultura manteña. • Plan de formación e información sobre la cultura de Agua Blanca. • Trabajar con los jóvenes sobre el legado cultural.
Plurinacionalidad e interculturalidad
• Valoración del territorio comunitario, espacios naturales y culturales. • “Darnos la mano entre comunidades de Costa, Sierra y Oriente”. • Impedir los negocios particulares y la venta del territorio de Agua Blanca. • Mantener un solo reglamento.
Economía
• Alinearse a las leyes nacionales que respetan la comunidad. • Reforzar la confianza de los jóvenes y los habitantes en la comunidad. • Cambiar algunas normas comunitarias internas, bajo consenso.
Sustentabilidad
• Mejorar la relación política con el Estado para la implementación de leyes. • Que los planes de manejo del Parque Machalilla contemplen a las comunidades que viven en él. • Que las autoridades del Parque Machalilla tomen en cuenta las propuestas de la comunidad. • Formar profesionales y técnicos en las comunidades para incidencia política en el Parque Machalilla. • Elaboración de un Plan Comunitario de Sustentabilidad.
Participación
• Ser más comunicativos en la asamblea general. • Formar un comité de la juventud que participe en el consejo de gobierno. • Que el dirigente juvenil promueva grupos de niños, adolescentes y jóvenes. • Coordinación entre adultos y jóvenes. • Formación de líderes. • Fortalecer la unidad y participación, dentro y fuera.

Espiritualidad
• Integrar territorio, tierra, naturaleza, cultura y patrimonio. • Demandar mayor apoyo institucional para cuidado del patrimonio de Agua Blanca. • Realizar capacitaciones sobre el valor patrimonial de Agua Blanca. • Gestión comunitaria para continuar con excavaciones del patrimonio aún enterrado.
Territorio
• Mayor conocimiento de la legislación a través de talleres. • Tener un profesional de la comunidad en el área. • Elaboración de un plan de formación con las universidades. • Crear un comité de territorio. • Revisar la factibilidad de obtención de título de territorio comunal o escrituras. • Revisar los procesos dados en el pasado para la obtención del título. • Creación de fuentes de trabajo. • Alianzas con la cooperación internacional. • Fortalecimiento de la comunidad (“no desmayar en la fuerza que tiene la comunidad”). • Implementar educación, por lo menos hasta bachillerato. • Apoyo de universidades para seguir manteniendo la tradición ancestral.
Derecho y acceso a servicios
• Crear sistema de tratamiento de agua para consumo humano en la comunidad. • Capacitación continua, en diferentes especialidades: agroecología, carpintería, arqueología, etc. • Fortalecer vínculos con técnicos. • Estudio del agua entubada y de la laguna para saber si hay implicaciones en la salud. • Sistema de tratamiento de agua dentro de la comunidad, a través del municipio.

Fuente: el autor

El Alli Sumak Kawsay en la comuna de Zhiña

Contextualización de la comuna de Zhiña

Con el surgimiento de la hacienda como sistema económico, político y religioso, en el siglo XVI (Larrea, C., 2006; Herrera, 2009; Acosta 2012), los indígenas soportaron una situación de negación que permitió a ciertos grupos de la Iglesia y familias dominantes acumular riquezas y profundizar la desigualdad y la exclusión.

Desde la Ley de Manos Muertas, implementada por el presidente liberal Eloy Alfaro, los indígenas de la hacienda de Zhiña ven la posibilidad de comprar el suelo para hacerlo de propiedad comunal y de esta manera salir del dominio de la Iglesia y de los arrendatarios, cuyos mecanismos de explotación, como afirma Stalin Herrera, eran crueles en las “relaciones de producción de dependencia, como el huasipungo y la yanapa, el uso de la fuerza, la impostación simbólica, etc.) a las comunidades y familias indígenas como fuerza de trabajo casi esclavista (huasipungo, yanapa⁴²), necesaria para su reproducción” (2009, p. 36).

Zhiña pertenecía como hacienda a las monjas conceptas, quienes desde la ciudad de Cuenca administraban y controlaban la producción a través de mayores⁴³ y huasicamas.⁴⁴ Un dirigente indígena recuerda los relatos de su padre:

Estos mayores cumplían su trabajo montados a caballo, con látigo (chicote o fuele) en mano vigilando a los peones, que comprendían niños y ancianos, en todo el territorio de Zhiña y sus hatos. Se cuenta que en la siega del trigo templaban una soga larga, desde un extremo a otro de la cementera, para que todos vayan en una sola línea, caso contrario les caía el látigo. (Morochó, 2016)

Una vez pasada la hacienda a manos de la beneficencia social, que continua con el sistema de explotación bajo la administración de propietarios particulares, los indígenas compran el territorio bajo la modalidad de comuna, amparados en la ley de tierras y comunas de 1939. Las raíces históricas cañari-inca que sobreviven a la Colonia, la República y la Modernidad, se mantenían en el territorio en el que vivían los indígenas, aún en condición de huasicamas, encomienda o indios conciertos.

-
- 42 El sistema de huasipungo y la yanapa no eran otra cosa que la explotación laboral a los indígenas. Los hacendados, por el uso de la tierra, leña para cocinar o pasto para las ovejas de los indígenas, exigían días de trabajo en la hacienda o un cobro de impuestos.
- 43 Empleado de la hacienda, encargado de administrar y hacer trabajar a los indígenas.
- 44 Indígenas sirvientes de las haciendas, cuidadores/as de las casas de los patrones que no recibían ningún tipo de pago ni seguridad, trabajaban siempre y cuando el patrón les requiera, les permita y les explote. Las mujeres muchas veces eran abusadas sexualmente y los hombres explotados hasta la muerte.

A través de la compra de la hacienda, los indígenas reconquistaron el territorio, su Pachamama, “para convertirla nuevamente en comunidad de tipo andino. Es decir, un largo proceso en donde la identidad se alimentó de nuevos componentes amalgamados con el pasado para sobrevivir y proyectarse” (Idrovo, 2015, p. 31).

La comuna está ubicada a 2 700 msnm, pertenece al cantón Nabón, provincia del Azuay, a unos 60 kilómetros al sur de Cuenca, capital de la provincia. Cuenta con unos 5 000 habitantes, ubicados en nueve comunidades: Ayaloma Rañas, Pucallpa, Rosas, Lluchín, Zhiñapamba, Quillusisa, Pavan y Zhiña Centro. Su nombre, según algunas investigaciones, proviene de *shiñan*, una planta rosada de hojas espinosas que crece en los cerros, y del término cañari *zhiña*, que se pronuncia *lliña* y significa “cerro” (PYDLOS, 2014; Montiel, 2015; Morocho, 2016).

La población de la comuna de Zhiña corresponde al 32% de la población del cantón Nabón, que se autodefine como indígena según su etnia y costumbres, ya que el 67% se identifica como mestiza y el 1% como blancos.

Según los estudios realizados por el Programa de Población y Desarrollo de la Universidad de Cuenca (PYDLOS), en la zona indígena del cantón existe un deterioro de identidad indígena, en las comunas cercanas al centro cantonal de población mestiza como son: Puca y Morasloma; por otro lado, las comunas de Zhiña y Chunazana representan la población de mayor identidad indígena, con la particularidad de que en Zhiña existe una organización denominada Los Colonos, que son indígenas que han migrado entre los años 70 y 2000 hacia Estados Unidos, y que a su regreso ya no se sienten identificados con la comunidad como territorio comunal ni con la cultura kichwa (PYDLOS, 2014).

Desde la compra de la hacienda en el año de 1939, en el que se constituye en comuna jurídica, la lucha permanente por los derechos como pueblos indígenas y ciudadanos ecuatorianos ha sido a través de la Unión de Comunidades Indígenas del Azuay (UCIA), desde los años 70 (Herrera, 2008). En 2008 solicitan al Consejo de Desarrollo de las Nacio-

nalidades y Pueblos de Ecuador (CODENPE) su reconocimiento como pueblo ancestral, consolidando su propia forma de Gobierno a través del cabildo, que ya venía funcionando desde que se compró la hacienda.

A partir de 1979, con la entrada de las monjas misioneras lauritas, se consolida la organización y su proceso de lucha. Las nuevas misioneras impulsaron la pastoral indígena influenciadas por el pensamiento de monseñor Leónidas Proaño, el llamado Obispo de los Indios.

Figura 28
Monseñor Leónidas Proaño en la misión de Zhiña (1986)⁴⁵



Fuente: Morocho, 2016

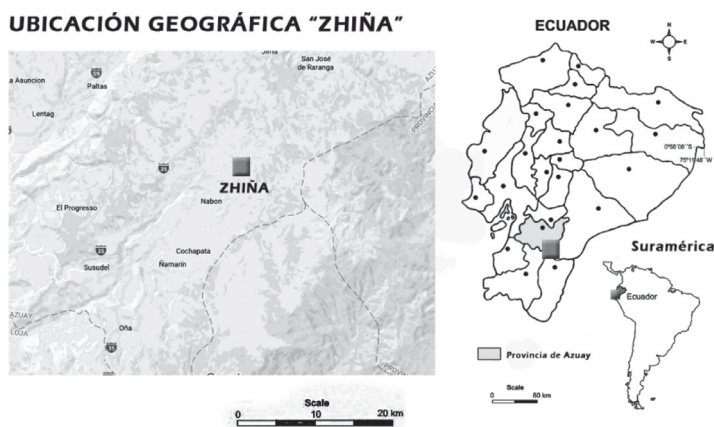
La pastoral indígena, organizada a través del SICNIE (Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador), en la década de los 80, era parte del pensamiento y práctica de la teología de la liberación, sus misioneros estaban comprometidos con los pobres y los marginados. El proceso de evangelización se enfocaba sobre todo a despertar la conciencia adormecida por el colonialismo hacia procesos

45 El autor del libro al lado derecho de monseñor Proaño, cuando tenía veinte años y era estudiante en el seminario de Monay, Cuenca.

de liberación económica, política, social, religiosa, cultural e ideológica. “La evangelización no es únicamente dedicarse solo a la religión, sino al hombre integral. Por eso las Hermanas, han apoyado a la Educación Intercultural Bilingüe en los momentos más difíciles; a la organización y formación de grupos” (Morocho, 2016, p. 46).

En la actualidad, las actividades económicas de la población están centradas en la agricultura orgánica y la agroecología, impulsadas por la cooperación internacional a través del programa Proyecto Nabón, financiado por la COSUDE desde 1996, y la Alcaldía de Nabón, liderada por Amélia Erráez, quién ganó las elecciones con un fuerte apoyo de las mujeres indígenas de las comunas. La segunda actividad es la construcción, seguida por el comercio, esto se debe al cambio radical que ha vivido la comuna en las dos últimas décadas, influenciada a las remesas de los migrantes. La comuna de Zhiña juega un rol muy importante dentro del cantón Nabón, por la dinámica productiva que ha adquirido en los últimos años, así como por su participación política.

Figura 29
Ubicación de la comuna de Zhiña en el cantón Nabón



Fuente: el autor

Breve diagnóstico

La primera visita a Zhiña se realizó el 3 de abril de 2016, previa cita con el cabildo.⁴⁶ Ese día se realizó un transecto con uno de los dirigentes más antiguos de la comuna, quien comentó sobre la situación actual de la organización: “Zhiña era muy organizada y poderosa en su organización, hace 7 años. Era buena para una huelga, ahora esta fuerza organizativa se ha debilitado” (Alter-DE, 2016, p. 1). La experiencia de esperar el turno para ser atendido, permitió comprender la importancia del cabildo en la vida de la comuna como el espacio donde se resuelven todos los conflictos y aquellos que no se logran son referidos a diferentes instancias del Estado.

El cabildo es el encargado de aprobar o no cualquier intervención en el territorio, allí se logró el visto bueno para realizar el trabajo de investigación, sin embargo, la asistencia a los talleres fue muy difícil, pues llegaban entre 8 y 15 personas y se suspendían con frecuencia, por lo que se tuvo que buscar otras formas para obtener la información y validarla, como la elaboración de una página web que fue solicitada por el mismo cabildo, pues para subir información a la página, el cabildo y algunos miembros posibilitaron información secundaria y la primaria se obtuvo a través de entrevistas a profundidad.

La lucha por los sus derechos colectivos y la represión desde el Estado tiene a la comuna en un estado de agotamiento. En febrero de 2004, los militares arremetieron contra los comuneros que protestaban frente a la ausencia de políticas y acciones del Estado en la comunidad, la corrupción y la minería. En esta protesta fue asesinada María Lucinda Lalbay, de 64 años (Herrera, 2009).

El 26 de octubre de 2016, dos dirigentes indígenas fueron detenidos por participar en una protesta que demandaba atención para la via-

46 La espera para ser atendido duró cinco horas, pues este organismo es el encargado de tratar todos los problemas de la comunidad, desde los colectivos hasta los personales.

lidad y la protección de los recursos naturales frente a la megaminería.⁴⁷ El diario más importante de la región, *El Mercurio*, recoge un comentario de la esposa de uno de los dirigentes que fue detenido:

Eran las doce y media, yo estaba dormida cuando dijo: ¡Policía, policía! y del brinco levantó, quiso salir por ventana, pero no pudo, después salió al balcón y subió por techo y los policías le siguieron; a mí me agarraron y no soltaron para nada, a mí no me golpearon, pero a él sí. Todito le bañaron en sangre, desnudito todo arrastrando le sacaron, los guaguas de tres y cinco años gritaban. (AZD, 2016)

Más allá de la lucha indígena por mantener la cultura, los valores comunitarios y el territorio como bien común para toda la comunidad (Houtart, 2015). En la comuna de Zhiña se observan problemas que implican un obstáculo para el *Alli Kawsay*⁴⁸ y peor aún para avanzar hacia el *Sumak Kawsay*. Los riesgos que se presentan tienen que ver con la influencia del desarrollismo y las sociedades industrializadas de los países centrales, en donde viven muchos habitantes de la comunidad. “La población en movilidad ha sido fuertemente influida por la modernidad y la cultura urbana” (Vega, 2016a, p. 186).

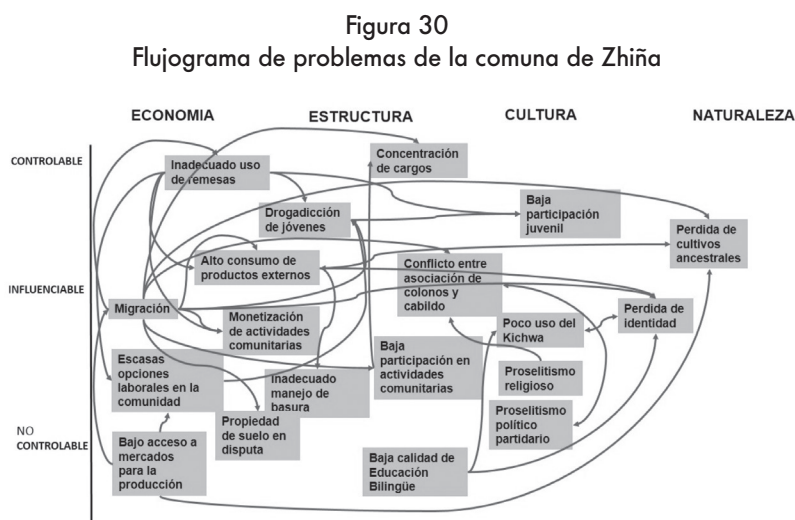
La influencia más fuerte viene desde los Estados Unidos, donde muchos migrantes se han integrado a la cultura de la globalización y a su regreso han decidido fundar una asociación de Colonos de la Hacienda de Zhiña, para quienes el Buen Vivir es el “sueño americano”. “El

47 En el segundo período del Gobierno de la Revolución Ciudadana 2013-2017, se puso énfasis en la nueva matriz productiva: megaminería, construcción de grandes centrales hidroeléctricas y cultivos para agrocombustibles.

48 Para Fernando Vega, este significado se construye históricamente en la práctica de los cabildos bajo dos pilares: “El *allí kawsay* (buen vivir en sentido de buenas costumbres) de la estructura familiar y su relación con la *allpa mama* (la tierra como madre nutricia) de la cosmovisión tradicional, con un fuerte contenido religioso; y el *Sumak Kawsay* con referencias al ejercicio de derechos colectivos, la armonía en un país intercultural y el manejo sostenible de la naturaleza, con mayor énfasis en lo político-ideológico” (2016, pp. 184-185). En este sentido y con la finalidad de dar cuenta de estas dos dimensiones inseparables para la vida de los comuneros, en muchas ocasiones en el texto se hará referencia al *Sumak Alli Kawsay*.

Sumak Kawsay propuesto por los cabildos no solo constituye, desde su perspectiva, un obstáculo, sino que lo llegan a representar como retardatario y enemigo del progreso” (Vega, 2016a, p. 191).

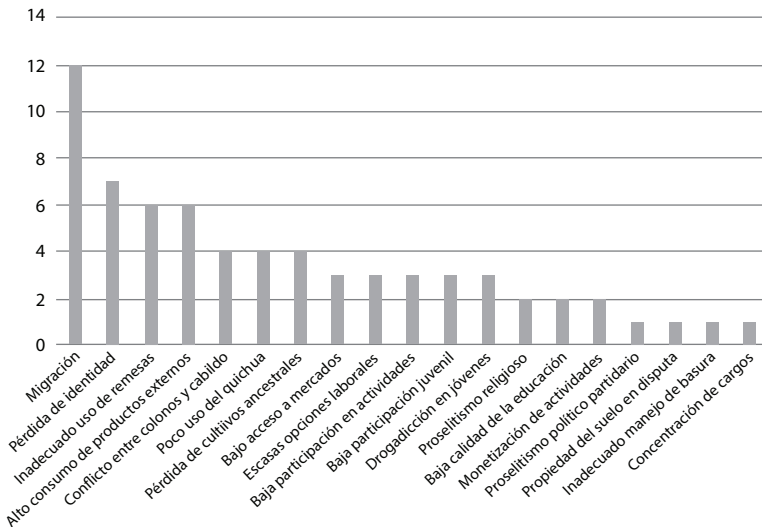
De las entrevistas realizadas a profundidad, así como de talleres, transectos y observación participante realizadas, con el apoyo de un equipo de investigadores (docentes y ayudantes de investigación) de la Universidad de Cuenca, se realizó el análisis de problemas a través de la técnica del flujograma, que se presenta a continuación:



Fuente: el autor

A continuación, se exponen los nudos críticos/problemas que se contraponen a las prácticas de reciprocidad, complementariedad, solidaridad, armonías, economía popular social y solidaria, propias del legado y referente histórico del Sumak Alli Kawsay en la comunidad de Zhiña. Bajo la influencia de la globalización, estos nudos críticos son un riesgo para la construcción del Buen Vivir indígena en la comuna.

Figura 31
Concentración de nudos críticos que obstaculizan el Alli Kawsay



Fuente: el autor

El primer nudo crítico es la migración, que genera conflicto entre asociación de colonos y cabildo, pérdida de cultivos ancestrales, monetización de las actividades comunitarias, bajo acceso a mercados, la propiedad del suelo en disputa, la concentración de cargos, proselitismo religioso y proselitismo político partidario y fundamentalmente pérdida de la identidad cultural, como expresa un entrevistado, retornado de los EE.UU., para quien la formación y experiencia adquirida es para elevar la competitividad, como función el sistema norteamericano: “Porque la vida es una competencia, no porque a lo mejor hablemos bonito de todo, [...] yo voy a hacer de otra forma, para competir con alguien ¿no cierto?, porque tengo que hacer, ¡lo mejor!” (V. Niveló, 24/04/2016).

El segundo nudo crítico tiene que ver con la pérdida de la identidad: la baja calidad de educación intercultural bilingüe y el poco uso del

idioma kichwa. El problema se centra en la educación y el uso del idioma. En muchas de las escuelas ni los mismos profesores enseñan el idioma, los textos son simples traducciones del sistema occidental, no tienen en su contenido la cosmovisión del pueblo ancestral. La incoherencia de algunos dirigentes, profesores, promotores, está poniendo en riesgo el tema educativo que desde donde se fortalece la identidad. Comentó un alto dirigente: “Los indígenas hemos vuelto a ser también uno de los discursistas, damos un discurso magnifico, maquillado, que a cualquiera puede convencer, pero total mi hijo no está en la escuela comunitaria, sino está en la ciudad” (P. Sagbay, 01/06/2016).

Un tercer nudo crítico es el inadecuado uso de las remesas que inmoviliza a la comunidad, causando problemas tales como baja participación en actividades comunitarias, escasas opciones laborales en la comunidad, drogadicción juvenil y baja participación de jóvenes. También se puede observar cómo las remesas son gastadas en construcción y en compra de bienes suntuarios. Según el informe del representante de la Cooperativa Jardín Azuayo, se recauda mensualmente alrededor de 300 000 USD en remesas, los mismos que vuelven a salir a través de retiros de los ahorristas que viven en la comunidad. No hay capacidad ahorrativa ni inversión productiva. La mayoría de recursos se invierte en compra de vehículos y bienes inmobiliarios: “Construcción ancestral, ya no hay en Zhiña, se hicieron casas de 3 y 4 pisos, hasta un edificio de 5 pisos, [...] tienen casas con unas tiendotas, [...] ahí tienen gabinetes de belleza, [...] almacenes de ropa” (M. Quezada, 01/07/2016).

Muchos bienes inmobiliarios están subutilizados o en desuso, los comuneros, opinan de la siguiente manera, cuando se refieren a la construcción de las casas. “Hay muchas casas en todas las comunidades, pero [...] no viven ahí, en vano la inversión” (C. Morocho, 24/07/2016).

Una preocupación importante es el tema de la juventud, que ha adoptado otras formas culturales, a tal punto que en la comunidad se habla de una nueva categoría en la cultura juvenil: “emo interculturales”, jóvenes que se visten de negro, escuchan música urbana y establecen

poca relación con sus familiares, pero que participan de las actividades que organiza la comunidad. La preocupación más alta es el uso de drogas: “Ya no oyen, se hacen rockeros, ellos están de vestido negro, brillando por acá, ya creo que vienen drogados” (J. Morocho, 01/06/2016).

El cuarto nudo crítico es el alto consumo de productos externos, que causa un inadecuado manejo de la basura, pérdida de cultivos ancestrales, migración e inadecuado uso de las remesas. Los habitantes de Zhiña están convencidos que la introducción de nuevos productos, sobre todo la comida chatarra, no sirven de alimento, enferman y generan basura. Existe un alto consumo de estos productos que se expenden en las tiendas, dejando de consumir lo propio como expresa una entrevistada: “La gente empezaron a migrar, la migración hizo esto, primerito migraron a Namibia, empezaron a coger oro y a comprar arroz, antes no comíamos arroz, nosotros comíamos alverja cocinada con papas” (J. Morocho, 01/06/2016).

La pérdida de cultivos ancestrales está ligada por otro lado al minifundio, debido a la parcelación y herencias. La población crece y se establecen nuevas familias que viven en el mismo territorio: “Ahora ya no se vive en una finca, como decir una parcela grande, sino que ya las parcelas que ya se ha ido dividiendo” (A. Sagbay, 01/06/2016). Los comuneros tienen acceso a tres espacios territoriales. En la parte baja donde cada familia tiene título de propiedad el suelo se usa fundamentalmente para vivienda y huerta; la parte media, denominada “hato”, donde tienen derechos los comuneros según la cantidad de tierra de propiedad privada, y la parte alta que corresponde al páramo que es propiedad de toda la comuna. En la parte baja los terrenos se han ido fraccionando para repartir a los hijos los cultivos en este espacio ya no representa una proporción importante para el autoconsumo y la venta de los excedentes. En los hatos hace falta una tecnificación de la agricultura acorde a la cultura, para mejorar los cultivos. La parte alta está en conflicto.

El cabildo, que es la organización ancestral indígena, mantiene el territorio como propiedad comunal, y la Asociación de Colonos Retornados de la Hacienda de Zhiña presiona para que se dividan los terre-

nos. El conflicto llega incluso a la ocupación privada que hacen algunos colonos de los terrenos comunitarios. La calidad de vida y la salud de los comuneros mayores está asociada al consumo de productos de la zona como quinua, cebada, colada de máchica, quesillo, leche, pulcre de penco,⁴⁹ etc., por esta razón es que “la gente vivía muchos años. Ahora lo que se come más es lo que es arroz, fideo, tallarín, huevo, [...] se compra la mayor parte y no estamos utilizando huevos de acá (A. Sagbay, 01/06/2016).

Finalmente, el quinto problema que ha impactado en el cambio de la cultura, sobre todo en los jóvenes, es el uso que se da a la tecnología como los celulares con acceso a internet. A la pregunta sobre el uso de la tecnología, la mayoría de los discursos coinciden en que es para: “Chat, chateos, [...] copiar las otras culturas que no es de acá. Por eso ya ni siquiera es necesario que ellos salgan de la comunidad, sino aquí mismo se aculturizan” (P. Sagbay, 01/06/2016).

El conflicto entre la Asociación de Colonos de la Hacienda Zhiña, que son los retornados de la migración y sus familiares, con el cabildo de la comuna no solo atraviesa por la privatización del territorio comunal. En el fondo, lo que existe son dos concepciones de desarrollo. Los de la Asociación se alinean a un modelo desarrollo como crecimiento, superación y progreso, explotando el suelo con la introducción de agroquímicos y tecnología para obtener ganancias, promueven la producción para el mercado en el que pueda ofrecer los productos que el consumo demande.

Frente a los problemas, los comuneros consideran que sus *logros* son promover la economía popular y solidaria, la agroecología y la producción con abonos orgánicos. Sus expectativas son la producción de consumo y soberanía alimentaria y buscan mercados alternativos para los

49 Es el chaguar mishky o agua dulce, que se obtiene de los pencos (agave) maduros a los que se les perfora en la parte central y se tapa con una tela. Así, al reposar por unos días, la planta saca su dulce. Este dulce es utilizado como bebida fermentada en las fiestas indígenas.

excedentes. La siembra es con semillas de la zona y con productos ancestrales, de la comunidad. La actividad productiva es parte de la ritualidad en la que las personas entran en armonía consigo mismas, con la comunidad (intercambian semillas), con la naturaleza y el cosmos espiritual, cerrando un ciclo de la individualidad, comunidad y espiritualidad cósmica.

Las *limitaciones* están sustentadas en la introducción de la cultura de la globalización que ha promovido el consumismo, así como el modelo de desarrollo individualista, contraponiéndose a los valores comunitarios, como se pudo leer en el análisis de los nudos críticos. Por otro lado, se observa que el Gobierno de la Revolución Ciudadana ha establecido relaciones con la Asociación de Colonos, entrando en franca contradicción con lo que significa el Buen Vivir como propuesta alternativa al sistema neoliberal.

Una importante *lección aprendida* son las dimensiones propias con las que se trabaja en la comuna, desde el aporte de los educadores bilingües, las mismas que son: económica-productiva, espiritualidad, sociocultural, señales de la naturaleza y organización comunitaria. Por otro lado, se rescata el proceso de organización y lucha social a través, de lo cual se ha logrado mantener la identidad y participar en la vida política del cantón.

Los comuneros y comuneras de Zhiña plantean que las *líneas a seguir* deben ser: continuar con la producción agroecológica y la conservación del ambiente, buscando mercados que consoliden esta propuesta como una alternativa de consumo y producción, así como el fortalecimiento del sistema cooperativo de ahorro y crédito. Por otro lado, se plantean iniciar con el turismo etno-comunitario y el fortalecimiento de la educación bilingüe como el sustento de la identidad.

Los actores y sus relaciones

La identificación de los actores se realizó a través de un sociograma. En este caso, el análisis del mapa de actores (sociograma) fue muy delicado, ya que existen dos grupos marcados sobre la visión de desa-

rollo: El cabildo de la comuna de Zhiña y la Asociación de Colonos de la Hacienda de Zhiña.

En la comuna de Zhiña están presentes alrededor de 29 actores: cinco representan a instituciones formales que representan poder, siete organizaciones intermedias que ayudan en la gestión —algunas son externas otras son internas— y 17 organizaciones de base en las que se incluyen las nueve comunidades.

La identificación de actores fue compleja debido a la polarización y los conflictos de intereses y poder entre actores, por esta razón, siempre habrá alguna organización que falta en el sociograma, dependiendo de los participantes en la identificación.

Tabla 17
Actores en la comuna de Zhiña

Nº	Actor	Actividad	Característica
1	Cabildo	Gestión y administración de la comuna	Autoridad local
2	Municipio de Nabón	Desarrollo local	Autoridad territorial del cantón
3	Consejo Provincial	Desarrollo regional	Autoridad territorial provincial
4	Iglesia católica (párroco)	Acompañamiento pastoral	Autoridad religiosa
5	Síndico	Administración local de la Iglesia	Representante de la Iglesia católica
6	Cooperativa Jardín Azuayo	Ahorro y crédito local	Organismo intermedio
7	Misioneras lauritas	Acompañamiento pastoral a la organización	Organismo eclesial intermedio
8	Comité Promejoras	Gestión comunitaria	Organización intermedia comunidades y cabildo
9	Unión de Comunidades Indígenas del Azuay	Organización social indígena	Organización intermedia

Nº	Actor	Actividad	Característica
10	Aso. Colonos y Migrantes	Desarrollo y empresas	Asociación intermedia entre, los socios e instancias gubernamentales
11	Aso. Lecheros	Acopio de leche	Asociación de base
12	Aso. Sumak Kawsay	Gestión local	Asociación de base, gestiona proyectos
13	Aso. Mujeres	Producción orgánica	Asociación de base
14	Aso. Piscicultores	Criadero de peces	Asociación de base
15	Aso. Viveros	Producción de plántulas	Asociación de base
16	Aso. Transportistas	Transporte intercomunitario y provincial	Asociación de base
17	Iglesia Evangélica	Pastoral con la Asociación de Colonos	Grupo religioso
18	Club Deportivo	Deportes	Grupo de base
19	Grupo de Danza y Música	Rescate de valores	Grupo de base
20	Zhiña Centro	Gestión comunitaria	Comunidad de base
21	Zhiñapamba	Gestión comunitaria	Comunidad de base
22	Quillosisa	Gestión comunitaria	Comunidad de base
23	Pavan	Gestión comunitaria	Comunidad de base
24	Rosas	Gestión comunitaria	Comunidad de base
25	Lluchin	Gestión comunitaria	Comunidad de base
26	Ayaloma	Gestión comunitaria	Comunidad de base
27	Pucallpa	Gestión comunitaria	Comunidad de base
28	Rañas	Gestión comunitaria	Comunidad de base
29	Aso. Cajas solidarias	Ahorro de proyectos	Asociación de base

Fuente: el autor

El sociograma se realizó con representantes del cabildo, identificando de esta manera los nodos (actores) que concentran el mayor número de relaciones: fuertes, buenas/normales, débiles o de conflicto, según se puede observar en el siguiente cuadro:

Tabla 18
Actores que concentran relaciones en Zhiña

Nº	Actor	Relaciones				
		Fuertes	Buenas	Débiles	Conflictivas	Total
1	Cabildo	2	14	6	2	23
2	Cooperativa Jardín Azuayo		15			15
3	Comité Promejoras	1	1			2
4	Unión de Comunidades Indígenas del Azuay		2			2
5	Municipio de Nabón		2			2
6	Consejo Provincial		2			2
7	Síndico		1			1
8	Monjas Lauritas			1		1
9	Aso. Colonos y Migrantes		1		1	2
10	Iglesia Evangélica		1			1

Fuente: el autor

En el sociograma se identifican tres conjuntos de acción, según el poder de incidencia en la comunidad, así como la afinidad de los actores a la propuesta del Alli Sumak Kawsay:

1. El primer conjunto está constituido por: el cabildo, la Cooperativa de Ahorro y Crédito Jardín Azuayo, el Municipio de Nabón, el síndico, las asociaciones de lecheros, transportistas, cajas solidarias y de mujeres, así como las nueve comunidades y el grupo de música y danza. Estos participan activamente de la vida comunitaria y se identifican a los objetivos del Alli Sumak Kawsay y la lucha por los derechos comunitarios.
2. En un segundo conjunto está constituido por: el gobierno provincial, la comunidad hermanas lauritas, la Iglesia católica (párroco), la Asociación Sumak Kawsay junto a la UCIA y el Comité Promejoras, con un nivel de incidencia y convocatoria media y muy afines a la propuesta del Alli Sumak Kawsay, así como a la lucha indígena por los derechos colectivos y de la cultura. En este

conjunto está la Unión de Organizaciones Indígenas del Azuay, que aunque no tiene mucha incidencia y poder en la comuna, es el pilar del movimiento indígena a nivel comunitario.

3. Un tercer conjunto de acción está compuesto por: el club deportivo y las asociaciones de piscicultores, viveros, ganaderos, colonos y migrantes y la Iglesia evangélica, que tiene poca incidencia en la comuna y están lejanas de la propuesta el Alli Sumak Kawsay o en algunas ocasiones opuestas, como es el caso de la Asociación de Colonos de la Hacienda Zhiña y la Iglesia evangélica. Este conjunto de acción está identificado con el Buen Vivir de las propuestas gubernamentales⁵⁰ y con la aplicación del sueño americano en la comuna.

Los actores que más concentran relaciones son el cabildo y la Cooperativa Jardín Azuayo, que son las dos entidades fuertes, la primera en temas de gobierno comunitario y gestión con el Estado, y la segunda como una organización de apoyo a las iniciativas de la comunidad, los socios y las organizaciones.

El cabildo ha logrado un buen nivel de gestión a través de las alianzas que mantiene con el GAD cantonal, la Cooperativa Jardín Azuayo como organismo de apoyo al desarrollo y que son de carácter externo. Por otro lado, la fuerte relación con la UCIA, el Comité Promotoras de la comuna y las diferentes comunidades, le permite consolidar el gobierno comunal ancestral desde el cabildo.

Se evidencian relaciones conflictivas con la Asociación de Colonos, indígenas migrantes que proponen que la comuna debe entregar los terrenos a sus propietarios de manera privada e integrarse al modelo de desarrollo del sistema capitalista, abandonando las costumbres, de-

50 Como ya se había descrito (cf. "Utilización del Buen Vivir para el *marketing* político"), el Buen Vivir desde el Gobierno, más que una transformación estructural del Estado y la construcción de una alternativa al sistema capitalista, se acerca al nekeynesianismo.

jando el kichwa como lengua propia y adoptando el inglés como idioma de relacionamiento externo, y con los grupos evangélicos.

Existe una relación débil con la Iglesia anglicana (evangélica), debido a que los socios de la Asociación de Colonos realizaron una alianza con esta iglesia que levantó incluso dos templos en la comuna, con la finalidad de realizar los sacramentos que son similares a los de la Iglesia católica, y porque en el imaginario de la lucha indígena desde los años 70 y sobre todo en la década de los 80 la Iglesia de la teología indígena y de la liberación acompañó muy de cerca de la organización y al movimiento social.

Las vivencias del Alli Kawsay en Zhiña

En las prácticas del Alli Kawsay de la comuna de Zhiña es donde más se pueden identificar los valores ancestrales.

La resistencia social desde los elementos de la cultura kichwa

El sentido de pertenencia a la cultura kichwa es muy fuerte en la comuna de Zhiña, el pasado no es un recuerdo, sino una vivencia permanente. Los comuneros siempre están mencionando cómo vivían sus antepasados, sus enseñanzas, costumbres y formas de relacionarse con la naturaleza.

El idioma kichwa, que aún se habla, es un elemento importante para la resistencia desde la identidad cultural, como expresa mama Juana, una antigua dirigente: “Porque kichwa es como decir antes, hace [...] años que vinieron los españoles, quitaron todito, el saber kichwa, todito el Ecuador era kichwa” (J. Morocho, 01/06/2016).

La mayoría de los discursos expresan la manera de mantener sus conocimientos y la identidad a través del idioma. Por otro lado, la práctica del idioma genera confianza e identidad con los miembros de la comuna: “Acá la mayoría de gente habla kichwa, [...] nosotros nos comunicamos en kichwa con ellos [...] eso, para nosotros es algo normal, es bien importante” (J. Morocho, 24/07/2016).

Con la valoración del idioma viene la educación bilingüe, la misma que va más allá de la práctica del idioma, pues tiene que ver con la interculturalidad y el rescate de la cosmovisión en proyección hacia al Sumak Alli Kawsay, como afirma el presidente de la UCIA: “La educación bilingüe [...] nació [...] para valorar nuestros materiales, nuestra forma de vivir, lo comunitario” (P. Sagbay, 01/06/2016).

La resistencia a una cultura globalizante y un sistema económico individualista se evidencia también en las prácticas comunitarias que se expresan en la subjetividad vivencial de la comunidad. Lo subjetivo se expresa en las fiestas, sobre todo en los matrimonios, que tienen su particularidad, desde la pedida de la mano a cargo de los padrinos del novio a los padres de la novia, la “limpia” a los novios para que sus cuerpos y espíritus estén purificados, así como la organización del evento comunitario.

Los acontecimientos personales o familiares se comparten en la comunidad. Por ejemplo, a los matrimonios asiste toda la comunidad, nadie sufre aislamiento o discriminación, la comida es el símbolo a través del cual se comparte la alegría y la abundancia, como afirma una entrevistada: “Nosotros somos solidarios por cultura, por naturaleza en la que estamos viviendo” (M. Quezada, 01/07/2016).

El compromiso por el trabajo comunitario se evidencia con frecuencia en las mingas, a través de las cuales se realizan tareas en favor de toda la comunidad. Esta costumbre implica la unidad que mantienen las comunidades, así es como se fortalece la legitimidad de sus autoridades, pues son los presidentes comunitarios quienes la convocan:

Hacer una limpieza de la plaza o necesitamos pintar, que se yo, la iglesia o pintar la casa comunal y dice [...] veamos el tiempo, se organiza, se hace una consulta a la gente [...] aquí sí se mantiene todavía eso, lo que es la minga comunitaria donde la gente participa y hay buena participación. (J. Morocho, 24/07/2016)

Un elemento vital para la cultura kichwa es el amor a la tierra. Para los indígenas de Zhiña, la tierra es un elemento vivo que se expresa y se relaciona con las personas, no es solamente un objeto que debe ser

explotado (Oviedo, 2012). Un indígena responde de la siguiente manera a la pregunta sobre la producción en su localidad: “La tierra está sufriendo, ¿tienen tierra ustedes? [...] si tengo mi tierra, tengo mi comida” (J. Morocho 01/06/2016). Trabajando la tierra se consiguen los productos agrícolas tradicionales, que son valorados por los comuneros, pues consideran que ayudan a una buena salud y seguridad alimentaria: “El maíz mismo, también se produce acá [...] y se consume una buena cantidad, lo que es el maíz, los granos, todo sentido de granos, los tomates de árbol también se consume una buena cantidad” (J. Morocho 24/07/2016).

Otro elemento importante es la soberanía alimentaria. Frente a la introducción de productos de las grandes corporaciones y cadenas, representantes del capitalismo, es la agroecología y la agricultura familiar campesino/indígena lo que se promueve como alternativa (Houtart y Laforge, 2016).

Esta es la experiencia agroecológica en Zhiña, narrada por sus actores: “Igual asunto de las hortalizas, por ejemplo, la zanahoria, las remolachas si es que se siembre bastantito, [...] sirve de consumo y el resto se va a la feria” (C. Morocho, 24/07/2016). El trabajo de la tierra ha sido una de las experiencias en las que más se evidencia el cambio en las últimas décadas, en las comunidades, a través del apoyo al desarrollo local, impulsado por el gobierno cantonal y algunas organizaciones de desarrollo, como expresa la actual alcaldesa:

Nabón no tenía ni siquiera para el autoconsumo, [...] ni siquiera era pobreza extrema, era indigencia, era terrible la situación económica de Nabón, hace unos 18 a 19 años, Nabón, el segundo cantón más pobre del país. Entonces, primero lo que empezaron por parte de los proyectos y el municipio era el tema de [...] tener autoconsumo, o sea... subsistir, seguridad alimentaria [...]. Fue un proceso de 19 años, que tomó que la gente pueda impulsar su propia producción para el consumo y pueda generar excedentes para el mercado. Ahora sí vemos en el tema del autoconsumo, la gente sí tiene para consumir, tiene para su alimentación. (M. Quezada, 01/07/2016)

La espiritualidad como elemento de resistencia frente a la globalización de la religión occidental judeo-cristiana, ha permitido que en la

subjetividad indígena permanezca la identidad con elementos sagrados de su territorialidad (Boff, 1993; Toledo, 2003). Una de las indígenas de más de ochenta años expresa de esta manera su relación con la tierra y la cosecha, cuando comenta que la Pachamama le habló:

“Zoila, Zoila, ¡levántate!, está esperando invitadora, con comidita, está esperando comidita, golosina en la mesa, estado esperando. ¡Apura, levántate”!, dice. Ay, me voy corriendo. [...] Vientito, ahora respiración de taita Diosito ha de ser, ¿no cierto?, viento es respiración de taita diosito, algunos no creen. (M. Zoila, 19/11/2016)

El sueño de mama Zoila hace referencia a la tierra que tiene un alto nivel de producción y el viento es el canal de la vida en la naturaleza, anuncia las lluvias, poliniza las plantas, germina los suelos, etc.

Otro ejemplo de la espiritualidad que resiste son los rituales que realizan para agradecer a la tierra por la producción y también a las personas que administran bien la comunidad: “Las ceremonias que hacen [...] en el tema de cosechas, siembras, los rituales para dar la bienvenida a un cabildo, por ejemplo. En todo momento está el ritual, [...] es para el cambio de energía” (M. Quezada, 01/07/2016).

La integración del ser humano a la naturaleza es un elemento que da sentido a la vida de los comuneros. La medicina natural es muy valorada, el uso de plantas, los Yachay, que son los médicos de la comunidad porque curan con las plantas y las buenas energías. Aunque poco a poco va entrando la medicina occidental, la medicina ancestral se valora mucho. Así manifiesta un dirigente: “Para nosotros el ser supremo es visible, no es algo invisible [...] el ser supremo, el sol te da el calor y la vida para las plantas y de las plantas vivimos, la montaña porque de ahí nace el río” (P. Sagbay, 01/06/2016).

En las comunidades andinas existe una corriente que rescata las ceremonias y los rituales ancestrales como elementos del Sumak Kawsay, desde los sentires, los pensamientos y las vivencias profunda de la identidad. Es común hoy en las comunidades la presencia de la Chakana en los rituales, así como la fiesta del Taita Carnaval o del Inti Raymi,

dedicadas para agradecer por la abundancia de la cosecha, los primeros frutos y la conexión cósmica con el Sol como fuente de energía.

La interculturalidad y la plurinacionalidad son fundamentales en la lucha política del movimiento indígena, para valorar las diferentes culturas que coexisten en el Ecuador, y construir un país donde todos tengan igualdad de oportunidades (Dávalos, 2003). Los representantes indígenas de la comuna de Zhiña, en el seno del Concejo Cantonal de Nabón, exigen que el municipio se declare intercultural, como expresa el presidente de la UCIA: “Todavía no manejamos la interculturalidad, la plurinacionalidad, todavía nos sentimos segregados de que [...] el campo todavía está detrás de la pared, ósea no hay bondad todavía” (P. Sagbay, 01/06/2016). La identidad indígena, tan defendida en los discursos institucionales, es todavía un anhelo.

Lucha social por los derechos

La importancia de la lucha en defensa de los derechos es el hilo conductor de la historia de Zhiña. No es una lucha por conseguir los servicios básicos que ofrece el mundo del desarrollo, sino por el acceso a los derechos básicos fundamentales en la defensa y promoción del agua, la alimentación, la educación y el territorio, “la garantía de los derechos con identidad propia” (Vega, 2016a, p. 127).

La compra de la hacienda en década de los 30 es uno de los hitos más importantes de la liberación, cuyo resultado fue desatarse del yugo que representaba el sistema hacendatario como eje de acumulación sustentado en la explotación a los indígenas (Larrea, C., 2006; Acosta, 2012). Una antigua dirigente de Zhiña narra esta historia socioeconómica de la comuna:

Quando empezaron a comprar la tierra, también lucharon nuestros papás, ya me acordaba como ellos han luchado, como han andado para comprar la tierra, para tener la tierra propia, para ya no ser esclavos de nadie. Antes mi suegra conversaba, diciendo que ellas han sido huasipungeras, que los papás han sido huasipungeros, peones. (J. Morocho, 01/06/2016)

Más tarde, en la década de los 60 y 70, la lucha continúa en el marco de la reforma agraria: “Empezamos a luchar para defender la reforma agraria, defender el agua, defender el terreno, eso sí me duele, ¡eso si te digo yo!, ¡vivo reclamando!” (J. Morocho, 01/06/2016). En los años 90, Zhiña se posiciona como uno de las comunas más importantes en la lucha por los derechos colectivos, a través de la UCIA, como afirma una luchadora: “Todo gobierno hemos respetado, hemos dicho esto se hace y tiene que hacerse, hemos salido a las lomas, hemos peleado con los policías, hemos enfrentado y ganábamos todos nuestros derechos, [...] porque los indígenas también tenemos derechos” (J. Morocho, 01/06/2016).

Los indígenas de Zhiña han defendido el páramo, la tierra, el agua y han luchado en favor de la vialidad, defendiendo a las instituciones de carácter local en contra del centralismo gubernamental, motivo por el cual existen dirigentes encarcelados. Así comenta la alcaldesa del cantón Nabón: “Uno ya está sentenciado a dos años. Un mayorcito de ochenta años, ¿qué puede hacer un mayorcito de ochenta años? Ustedes podrán imaginar [...] por estar reclamando en la vía pública, por algunos temas que no estamos de acuerdo” (M. Quezada, 01/07/2016).

El acompañamiento de las misioneras lauritas y la influencia de la teología de la liberación, entre otras, fueron muy importantes para la comuna. En este proceso de acompañamiento pastoral, tanto la recuperación de la identidad como las culturas ancestrales y la lucha por la igualdad, son una constante (F. Vega, 06/02/2016).

En la comuna y en el cantón de Nabón se reconoce este acompañamiento pastoral de liberación: “Por eso acá, nosotros hablamos [...] la Iglesia y el pueblo, dos partes, pero caminamos ambos, en un mismo cuerpo se camina con ambos pies, pero el mismo camino hacemos nosotros” (A. Sagbay, 01/06/2016). La Iglesia se ha integrado a la comunidad desde la pastoral indígena, se observa incluso muchas prácticas religiosas donde la ritualidad cristiana e indígena conviven y se respetan mutuamente: “Si usted va a una misa, primero es el ritual y luego es la misa inclusive en las primeras comuniones, en las confirmaciones, primero es la limpia, el ritual y luego va la confesión” (M. Quezada, 01/07/2016).

La lucha por los derechos colectivos se promovió también desde el apoyo de algunas instituciones que implementaron proyectos con la participación de la comunidad. En el cantón Nabón, desde 1997, a través del Proyecto de Desarrollo Participativo, a cargo de la Oficina de Investigaciones Sociales y del Desarrollo (OFIS) y la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA), y más tarde (2003) con fondos de PRO-LOCAL, se desarrollaron una serie de emprendimientos que cambiaron la vida de los habitantes de la zona, fortaleciendo la organización a nivel político y técnico, y la introducción de nuevos cultivos y alternativas productivas (F. Vega, 06/02/2016).

En la implementación de proyectos y programas de desarrollo son las mujeres quienes se han involucrado, logrando así un empoderamiento social. Está la organización de productores de leche, están las cajas de ahorro y crédito. Si no estoy mal, es el mayor número de cajas que tenemos en la zona indígena, las cajas son llevadas por mujeres, las cajas de ahorro y crédito manejan capitales. (M. Quezada, 01/07/2016)

A través de los proyectos, la comuna ha mejorado su alimentación, el autoconsumo y la soberanía alimentaria, aunque en la actualidad uno de los problemas que enfrenta la producción es la falta de acceso a mercados limpios. Se reconocen también las políticas de gobierno en la construcción de vías y el asfalto desde Zhiña Centro hacia Cuenca, que ha mejorado las condiciones de comercialización de sus productos.

Los cultivos tradicionales y los nuevos cultivos han dinamizado la comunidad, más allá del maíz, trigo, papas, ajo, mellocos, mashua, zambos y zapallos, ahora con los invernaderos de frutillas, la horticultura orgánica y la ganadería: “La implementación de todo este proceso de capacitación, impulso de nueva tecnología, de mejoramiento tecnificado de riego, fueron mejorando sus fincas, ahora en sus fincas ya vemos diferente producción: manzanilla, plantas aromáticas[...] lácteos en Zhiña” (M. Quezada, 01/07/2016).

Algunos proyectos, como los invernaderos de fresas y criaderos de cuyes, son apoyados actualmente por el Gobierno a través el MAGAP, mediante el Programa del Buen Vivir Rural.

Un acierto del Proyecto Nabón fue la alianza con la Cooperativa Jardín Azuayo para promover los microcréditos y la inversión en Zhiña. La cooperativa se ha convertido en la instancia de confianza de los habitantes para recibir las remesas de los migrantes. Tan importante es esta alianza, que el cabildo la considera como un actor participante en sus reuniones y consejero para la toma de decisiones. El representante de la cooperativa afirma que su relación es muy estrecha para la implementación de emprendimientos:

Aquí hemos estado ayudando [...] con lo que es la producción de tomates [...]. Hemos ayudado en lo que es producción de frutillas, también han estado sacando un poco, pero últimamente [...] estamos colocando bastantes créditos para lo que son la ganadería [...] se ve que ahora hay buena producción de leche. (J. Morocho, 24/07/2016)

La lucha por los derechos sociales, económicos y culturales, ha pasado del discurso a la acción y en este proceso algunas ONG y la Iglesia, comprometidas con el cambio social, han logrado desde el desarrollo local impulsar la comunidad como una instancia política que va consolidando un proyecto alternativo al paternalismo (Guerreo y Ospina, 2003; Tortosa, 2011).

El cabildo como estructura administrativa, mediadora y de coordinación

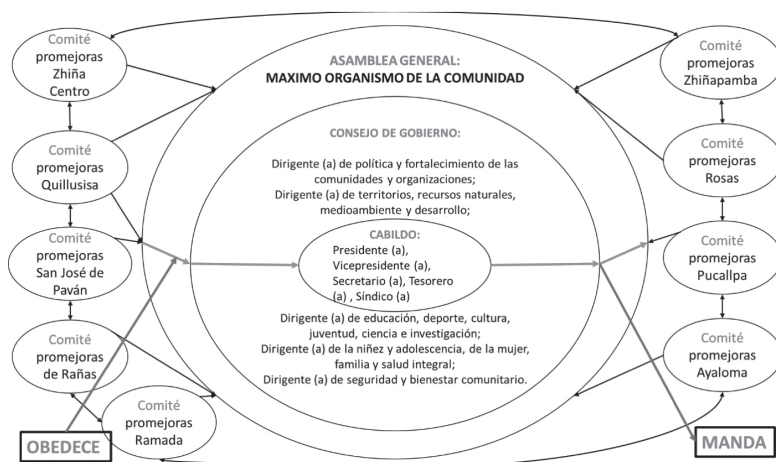
El cabildo es la instancia más representativa de la comuna, pues a través de este organismo se administra, se realiza la mediación de conflictos y se coordina con las instituciones u organizaciones, ya sean de carácter, civil, estatal, religioso o político que estén interesados en realizar diversas intervenciones.

El cabildo forma parte del máximo organismo, que es la asamblea general y que tiene entre sus objetivos: “Señalar lineamientos, políticas, principios y mandatos para el desarrollo, fortalecimiento y unidad de la comunidad” (Morocho, 2016, p. 164).

La estructura consta de asamblea general, consejo de gobierno, cabildo y comités promotoras de las comunidades. El cabildo es el ente

ejecutivo que coordina con los comités promejoras, cuyos espacios territoriales son las nueve comunidades, que tienen su propia estructura, siempre en coordinación con el cabildo y la asamblea general:

Figura 32
Estructura para la buena convivencia comunitaria de Zhiña



Fuente: Morocho, 2016

El cabildo es el centro de la vida comunitaria, el mismo que a través de la asamblea general respeta lo que las comunidades deciden, organiza con el concejo de gobierno y ejecuta las acciones en coordinación con el concejo de gobierno en dirección de las nueve comunidades, este es el significado de “mandar obedeciendo”:

Zhiña y esta manejado por una sola autoridad, que es el cabildo, el cabildo está coordinado por sectores que tienen presidentes de los consejos comunitarios, [...] el cabildo tiene asamblea trimestral, ahí se decide [...]. El consejo del cabildo, ellos hacen su agenda, pero ya decisión colectiva, es la asamblea de la comuna bajo el reglamento interno y el estatuto de la comuna. (P. Sagbay, 01/06/2016)

El cabildo se reúne todos los domingos de 9h00 a 17h00 y funcionan como expresa la nueva Constitución de 2008, en su art. 171: “Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base a sus tradiciones ancestrales [...] aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos” (2008, p. 96).

La atención que brindan a los comuneros se enmarca en su ancestral forma de manejar los conflictos con el diálogo, el consenso y la mediación, evitando todo tipo de acción punitiva:

El cabildo trabaja todos los domingos y resuelve todos sus casos [...]. El domingo es para resolver estos casos, que son intrafamiliares, conflictos entre familias. “Se metió con la cuñada” [infidelidad]. Esas cosas el cabildo atiende los días domingos y resuelve en el consejo de gobierno. Se emiten resoluciones, multas. (M. Quezada, 01/07/2016)

El diálogo y la búsqueda de soluciones son una práctica cultural reconocida, incluso por los miembros de la Asociación de Colonos de la Hacienda Zhiña, con quienes en la última década el cabildo ha mantenido una fuerte confrontación. En el caso de la mediación, manifiesta un representante de la Asociación, para quien es importante dialogar, que “siempre y cuando no perjudique ni a usted ni a mí, simplemente veamos tal vez si de alguna forma necesita algo de promediar, también se haría, pero en consenso de las personas que están involucradas” (V. Niveló, 24/04/2016).

La participación se da *en* y *desde* el cabildo. *En* el cabildo, a través de la representación de las diferentes comunidades que forman parte del consejo de gobierno, y *desde* el cabildo, acatando los consensos que se hacen en las reuniones con todos los socios. Como afirma un socio: “Asamblea, asambleas comunitarias, esa es la última y única autoridad para nosotros, la decisión de la asamblea” (P. Sagbay, 01/06/2016). Esto funciona debido al respeto que ha ganado el cabildo como gobierno comunitario, porque hace caso a sus mandantes y se hace respetar frente a las instancias de mayor poder como la alcaldía del cantón. La legitimidad que adquiere el cabildo está en la actitud de mandar obedeciendo (Holloway, 2002). Como se manifiesta en referencia a la asamblea:

El 90%, si no es más, se mantiene que el respeto a la comunidad, respeto al cabildo, respeto a su autoridad, respeto a la organización en sí [...]. Nosotros, no podemos otorgar el permiso uso del suelo, sin pedir autorización de la asamblea, fue la asamblea la que resolvió. (M. Quezada, 01/07/2016)

Una práctica importante en la estructura y legitimidad del cabildo es la ejecución del Presupuesto Participativo, proceso que forma parte de una de las experiencias más importantes que tiene el Municipio de Nabón a nivel nacional (Vega, 2016a; PYDLOS, 2015; Herrera, 2009). La misma alcaldesa reconoce que la zona de mayor participación es la indígena, ya que las asambleas comunitarias son parte de la vida de los socios, representan a su diario vivir y están reglamentadas: “En todo proceso están participando, elaboran el plan comunitario [...] y entregan su plan [...] en la asamblea general cantonal, [...] de lo que ellos han priorizado en su territorio para la ejecución del próximo año” (M. Quezada, 01/07/2016).

Las organizaciones e instituciones que obtienen la confianza del cabildo, aquellas que coordinan, pues nada en la comunidad se realiza si no existe una previa coordinación, todo se mueve bajo la organización, como afirma el presidente del cabildo: “Lo que hablamos, todo tipo de mingas, las reuniones, también en las fiestas, [...] lo que se decide en mayor parte, entonces todo eso sale adelante, siempre cuando estamos unidos, buscamos algunas alternativas” (A. Sagbay, 01/06/2016).

La comunidad funciona como un sistema integrado (Estermann, 2008). Las acciones de unos aspectos de la vida repercuten en otros. Así, la economía no puede ser entendida solo como el manejo del dinero. El representante de la Cooperativa de Ahorro y Crédito Jardín Azuayo ilustra con un ejemplo:

La cooperativa no solo ve la parte financiera, sino que más bien el asunto social, se ha tratado de enlazar primeramente con las comunidades, porque ahí están las bases. [...] Organizar con los cabildos, con los presidentes de cada comunidad, para poder organizar y de esa forma trabajar conjuntamente. (J. Morocho, 24/07/2016)

Si se actúa coordinadamente, se gana la confianza del cabildo y se da un salto cualitativo en la ejecución de las actividades de cualquier proyecto, caso contrario, es muy difícil intervenir en la comuna (Vega, 2016a).

La Cooperativa de Ahorro y Crédito Jardín Azuayo, el GAD de Nambón a través de su alcaldesa y la pastoral de la Iglesia católica han logrado esta coordinación y confianza. El cabildo, de esta manera, les llama a sus reuniones para coordinar y planificar las acciones: “Entonces siempre nos invitan, dicen vengan de pronto tienen algo que exponer, hay algo que planificar para poder aprovechar en ese momento” (J. Morocho, 24/07/2016).

Concientización y sensibilización ambiental

La ampliación de la frontera agrícola frente a las necesidades de sobrevivencia de la comunidad, así como las prácticas de cacería, han llevado a una permanente pérdida de vegetación y de fauna en las montañas de la comuna de Zhiña. Esta situación se ha revertido con procesos de concienciación ambiental, recuperación de la identidad y costumbres ancestrales. El tema ambiental ha ido ganando espacio en la comunidad porque es parte de los objetivos del cabildo y la comuna: “Zhiña fue de la primeras que puso el reglamento para proteger las zonas de los páramos y el tema de ayudar a controlar [...] los incendios” (M. Quezada, 01/07/2016).

La sensibilidad ambiental en la cultura indígena está en su cosmovisión. La naturaleza está interiorizada en cada persona y en la comunidad como parte de lo sagrado. La Pachamama (Madre Tierra) es una deidad que alimenta a sus hijos, que son los habitantes de la Tierra, como bien expresa mama Juana:

El agua es la sangre de la tierra, la sangre del mundo, baja donde quiera, ¿no cierto? Yo pico por acá, pico por allá, la sangre puede bajar en chorritos, es importante el agua, el agua es como la sangre de la tierra, tierra madre que nos da de comer. (J. Morocho, 01/06/2016)

El ser humano es parte de las montañas, los cerros, los bosques, el agua, la lluvia, la Luna y el Sol, etc.: “Eso significa que el hombre vive

de la naturaleza y la naturaleza es parte del hombre, vivimos de la naturaleza, por supuesto cuidamos y nos cuida la naturaleza” (P. Sagbay, 01/06/2016). Existe un sentido de reciprocidad innato en el uso de la tierra, los indígenas conocen bien que el buen trato a la naturaleza se les devuelve en armonía con la naturaleza, buena producción, paisaje, integralidad y armonía con los animales, así como entre la comunidad y el cosmos (Coraggio, 2011; Cortez, 2011; Acosta, 2012).

La práctica de la agroecología y la producción orgánica no es nueva en la comunidad, viene de tiempos ancestrales. Los comuneros nunca tuvieron el concepto de basura, para ellos todo es reutilizable. Los restos de la comida que son pocos dan a los chanchos y perros, los materiales sobrantes como cortezas, malezas, etc. se usa como abono. Para los productores agroecológicos de Zhiña, fumigar las plantas es contaminar también a las personas: “Yo hago podrir los abonos, porque yo he tenido capacitación, yo he recibido capacitaciones que la fumigación es el veneno, el resto de otras naciones han hecho para matar a la gente” (J. Morocho, 01/06/2016).

La basura es un producto de la Modernidad: las latas, los plásticos, botellas, etc. que la comunidad muchas veces no sabe cómo manejar, porque los productos de consumo conllevan el desperdicio, una cultura del descarte inmanejable (Acosta y Brand, 2017; Francisco, 2016). El Municipio de Nabón los recoge cada cierto tiempo para enviar al basurero cantonal.

Existe un proceso importante de promoción para el uso de abonos orgánicos, manejo de la basura, elaboración de composteras para las huertas de hortalizas, invernaderos de frutillas, cuidado del ganado vacuno y crianza de cuyes. Este proceso ayudó para que el municipio lograra la marca “Nabón, Productos Limpios”, que está en los mercados de la ciudad de Cuenca y la región. Por esta razón, los comuneros cuidan de estas nuevas y buenas vivencias, como expresa un agricultor: “Estábamos buscando alternativas a ver qué tipos de abono utilizar, hemos estado haciendo *bocashi*, un abono orgánico, eso estamos pretendiendo

a estas alturas, cómo cuidar, y dentro de esto estamos buscando una alternativa, haciendo *biol*” (A. Sagbay, 01/06/2016).

Las culturas ancestrales han conservado, entre otras cosas, los productos de los cuales se han alimentado y cuidan de su salud, de estas culturas la humanidad puede recuperar el verdadero alimento y la soberanía alimentaria (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). Desde los años 90 se impulsó la producción tradicional y la incorporación de nuevos productos con prácticas agroecológicas, como las hortalizas y frutas. Estos proyectos ayudan a la superación de la pobreza y la desigualdad, desde la vivencia del Alli Kawsay y la alegría del buen comer, como nos comenta mama Juana:

Cosechábamos trigo: 40, 50, 60, almudes, cantidad de trigo, comer hartas tortillas, hartas empanadas, asando con manteca de puerco, comer quinua, cocinar para hacer el almuerzo; la merienda, cocinando con pata de cuchi [cerdo], cuchi dado de comer puro grano [sin balanceado], melloco, zambo, maíz, chanca de cebadita. (J. Morocho, 01/06/2016)

La producción agroecológica en los proyectos de la comuna no tiene la aspiración de ganancia ni acumulación de riquezas, siempre hace referencia a comer bien, tener buena salud, invitar a amigos para compartir buenos momentos, realizar buenas fiestas agradeciendo a la Pachamama (Madre Tierra) y al taita Inti (padre Sol). En definitiva, una buena vida, con buenas costumbres, en relación con la Madre Tierra y la lucha permanente por los derechos colectivos. El Alli Kawsay como una vivencia cotidiana en la comunidad, en armonía con la Madre Tierra.

Discusión sobre el significado del Alli Kawsay/Sumak Kawsay en Zhiña

Fernando Vega, en su estudio sobre el Buen Vivir en el cantón Nabón, indica que los discursos sobre el Sumak Kawsay en la comuna de Zhiña giran en torno a “derechos, naturaleza, identidad y democracia representativa” (2016, p. 122).

La alcaldesa de Nabón rescata las aportaciones teóricas que han hecho algunos académicos e intelectuales sobre el Buen Vivir a partir de

los saberes y experiencias ancestrales, y al mismo tiempo critica la posición racionalista que ha distorsionado el Buen Vivir, como si se tratara de un sinónimo del desarrollo convencional, sobre todo desde los planes del Gobierno. La alcaldesa afirma que “se ha estudiado mucho el Buen Vivir por el Buen Vivir, como un tema solamente de desarrollo físico, no del desarrollo de sentimiento, de cómo la gente se siente” (M. Quezada, 01/07/2016). Actualmente, el economista Alberto Acosta, está desarrollando una investigación sobre los buenos vivires en el cantón de Nabón.

El Allí Kawsay es una práctica comunitaria de convivencia en paz, tiene que ver con los sentires más que con los pensares o con el sentipensamiento (Borda y Brandao, 2010; Oviedo, 2012; Estermann, 2014). “Sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar [...] es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir” (Escobar, 2014, p. 16). El Allí Kawsay fluye en la cotidianidad como un relacionamiento afectivo, se va armonizando la vida en las relaciones personales, comunitarias y con la naturaleza, como expresa uno de los discursos: “En la comunidad y así con la familia sin problema [...] entre los amigos” (C. Morocho, 24/07/2016).

Por otro lado, se hace referencia al respeto a la naturaleza en contraposición a los planes extractivistas del Gobierno, que atentan contra el equilibrio ambiental y que han terminado descalificando en las comunidades el concepto Buen Vivir (E. Gudynas, 13/07/2016; Acosta, 2017). Así afirma el presidente de la UCIA:

Lo único es respetar a la Madre Naturaleza. Y para respetar la naturaleza nosotros queremos es que los derechos colectivos que están estipulados en la Constitución sean respetado por las autoridades, y si no lo van a respetar, de qué Buen Vivir se habla [...] Sumak Kawsay no es Buen Vivir, está muy equivocada la traducción, ni queremos traducir. Nosotros vivimos el Sumak Kawsay, no hay para qué traducir al español, mucho menos en inglés, nosotros vivimos el Sumak Kawsay. Una cosa es vivir, otra cosa es traducir [...]. Para nosotros Sumak Kawsay es correlación entre el hombre y la naturaleza. (P. Sagbay, 01/06/2016)

Más allá del concepto, la comunidad siente que no es una práctica perfecta y en permanente proceso de ajuste a la vida, según cómo se presentan el contexto y evoluciona el territorio. La capacidad de resiliencia que tiene la comunidad es impresionante, siempre miran hacia adelante superando los peores procesos de dominación y exclusión: “Yo pienso que ya estamos viviendo el Buen Vivir, de alguna forma estamos viendo el Buen Vivir. Aunque claro faltan unas cuestioncitas de ajustar pero estamos ahí, yo le veo bastante importante” (J. Morocho, 24/07/2016).

Como analiza Vega (2016), el *Alli Kawsay* hace referencia a la conservación de los valores del orden familiar y la organización ancestral de la comunidad a través del cabildo, el respeto a las normas establecidas bajo consenso con un fuerte contenido espiritual, rescatando valores como la solidaridad, complementariedad y reciprocidad, y el *Sumak Kawsay* hace referencia a los anhelos que tiene la comunidad para superar las desigualdades y la exclusión a través de su lucha y exigibilidad de los derechos como pueblo, en la construcción de una alternativa al desarrollo y en oposición al modelo extractivista. El empoderamiento político a nivel local, provincial y nacional, la plataforma ineludible para lograr el *Sumak Kawsay*, como fruto de su esfuerzo y no como “bono del Estado”.

A continuación, se expone el concepto de Buen Vivir a que aspiran en *Zhiña*, elaborado en las reuniones y talleres con los miembros del cabildo y con representantes comunitarios. Este es un aporte que traduce las experiencias y los discursos de los actores locales uniendo el *Alli* como la vivencia familiar cotidiana y el *Sumak* como la aspiración a donde debe llegar la comunidad. El concepto que a continuación se expone es un ejercicio donde los traductores han leído los saberes en la construcción de conocimientos (Cairo y Bringel, 2010).

Tabla 19
Significado de Alli Sumak Kawsay en Zhiña

Que los hijos vivan bien, en armonía, sin divisiones en la comuna, que se cumplan las reglas para una buena convivencia en Zhiña. Conseguir servicios básicos, una canasta básica para la familia, rescatar las buenas costumbres. Cultivar la tierra con productos propios para el autoconsumo y la soberanía alimentaria sin químicos. Tener buena educación bilingüe y espiritualidad.

Fuente: el autor

Propuestas para la construcción del Alli Sumak Kawsay y la superación del malvivir

Hubo que esperar un tiempo bastante prolongado para trabajar con todos los representantes de la comuna de Zhiña las propuestas de superación al malvivir. Las constantes intervenciones, investigaciones en la comuna y la ausencia en el retorno de la información ha generado un alto nivel de desconfianza, es por esta razón que después de dos años de presencia en la comuna, el 16 de julio de 2017, el cabildo autorizó para que conste en uno de los puntos de la asamblea extraordinaria de socios de las nueve comunidades, un taller de devolución, validación de la información y elaboración de propuestas superadoras al malvivir en la comuna.

La asamblea comenzó con alrededor de 400 participantes quienes eligieron los representantes de cada comunidad para el taller, que se realizó con unos cincuenta delegados. Se trabajaron cinco multi-lemas según las dimensiones del calendario convivencial con el que se guía la comuna. Se propuso salir de los dilemas en los que se encuentran los nudos críticos/problemas comunitarios, insistiendo en que la realidad no es dual, no es buena o mala y que la cultura en su evolución presenta tensiones que deben ser superadas sin escoger opciones predeterminadas, saliendo de las mismas con nuevas estrategias creativas (R.-Villasante, 2014azj).

La metodología presentada provocó gran interés, ya que la comuna, al tener una fuerte influencia de la migración y la presencia de dos modelos de desarrollo completamente marcados: crecimiento econó-

mico por parte de la Asociación de Colonos vs. Alli Sumak Kawsay por parte del cabildo. Todos los problemas se han enfrascado en dilemas.

La legitimidad del mando⁵¹ de las autoridades ancestrales está enfrentada con la propuesta de implementar una nueva autoridad en Zhiña, convirtiendo a la comuna en un GAD, esto provocaría a su vez un cambio de ordenamiento territorial y de normativas. Los multi-lemas provocaron una discusión muy interesante, por ejemplo, se propuso que se respete el credo religioso de cada persona, siempre y cuando no afecte a las normas de convivencia comunitaria. Esta superación tiene que ver con el respeto a la diversidad y la evolución de la cultura y la espiritualidad, a sabiendas que el cabildo tiene una fuerte relación con la Iglesia católica, sin embargo, la salida se propuso por el lado de la identidad, la cultura, la espiritualidad y la organización, que está representada en: ¡La comunidad!

Otra propuesta interesante es que se apoyen iniciativas de producción, ya sean de la Asociación de Colonos o de los comuneros, siempre que se alineen a una producción agroecológica de autoconsumo, recuperando las semillas ancestrales para generar soberanía alimentaria y autonomía comunitaria.

El recuadro que se presenta a continuación contiene las propuestas trabajadas por los socios delegados, según las dimensiones económica-productiva, espiritual, sociocultural, señales de la naturaleza y organización comunitaria.

51 Mando es la capacidad de administración que tiene una autoridad electa y se sustenta en la legitimidad que le otorga la comunidad. Cuando las autoridades han sido elegidas, en una ceremonia se le entrega el “bastón de mando”, que es el reconocimiento por parte de toda la comunidad a dicha autoridad. Para conservar la legitimidad del mando, la actitud es “mandar obedeciendo”.

Tabla 20
Propuestas para la superación de las desigualdades en Zhiña

Económico-productivo
Invertir el dinero de las remesas en emprendimientos productivos (artesanías, fábrica de pantalones) y apoyar emprendimientos que están en ejecución (organización de lecheros). Promover y aumentar el apoyo desde el cabildo a los emprendimientos. Creación de cooperativas de transporte de la comuna para llevar la producción a los mercados. Mayor compromiso con los delegados a los proyectos. Conseguir apoyo técnico y capacitación para poder dar sostenibilidad a los proyectos. Para evitar la competencia interna, cada una de las nueve comunidades que forma la comuna de Zhiña debe especializarse en un tipo de producción (agrícola, ganadero, artesanía, lácteos, etc.). El cabildo debe aceptar propuestas de emprendimientos de todos los actores de la comuna, ya sean colonos o comuneros. Creación de un centro de acopio de bienes de consumo básico, especialmente de alimentos, propios de la comuna. Aumentar la inversión de las remesas en la agricultura para poder asegurar autoconsumo y la demanda interna de la comuna. El cultivo de productos ancestrales para el autoconsumo. Una vez se asegura el consumo interno se puede pensar en sacar la producción al mercado. Rescatar la tradiciones y costumbre, sobre todo las semillas.
Espiritualidad
Libertad religiosa en la comuna, sin que influya en las normas y vida de la comunidad. No abandonar la comunidad por la pertenencia a un credo religioso diferente. Respeto para todas las expresiones religiosas. Respeto a la persona como ser humano. Todas las formas religiosas son un camino que conduce a Dios desde la comunidad. Conservación de la naturaleza como elemento sagrado. Recuperar las formas agrícolas tradicionales que estén en armonía con la naturaleza. Fomentar los huertos familiares para evitar la dependencia de alimentos externos. Fortalecer el núcleo central de la familia como ayllu. Una educación que forme para la vida a través de oficios prácticos. Valorar el conocimiento de la comunidad en todos sus aspectos: económico-productivos, social, cultural, organizacional, señales de la naturaleza y espiritual.

Sociocultural
Una educación que forme para la vida a través de oficios prácticos. Recuperación del idioma y la alimentación propia. Trabajo autónomo desde la propia casa para recuperar prácticas identitarias. Valorar desde la propia casa las costumbres. Recuperar el conocimiento y memoria familiar. Sistematizar este conocimiento ancestral (por escrito en textos) implica recuperar la historia de Zhiña por parte de los adultos mayores. Impulso a los festivales ancestrales que refuercen la identidad como el Taita Carnaval. Entender los cambios culturales, pues la cultura va cambiando todo el tiempo. Incentivar la escritura de cuentos en kichwa. Hacer una biblioteca kichwa en la comuna, rescatando las historias de los adultos y ancianos. Priorizar la enseñanza del kichwa en los centros educativos. Debe implementarse una materia de kichwa en todos los niveles de educación. Creación de textos en kichwa con la cosmovisión y pedagogía andina. En la casa se debe hablar en kichwa. Que los investigadores devuelvan la información recopilada acerca de la historia, del idioma y todas las intervenciones. Que los profesionales que son de las comunidades de Zhiña practiquen el kichwa para motivar a los demás. Que los centros educativos exijan que se saque la información de un libro y así no se copie de internet. Que se hable abiertamente de sexualidad en el hogar para que los jóvenes no vean en internet. Que se use el internet para investigar el origen del kichwa y de la propia cultura.
Señales de la naturaleza
Reciclar la basura: orgánica, vidrio, plásticos, maderas. Se deben recuperar las composteras de materia orgánica que existían en las comunidades. Control sobre la contaminación en las vertientes. Concientizar sobre la problemática comunitaria, nacional y mundial, en las casas, la escuela y las comunidades para que sea tratado como tema principal. Los negocios deben poner depósitos de reciclaje de la basura en su entorno y controlar lo más posible que la gente no bote los desechos. Aplicar sanciones a quienes incumplan normas que afectan y contaminan a las personas y la comunidad. Mayor atención de los recolectores de basura en las comunidades. Organización de un calendario de recolección de basura. Realizar nuevas mingas de recogida de basura y reciclaje.

Organización comunitaria

Impulsar la organización en todas las comunidades.
Realizar asesorías más seguidas desde el cabildo sobre la propiedad y uso de la tierra.
Trabajar desde el cabildo con los propios comuneros, pues a veces no hay acuerdo entre comuneros.
Realizar un registro del territorio desde el cabildo para señalar los territorios comunales y los caminos.
Realizar talleres en las comunidades para implicar a los jóvenes en la comuna.
Realizar eventos/encuentros deportivos para jóvenes.
Realizar una escuela para padres, tratar de aumentar la comunicación con los jóvenes.
Tratar de lograr confianza entre padres-hijos con relaciones de confianza y amistad.
El cabildo debe fortalecer su parte administrativa: elaborar un plan estratégico con misión, visión, presupuesto y acciones estratégicas.
Unificar los procesos de elección de los representantes comunitarios al cabildo.
Desde el cabildo fortalecer el compromiso y la capacidad de mando de las autoridades comunitarias.
Dejar claras las normas de trabajo para lograr un respeto a la institución/cabildo.
Elaborar una lista en la cual se informen quiénes han cumplido o no las responsabilidades asignadas.
Crear un plan de trabajo desde las bases para aumentar el involucramiento y la coordinación, y no dejar todo en manos de las personas elegidas como autoridades o representantes comunitarios.
Las autoridades deben apoyar las diferentes opiniones (visiones) de los socios de la comuna y los miembros de las comunidades.

Fuente: el autor

CONCLUSIONES

La descolonización de las metodologías para la descolonización del saber

La importancia de esta investigación radica en la ruptura con los procesos convencionales de construcción de conocimientos. Está basada en la observación respetuosa de las buenas prácticas que se realizan en las comunidades de culturas ancestrales, para extraer las lecciones que guardan valiosos elementos de una vida en armonía con la naturaleza y el cosmos. No son comunidades ideales, ellas sufren tal vez con mayor dureza los mismos problemas del resto de la población, sin embargo, muchos de sus hábitos y concepciones perviven a pesar de la corriente arrolladora de la cultura homogeneizante de la Modernidad, y lo hacen demostrando una gran capacidad de resiliencia frente a las consecuencias e imposiciones del modelo de desarrollo ecocida, tal vez esa sea su mayor sabiduría.

La metodología utilizada ayudó a captar el “espíritu” de estas culturas, traducirlo a la idea de los buenos vivires, actuando como una nueva epistemología desde el saber y la experiencia del otro, para capturar la esencia de los valores de otros modos de vida, donde la paz y la alegría son genuinos, viviendo mejor con menos preocupaciones, con menos bienes que cuidar, con menos poder que mantener o con menos vanidad que aparentar.

Las técnicas participativas —sociogramas, flujogramas, transectos, multi-lemas— permitieron esa ruptura epistémica necesaria para provocar el desborde de los dilemas de la ciencia positivista. El diálogo de saberes y la etnográfica permitieron aprovechar la participación en

momentos importantes de la vida cotidiana de la comunidad. Las entrevistas a profundidad y los talleres, fueron adaptados a los contextos y desarrollados en el marco de la pertinencia social y cultural.

No se puede medir el Buen Vivir con los mismos instrumentos e indicadores con los cuales se mide el desarrollo económico, pues son dos procesos diferentes, dos conceptos de vida opuestos. Al capitalismo le interesa mostrar cuantitativamente su nivel de acumulación y crecimiento, exhibir las cantidades o números que se logran en las diferentes interrelaciones económicas o sociales, por encima de las diferencias culturales. Los buenos vivires apuestan a la ecología social, para que todos tengan buena vida, para que la naturaleza no sufra, para que los bienes sean comunitarios y no tengamos desconfianza o miedo del otro, es decir, apunta a otra calidad de las relaciones.

El malvivir de la sociedad ecuatoriana

El Ecuador soporta el peso de la herencia colonial que sobrevive en una sociedad racista y clasista. La desigualdad económica se ha mantenido en los últimos años en el país, sobre todo porque la cultura política y el *ethos* barroco que llevamos como parte de nuestra conciencia histórica no nos ha permitido una auténtica construcción de una identidad libre, descolonizada y emancipada, pues sigue valorando lo ajeno sobre lo propio.

Los pueblos y nacionalidades en el Ecuador tienen una larga historia de dominación y exclusión, sobre todo el sector rural, donde habitan en su mayoría los campesinos pobres e indígenas. En la Constitución de 1998, el movimiento indígena presionó para que constarán la plurinacionalidad y la interculturalidad como principios filosóficos, pero estos postulados han sido poco respetados.

La población de Asunción, Agua Blanca y Zhiña está dentro el 97% de agricultores a quienes les hace falta tierra para el cultivo y riego para la producción. A pesar de sus esfuerzos por impulsar alternativas locales, terminan en muchas ocasiones como peones, trabajadores asala-

riados o empleadas domésticas de los mestizos en el área urbana. El trato que reciben de sus empleadores es racista, denigrante y de explotación.

La política de uso del suelo es uno de los conflictos que profundiza las desigualdades y la exclusión social. El sistema mercantiliza el territorio, presionando a los indígenas a dejar la propiedad comunal, para que su propiedad sea vendible e hipotecable. El Estado requiere los territorios de las comunidades indígenas, muchos de ellos considerados parques nacionales por su alta sensibilidad ambiental. El territorio es la riqueza de los pueblos indígenas y la única posibilidad de enfrentar la pobreza. La historia, la cultura, la medicina, el alimento y la cosmovisión se desarrollan en el territorio.

El problema de la sociedad del malvivir no es la pobreza, sino la forma de acumular para llegar a la riqueza. El malvivir⁵² en la realidad ecuatoriana se manifiesta en la profundización del saqueo de los recursos naturales, la reprimarización de la economía y la discriminación a las culturas locales y sus aportes, ese es el impacto de la Modernidad y la industrialización en la población ecuatoriana, generando desigualdades y exclusión.

El Buen Vivir y los buenos vivires

Las realidades de Asunción, Agua Blanca y Zhiña están atravesadas por los problemas y conflictos propios que implica la sobrevivencia de las poblaciones pobres en el sistema de desarrollo capitalista. Sin embargo, elementos como la vivencia de una identidad compartida, el sentido de pertenencia a la tierra, el respeto a la naturaleza, la vivencia de la interculturalidad y su capacidad de resiliencia como pueblos ancestrales, permite rescatar la fortaleza de sus culturas y sus saberes para

52 Aunque en los últimos años el crecimiento ha sido importante, el índice Gini ha tenido un comportamiento a la baja y un estancamiento, en algunos momentos programas y políticas de inclusión importantes han sido ejecutados, esto no da cuenta de un real cambio de estructura o salida del capitalismo, como propone el Buen Vivir.

enfrentar la crisis civilizatoria con pequeñas luces que dejan ver otro modo de vida posible frente al desarrollismo.

Cada Buen Vivir tiene una cosmovisión que se expresa de diversas formas, ideas que impulsan a construir una alternativa, la utopía de una nueva sociedad. Esta es la razón por la que al Buen Vivir no se lo puede considerar como un concepto estático y peor aún como una teoría universal. La idea del Buen Vivir moviliza, provoca, genera curiosidad. En esta búsqueda más que descubrir es un descubrirse, exhorta al encuentro con uno mismo y con la naturaleza que está bajo y sobre nosotros, con lo humano y lo otro, que horizontalmente está al lado de uno (Francisco, 2016). El Buen Vivir no pertenece a una sola cultura y no está en un territorio en concreto. La propuesta del *Alli Sumak Kawsay* desde el mundo andino implica el respeto a la diversidad de muchos buenos vivires y se construye desde el diálogo abierto hacia otros mundos y culturas.

¿Qué entender por Buen Vivir en el Ecuador? Es la confluencia de las buenas prácticas, imaginarios e ideales que tienen los pueblos, asociaciones y colectivos que históricamente han sufrido el proceso de dominación capitalista colonial y neocolonial, y que desde un modo de vida diferente proyectan sus ideales para salir del modelo de desarrollo actual, hacia una vida en armonía con uno mismo, con la comunidad, la naturaleza y el cosmos.

Los intelectuales comprometidos con los buenos vivires de las diferentes culturas coinciden en que los valores relevantes que perviven y se proyectan en la construcción de un modo diferente de vida al de la Modernidad son: reciprocidad, solidaridad y complementariedad, amparados en las siguientes dimensiones: armonía con uno mismo (amor propio), armonía con la comunidad (participación, plurinacionalidad, interculturalidad, comunicación, derechos y acceso a servicios), armonía con la naturaleza (sustentabilidad, economía de lo suficiente), armonía con el cosmos (espiritualidad).

Estas dimensiones actúan en el marco de un sistema complejo. A diferencia de la concepción dual de la filosofía occidental que divide lo bueno y lo malo, lo sagrado y lo profano. En los buenos vivires todas las dimensiones están presentes en la vida, en equilibrio y armonía. La abundancia no es sinónimo de acumulación o desperdicio, como en el sistema capitalista, es sinónimo de bendición porque la Pachamama ha sido generosa y por ello haya que compartir. O de lo que la cultura occidental define como delito, así, el robo no hace que los acusados deban ser aislados, sino son consideradas personas que están enfermas en el corazón, por eso el castigo no es el encierro y el aislamiento, sino la solución es curarles para que no vuelvan a enfermarse. Como estos dos ejemplos, existen muchos valores que la globalización no ha logrado eliminar de las culturas ancestrales.

La construcción del Buen Vivir recoge todas estas alternativas para enfrentar a un sistema enfermo. Lo extraordinario en las comunidades investigadas son los seres humanos y las familias que conservan estas buenas prácticas de respeto por el otro, de solidaridad, reciprocidad, espiritualidad, integralidad y convivencia armónica con todos los seres vivos. La visibilización de las buenas prácticas en comunidades no idealizadas es lo extraordinario en el tiempo actual.

Del desarrollo a los buenos vivires comunitarios

No existen modelos ideales del Buen Vivir en las comunidades indígenas, hay que considerar que estas sufren un proceso de adaptación violento al sistema capitalista. Lo que se rescata de estos territorios son prácticas alternativas de convivencia, que resisten al modelo de desarrollo occidental, organizadas en las armonías y dimensiones de sus buenos vivires.

La dimensión espiritual, cultural y de armonía consigo mismo

Las tres culturas encuentran en su memoria colectiva señales para vivir el presente y construir el futuro, que se caracterizan por su profun-

do sentido de pertenencia a una identidad cultural: ser kichwa, shuar o manteño es su primera presentación. Desde ese espacio de enunciación, la lucha social se basa en el respeto a sus culturas, la recuperación del idioma, sus rituales religiosos, sus formas de administrar justicia, su medicina, sus relaciones con la naturaleza. A nivel político, la propuesta de interculturalidad y plurinacionalidad es una de las luchas ineludibles para superar la dominación, la desigualdad, la exclusión y construir una nueva sociedad.

La espiritualidad practicada como elemento cohesionador de la cultura, resiste al nihilismo de la sociedad posmoderna. Para estas culturas todo tiene relación con lo otro cercano y con lo otro superior, la sacralidad no está aislada en un templo, pues es sagrada la vida, sagrada la naturaleza, sagrada la comida. Es sagrada la tierra, por lo tanto, hay que agradecer por lo frutos, rendir culto a través del respeto, del cuidado y la recuperación de sus suelos. La tierra es considerada como el vientre que da vida a través de los productos para alimentarse. Es sagrada la amistad y por esta razón más valor tiene la palabra que los documentos. Parafraseando a Houtart se diría que la alegría para estas culturas es un bien común de la humanidad.

Los indígenas encuentran armonía consigo mismos no desde el individualismo, sino en relación con el otro, su primer núcleo comunitario es la familia y también su último reducto, mientras que en la cultura occidental las relaciones familiares son cada vez más laxas. Los lazos de consanguinidad son lazos de solidaridad, amistad, reciprocidad y hermandad. Esta necesidad de compartir la vida es una experiencia que provee seguridad y sustento para seguir manteniendo sus tradiciones y fortaleciendo la unidad de la familia más grande que la consanguínea. La comadre, el vecino, la partera, el chamán, son parte de su vida, todos están presentes en una importante dimensión de su realidad, no son ajenos, no son desconocidos, no son extraños, son miembros relevantes de su comunidad, de su familia ampliada.

Estas buenas prácticas enfrentan la presión ejercida por el sistema para introducir prácticas mercantilistas y de consumo. La familia deja de

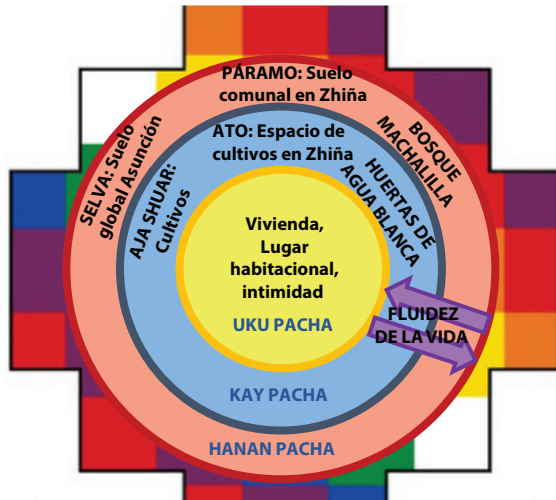
preparar los alimentos que produce su huerto para adquirir productos ajenos que promueven. Otro factor es la influencia de la cultura externa, sobre todo en los jóvenes, que ha introducido nuevas costumbres, vestimenta, alimentación, música y baile, a lo que se debe sumar el hecho de que el sistema educativo no recupera los saberes y el conocimiento de las culturas ancestrales, y se ha occidentalizado, aunque guarde el idioma. La aculturación es un riesgo, pues más allá del idioma como último eslabón en la resistencia cultural, lo lamentable es la muerte del espíritu de la cultura de cada pueblo.

Por otro lado, la desmembración del territorio y la privatización de la parcela introducen una mentalidad individualista que debilita la vida comunitaria. También están las prácticas depredadoras de la caza y la pesca indiscriminada que, aunque se intenten parar, aún están presentes. La introducción de tecnología industrial que amplía cada vez más la frontera agrícola por la demanda de productos para el mercado y en muchas ocasiones por la carestía de recursos y la pobreza en las comunidades.

Las experiencias que se han convertido en aprendizajes y que refuerzan los buenos vivires tienen que ver con el uso del suelo como patrimonio comunal. El territorio global es consustancial a su práctica de vida, mientras que la introducción del concepto del suelo como valor de cambio y propiedad privada causa conflictos y desigualdades, empobreciendo a las familias.

Para los shuar, kichwa o manteños, la pobreza es la carencia de territorio, la falta de contacto con la naturaleza donde encuentran su hogar, medicina, producción para el autoconsumo (huerta), recreación y ocio. El territorio hace de puente para establecer contacto con el cosmos, de ahí el concepto andino de los ciclos del tiempo y la extensión de la vida, como se aprecia en el siguiente gráfico:

Figura 33
Fluidez e integralidad de la vida en la naturaleza



Fuente: el autor

La fluidez de la vida está en la integralidad, armonía y complementariedad del Uku Pacha (lo profundo, la intimidad, el pasado), con el Kay Pacha (convivencialidad, trabajo, presente) y el Hanan Pacha (el bien para la humanidad, el pensamiento, el futuro). En el gráfico se representa el modo de vida de estas comunidades, que mantienen la integralidad y armonía, y se complementan entre su casa, como espacio de habitación de la familia, las huertas que son el suelo cultivable del que obtienen alimento para el autoconsumo y para compartir, y el territorio global: la selva, los páramos, el bosque, que siendo el espacio de extensión de la vida es el futuro individual, comunitario y del planeta mismo.

La defensa de la interculturalidad es uno de los mejores aprendizajes y aportes al Buen Vivir, porque valoran la diversidad y la posibilidad de adquirir nuevos conocimientos, fortaleciendo su patrimonio ancestral. Se recuperan antiguos ritos, el idioma, la simbología, etc. es-

tableciendo un diálogo entre iguales. El Sumak Alli Kawsay es la interacción de relaciones gestionadas a través de cada familia, chamán o autoridad (F. Houtart, 10/07/2016).

La población de estas tres comunidades ha desarrollado una profunda sensibilidad frente a la naturaleza, por ejemplo, en Zhiña se alegran porque ahora comienzan a regresar los venados. En Agua Blanca han dejado de ser cazadores para convertirse en cuidadores de la fauna y de la vegetación. Son muestras de la sensibilidad frente al otro: ser humano, naturaleza o cosmos. Significa un aporte frente a la insensibilidad que ha provocado la cultura hegemónica.

Las aportaciones al Buen Vivir abren nuevos caminos. La capacidad de resiliencia y resistencia les permite seguir proyectando la vida a través de reforestar la selva, implementar escuelas de formación agroecológica, controlar las prácticas depredadoras de la naturaleza, implementar planes participativos de manejo ambiental para reciclar, reducir, reutilizar, reparar y regular, cuidar los ríos, controlar las quemadas, etc. son experiencias participativas que se dan cotidianamente en las comunidades.

La recuperación de los rituales tradicionales es cada vez más frecuente en las tres comunidades. El chamanismo como una práctica de medicina ancestral, la recuperación de los productos y plantas curativas, ritualidades energéticas, ayuda al equilibrio personal en la comunidad y la naturaleza. La cura para las enfermedades se busca en el equilibrio físico y subjetivo de la persona y la sociedad, más que en las farmacias. Las prácticas de medicina ancestral, así como la espiritualidad han ido enriqueciéndose y evolucionando a través del diálogo intercultural. Hay elementos de otras culturas que se incorporan como buenas prácticas.

Algunas prácticas ancestrales que todavía se mantienen y son el futuro de la comunidad en la construcción de buenas relaciones son:

- La *minga* es una actividad de reciprocidad y solidaridad en la que participan todos los socios/habitantes. Se realiza fundamental-

mente, para implementación de bienes y servicios comunitarios, tales como: la construcción de un canal de riego, limpieza de los ríos. Cuando alguien ha sufrido un desastre como el incendio de su casa, también se realizan mingas para ayudar en la construcción de una nueva vivienda.

- La *mesapamaba* (*pambamesa* o “mantel comunitario”) es una actividad de compartir los alimentos. Nadie se fija qué porción ni qué tipo de alimento se ha llevado. Las personas participan en esta comida comunitaria desde la reciprocidad. Se pone algo para poder comer lo que todos han llevado. Cuando restan los alimentos, las personas llevan a sus casas para compartir con los familiares. Después de una minga, en una fiesta o en una gran reunión comunitaria, cada persona o familia lleva estos alimentos cocinados, se colocan manteles en el suelo en sentido horizontal, para que todos pongan los alimentos que han llevado y después de agradecer a la Madre Tierra, la gente se inca y come con las manos.
- La *uyanza* es la convivencialidad y la socialización de los bienes obtenidos. Cuando alguien ha construido su vivienda se hace la uyanza, se pone una cruz en el techo de la casa y la comunidad participa de una fiesta donde hay comida, licor, música y danza. Una frase muy utilizada incluso por los mestizos es “hay que hacer uyanza para que la casa no se caiga”.
- El *ranti-ranti*, denominado también el “cambia mano”, se basa en el principio de dar para recibir. A diferencia de la minga, estas actividades se dan entre familiares o vecinos para realizar actividades como: siembra, aporque y cosecha, así como en la construcción de una casa. En esta actividad no se intercambian valores iguales en tiempo o cantidad de trabajo, están basados en valores de solidaridad y ayuda mutua.
- El *priostasgo* es la selección de una persona o personas para que organicen, financien y convoquen a una fiesta comunitaria o inicien la construcción de una obra en beneficio de la comunidad. Por ejemplo, priostes para la construcción de la iglesia. Se escoge a personas que tienen mayores recursos (generalmente a

migrantes). La comunidad disfruta de los recursos que socializa el prioste y este gana en legitimidad social, tan importante en las comunidades.

La dimensión de organización comunitaria, movimiento social y armonía con la comunidad

La organización en la lucha por los derechos de los pueblos shuar, kichwa y manteño, así como la manera de tomar las decisiones en las comunidades, son un elemento fundamental en la cohesión de las comunidades. La organización se fortalece a través de los consensos en la toma de decisiones. Las democracias (participativa, directa, representativa, etc.) no son el eje de su organización, sino el consenso.⁵³ En estas comunidades, la población es convocada por una persona que goza de legitimidad social, moral y espiritual.

La lucha indígena por conseguir el reconocimiento del Estado tiene muchos años. Todos los gobiernos han respetado la fuerza de las organizaciones indígenas, pero toda fortaleza tiene su debilidad. La gran limitación que tienen estas comunidades en la actualidad es la participación en sus propias estructuras, las mismas que muchas ocasiones son cuestionadas, como es el caso de Zhiña, donde existe un conflicto entre el cabildo como estructura propia y la Asociación de Colonos Migrantes, que desconocen la autoridad del cabildo. En Asunción, por otro lado, el conflicto está entre los síndicos, que son las autoridades de elegidos por los centros shuar, con la nueva estructura de ordenamiento territorial que son los GAD, generando un conflicto de representatividad,

53 El ejercicio del poder bajo consenso y democracia representativa fue la primera ruptura entre los dos grandes líderes del Gobierno de la Revolución Ciudadana. El economista Alberto Acosta presidente de la Asamblea Nacional Constituyente promovía la participación y generaba consensos, aunque los tiempos formales de duración de la Asamblea debían alargarse; a diferencia del cumplimiento formal de los tiempos y la aprobación de las leyes con los asambleístas elegidos como representantes del pueblo, que fue la presión del economista Rafael Correa, presidente del Ecuador en aquel entonces.

convocatoria y confusión de la población. Agua Blanca se enfrenta a la idea de propuestas individuales y familiares frente al comunitarismo.

La incidencia de la lucha social en lo local, nacional e internacional, ya sea desde la movilización o como representantes en la política nacional, fortalece el Buen Vivir, pues cada cultura tiene su propia palabra que debe ser escuchada, para impedir que otros piensen por ellos: “nada para los indígenas, sin los indígenas”, no existe una buena vida sin inclusión completa, diálogo intercultural y vivencia plurinacional. La organización a través de la federación o comunas ha posibilitado alianzas y redes nacionales e internacionales que han impulsado su presencia en la vida política. ¡Es hora de globalizar las buenas prácticas que dan esperanza! Estos pueblos han dado esta lección.

Existen valiosas propuestas para emancipar al sujeto político, algunas en ejecución y otras en fase de implementación: escuelas de liderazgo para la formación humana, política y espiritual; políticas de convivencialidad entre colonos, mestizos e indígenas; revisión de las estructuras ancestrales para adaptarlas a las necesidades de las nuevas generaciones; implementación de propuestas comunitarias y particulares con fines comunitarios. Agua Blanca es un buen ejemplo de esta emancipación, adaptabilidad y conservación de las tradiciones. Su capacidad de resiliencia social le ha permitido negociar su presencia en el Parque Nacional Machalilla. Sin tener idioma propio ni vestimenta o música, se sostienen en el descubrimiento arqueológico de la cultura manteña para regresar como indígenas manteños desde el corazón, más que desde lo folklórico.

El Tarimiat Pujustin, la Buena Vida y el Alli Sumak Kawsay son experiencias y vivencias que tienen proyección para incidir en el cambio del mundo; están allí practicándose, viviendo, soñando, no como simples discursos, sino como experiencias vividas, son una filosofía sin filósofos (Acosta y Brand, 2017) y su importancia radica en la capacidad de incidir en la vida individual, familiar, colectiva y nacional.

Hay que volver al quehacer local (buenos vivires) para proponer otro modo de vida, diferente al que la humanidad experimenta en medio del crecimiento, la abundancia, el desperdicio, la desigualdad, la pobreza y la exclusión. Los buenos vivires emergen contra el modelo de desarrollo dominante.

La dimensión económica-productiva, relación con la Pachamama y de armonía con la naturaleza

Un elemento central en la economía del Buen Vivir es la suficiencia, la capacidad de vivir bien con menos crecimiento, una suficiencia con dignidad frente a lo innecesario y suntuoso. Paradójicamente, el sistema capitalista ha convertido lo indispensable en inútil y lo superfluo en imprescindible, según los intereses particulares. Lo humano y la naturaleza, son desechables, mientras el dinero, la tecnología, las marcas se vuelven indispensables (Hinkelammert, 2012).

En las comunidades que practican los buenos vivires, los bienes son de uso antes que de intercambio, su economía está sustentada en el autoconsumo. Lamentablemente, la influencia de la cultura del consumo ha seducido a la población para que realicen actividades con el fin de conseguir dinero. Así, la gente saca sus productos sanos y de buena calidad como aves, huevos, hortalizas, granos, etc. para comprar fideos, embutidos y alimentos chatarra.

La economía de los buenos vivires en las comunidades está estrechamente vinculada a la producción, la obtención de vivienda y la organización de fiestas familiares y comunitarias. Una buena economía particular es sentida por la comunidad, por ejemplo, a las personas que tienen más recursos se les invita a ser priostes de las fiestas y de esta manera la persona organiza la fiesta, prepara alimentos, contrata música, etc. No es bien recibida una persona que tiene mucha riqueza y no socializa con la comunidad.

Una buena cosecha de cualquier familia alegra a la comunidad, porque los productos son de autoconsumo y de intercambio, no existe com-

petencia. En la economía del crecimiento es importante que a los otros les vaya mal, así queda solo un oferente en el mercado de la demanda.

La agricultura de estas comunidades usa la tecnología de acuerdo a las necesidades del cultivo y crianza de animales, de esta manera los productos son sanos. No crían pollos con hormonas o en criaderos de sacrificio animal, se respeta el ciclo de crecimiento de las plantas y la crianza de animales domésticos, lo que en los países industrializados llaman productos de granja. Las personas tienen relación con sus alimentos, los cultivan, los crían y cocinan. Esta es una relación de reciprocidad y complementariedad en el ciclo de vida.

Dimensión de señales de la naturaleza y armonía cósmica

Esta dimensión, utilizada en Zhiña, es muy profunda. El enunciado “señales de la naturaleza” refleja lo que muchos intelectuales han denominado el biocentrismo. La Constitución de 2008 considera a la naturaleza como sujeto de derechos.

Para las comunidades, una “seña” es su lenguaje de comunicación. Hay “señas” para convocar a una minga a través de una quipa,⁵⁴ para comunicar la presencia humana en la casa a través del humo, para comunicar una fiesta a través de juegos artificiales, para alertar del peligro cuando ven amenazado su entorno hablando en su propio idioma.

Una gran limitación para el Buen Vivir, es el “analfabetismo” para entender las señales de la naturaleza y la insensibilidad planetaria a la que ha llegado la humanidad, debido al cientificismo y raciocinio positivista. La ampliación de la frontera agrícola, los monocultivos, la minería a gran escala y el extractivismo en todas sus formas son parte de este analfabetismo. La armonía con la naturaleza, el sentirse parte del cosmos, un biocentrismo desde las comunidades, el ecologismo popular, es lo que se percibe en las comunidades (Martínez, 2008). Ellas no

54 Instrumento de viento hecho de caracol marino o cuerno de ganado vacuno.

racionalizan ni teorizan esta percepción, porque su comprensión viene desde el sentido de la vida cotidiana.

El turismo etno-comunitario de Asunción, el turismo comunitario de Agua Blanca y la agroecología en Zhiña, entre otras propuestas de Buen Vivir, dan cuenta de que estas comunidades han escuchado y comprendido las señales de la naturaleza.

Mientras el sistema económico actual está basado en la sobreproducción, consumo y desperdicio, instrumentalizando la naturaleza; las comunidades alternativas van por la producción suficiente, sin forzar a la naturaleza a producir más de lo necesario ni a los seres humanos a consumir más allá de lo requerido para la satisfacción de las necesidades básicas. “Estamos contentos con lo que tenemos”, es una frase repetida en Agua Blanca, una comuna donde la resiliencia ha dado sentido a sus vidas presentes. Esto para el capitalismo es conformismo.

El Buen Vivir no es el bienestar y crecimiento personal, familiar, de grupo o clase, para luego “ayudar” a los otros empobrecidos. El Buen Vivir implica que los otros estén en un estado de plenitud y armonía: la comunidad, la naturaleza y el cosmos que dan seguridad a la persona, su familia, al grupo o cultura. Mientras el ser humano se resista a ser des-naturalizado y la naturaleza a ser des-humanizada es posible algo nuevo.

Frente al nihilismo de la Modernidad, que ha vaciado el significado de lo humano, algunas prácticas de las comunidades indígenas son una luz para rehumanizar la vida y reconceptualizar lo trascendental, dándole sentido a los buenos vivires.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (diciembre, 2011). Riesgos y amenazas para el Buen Vivir. *Ecuador Debate*, (84), 51-56. Recuperado de <https://bit.ly/32fSxRB/>
- Acosta, A. (2012). *Buen Vivir Sumak Kausay: una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya-Yala.
- Acosta, A. y Brand, U. (2017). *Salidas del laberinto capitalista: decrecimiento y postextractivismo*. Buenos Aires: Tinta Limón; Fundación Rosa Luxemburgo.
- Ainaguano, J. y Chaluís, S. (2001). *Principios y fundamentos para el fortalecimiento de los pueblos indígenas*. Ambato: MIT.
- Alaminos, A. (2012). La medición del Buen Vivir. En A. Guillen y P. Mauricio (eds.), *Construyendo el Buen Vivir* (pp. 163-178). Cuenca, Ecuador: PYDLOS.
- Albó, X. (2011). Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En I. Farah y L. Vasapollo, *Vivir bien ¿paradigma no capitalista?* (pp. 133-144). La Paz: Plural.
- Alter-DE. (2016). *Ficha transecto integrado a partir de varios investigadores* (Documento de informe no publicado). Universidad de Cuenca, Ecuador.
- Álvarez Cantalapiedra, S. (2011). La civilización capitalista en la encrucijada. En S. Álvarez Cantalapiedra, *Convivir para perdurar* (pp. 17-36). Barcelona: Icaria.
- Álvarez Cantalapiedra, S. (2013). Economía política de las necesidades y caminos (no capitalistas) para su satisfacción sostenible. *Revista de Economía Crítica*, (16), 52-54.
- Álvarez, F. (2014). La distorsión del Sumak Kawsay. En A. Oviedo, *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay* (pp. 87-124). Quito: Sumak.
- Álvarez, S. (2015). De reducciones a comunas: transformaciones legales de las tierras comunales en la península de Santa Elena Ecuador. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, (31), 17-18. Recuperado de <https://bit.ly/2JOiKeU/>
- Amin, S. (1974). *Desarrollo desigual*. México DF: Nuestro Tiempo.

- Amin, S. (2009). Salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis. *El Viejo Topo*, (263), 36-45.
- Arroyo, M. (2005). Religiosidad centrífuga ¿un catolicismo sin Iglesia? *Iglesia Viva*, 111-119.
- Constitución del Ecuador. (2008). Quito: Asamblea Nacional Constituyente.
- Astudillo, J. (2016). *Memoria de talleres*. Universidad de Cuenca, Ecuador.
- Astudillo, J., R. Villsante, T., Corraera, F., Piedra, A., Cumbe, M., Andino, S.... Gabriela, Á. (2015). Herramientas para la participación social. *Acordes*, 13-68.
- Ayala Mora, E. (2004). *Ecuador patria de todos: manual de cívica*. Quito: UASB; Corporación Editora Nacional.
- AZD. (27 de octubre de 2016). Dos indígenas detenidos por pedir recursos para la vialidad. *El Mercurio de Cuenca*, 1A.
- Banco Mundial. (2015). *Latinoamérica indígena en el Siglo XXI: primera década*. Ministerio de Educación del Perú. Recuperado de <https://bit.ly/2pGoe9s/>
- Blanca, C. (2014). El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer. En A. Hidalgo-Capitan, A. Guillén y N. Déleg, *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 221-228). Cuenca, Ecuador: PYDLOS.
- Boff, L. (1984). *Iglesia carisma y poder*. Petrópolis: Pedro y Pablo.
- Boff, L. (1993). *Ecología, mundialización, espiritualidad*. Medellín: Ática.
- Borda, B. O. (2010). *1925-2008: una sociología sentipensante para América Latina*. Argentina: CLACSO.
- Cairo, H. y Bringel, B. (2010). Articulaciones del sur global: afinidad cultural, internacionalismo solidario e Iberoamérica en la globalización contrahegemónica. *Geopolítica(s)*, 1(1), 41-63.
- Capra, F. (1998). *El punto crucial: ciencia, sociedad y cultura naciente*. Buenos Aires: Troquel.
- Caria, S. y Domínguez, R. (2014). El porvenir de una ilusión: la ideología del Buen Vivir. *América Latina Hoy*, (67), 139-163. Recuperado de <https://bit.ly/2CeStXy/>
- Carpio, J. P. (5 de febrero de 2016). *Los nuevos paradigmas de desarrollo en América Latina: el Sumak Kawsay en Ecuador* (Tesis doctoral). Universidad de Alicante; Instituto Interuniversitario de Desarrollo y Paz. Recuperado de <https://bit.ly/2CekdLY/>
- Castel, R. (1992). De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso. En J. A. Foucauld, *Justice sociale et inégalités* (pp. 135-148). París: Esprit.

- Comunidad, A. B., ACJ y AeA. (2012). *Rescatando los saberes ancestrales para la aplicación de la medicina tradicional Comunidad Agua Blanca*. Quito: AeA.
- Coraggio, J. (2011). *Economía social y solidaria: el trabajo antes que el capital*. Quito: Abya-Yala.
- Cortez, D. (1 de enero de 2011). La construcción social del Buen Vivir (Sumak Kawsay) en Ecuador. En *Aportes Andinos*, 28. Quito: UASB. Recuperado de <https://bit.ly/33end7a/>
- Cortez, D. (2014). Genealogía del Sumak Kawsay y el Buen Vivir en Ecuador: un balance. En G. Endara, *Post-crecimiento y buen vivir* (pp. 317-354). Quito: FES-ILDIS- Ecuador.
- Costales, P. y Costales, A. (2006). *La nación shuar*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.
- Dávalos, P. (2003). Plurinacionalidad y poder político en el movimiento indígena ecuatoriano. *OSAL*, (9), 43-50.
- Díaz-Salazar, R. (2015). Cambio social, identidades culturales y democracias en el sistema-mundo. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 13-25.
- Endere, M. L. y Zulaica, M. L. (diciembre, 2015). Sustentabilidad sociocultural y Buen Vivir en sitios patrimoniales: evaluación del caso Agua Blanca, Ecuador. *Ambiente y Sociedad*, 18(4), 265-290. Recuperado de <https://bit.ly/34wH5m9/>
- Engels, F. (2008). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Quito: Libresa.
- Escalera, J. y Ruiz, E. (2011). Resiliencia socio-ecológica: aportaciones y retos desde la antropología. *Revista de Antropología Social*, 20, 109-135. Recuperado de <https://bit.ly/2NeYj1E/>
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- CODENPE (30 de mayo de 2010). *Estatutos de la comunidad de Agua Blanca*.
- Estermann. (2014). Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vida plena. En A. Oviedo, *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay* (pp. 47- 86). Quito: Sumak.
- Estermann, J. (2008). *Si el Sur fuera el Norte: chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito: Abya Yala.
- Ferreira, M. (2006). La reflexividad social transductiva: la constitución práctico-cognitiva de lo social y de la sociología. *Red Nómadas*, 3-20.
- Figueroa, J. A. (mayo, 2014). La comunidad y sus desafíos políticos en una de una democracia radical. *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, (49), 141-154.

- Francisco, P. (2015). *Sobre el cuidado de la casa común*. Quito: Centro Salesiano de Publicaciones Pastorales José Ruaro.
- Francisco, P. (2016). *El nombre de Dios es Misericordia: una conversación con Andrea Tornielli*. Bogotá: Planeta.
- GAD Asunción. (2014). *Plan parroquial de desarrollo y ordenamiento territorial*. Sucúa, Ecuador: SENPLADES.
- Gills, L. (2013). *Comuneros, pescadores, defensores del territorio: el caso de la comuna de Engabao, provincia del Guayas, Ecuador* (Tesis de maestría en Antropología Visual y Documental Antropológico). Quito: FLACSO. Recuperado de <https://bit.ly/2PK3HeD/>
- Girardi, G. (1994). *Los excluidos: ¿construirán la nueva historia?* Managua: Nicarao.
- GAD Sucúa. (2009). *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial del cantón Sucúa*. Sucúa, Ecuador: SENPLADES.
- Gómez, J. (2003). *Palabra y vida*. Cuenca, Ecuador: Fundación Cultural Cordero.
- Gudynas, E. (2014). Buen Vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas. En A. Oviedo, *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay* (pp. 47- 86). Quito: Sumak.
- Gudynas, E. (2016). *Derechos de la naturaleza: ética biocéntrica y políticas ambientales*. Quito: Abya-Yala.
- Guerreo, F. y Ospina, P. (2003). *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Gutiérrez, P. M. (2015). La participación de los actores y el abordaje de la incertidumbre en la planificación. En R. Nara y R.-V. Tomás, *De sur a norte* (pp. 117 - 147). São Borja: Faith.
- Hamme, M. (1994). *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Herrera, S. (2007). *Percepciones sobre la reforma agraria: análisis de discursos de dirigentes de organizaciones campesinas e indígenas*. Quito: SIPAE.
- Herrera, S. (2008). Alternativas económicas, tenencia de la tierra y género: el caso de Nabón. En F. Brassel, S. Herrera y M. Laforge, *¿Reforma agraria en el Ecuador? Viejos temas nuevos argumentos* (pp. 77-103). Quito: Abya-Yala.
- Herrera, S. (2009). *Nabón: entre las mujeres y el gobierno local*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Hinkelammert, F. (2012). *Lo indispensable es inútil*. San José: Arlekin.
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. En A. A. Méndez (ed.). Buenos Aires: Revista Herramienta.
- Houtart, F. (2015). *El bien común de la humanidad*. Quito: IAEN.

- Houtart, F. (2016). El desafío de la agricultura campesina en el Ecuador. En F. Houtart y L. Michel, *Manifiesto para la agricultura campesina e indígena en Ecuador* (pp. 17-30). Quito: IAEN.
- Houtart, F. y Laforge, M. (2016). *Manifiesto para la agricultura familiar campesina e indígena en el Ecuador*. Quito: IAEN.
- Manzano, J. (2013). Si fuera solo una cuestión de fe: una crítica sobre el sentido y la utilidad del reconocimiento de derechos de la naturaleza en la Constitución de Ecuador. *Revista Chilena de Derecho Ciencia y Política*, 1(4), 43-86.
- Ibáñez, J. (1994). *Por una sociología de la vida cotidiana*. México DF: Siglo XXI.
- Idrovo, J. (1998). Tomebamba: primera fase de la conquista incásica en los Andes septentrionales: los cañaris y la conquista del Austro ecuatoriano. En T. Dillehay y P. Netherly, *La frontera del Estado inca* (pp. 71-84). Quito: Abya-Yala.
- Idrovo, J. (2015). *Dumapara: un sitio kañari-inka atravesado por el Qhapaqñan*. Cuenca, Ecuador: Brígida San Martín; Gráfica Lituma.
- Katz, C. (2010). Las tres dimensiones de la crisis (fundamentos y debate). *Mundo Siglo XXI*, 22, 5-34. Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional.
- Kowii, A. (2014). El Sumak Kawsay. En A. Hidalgo-Capitan, A. Guillén y N. Déleg, *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 221-228). Cuenca, Ecuador: PYDLOS.
- Laclau, E. (2015). ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? En S. Caggiano y A. Grimson, *Antología del pensamiento crítico argentino contemporáneo* (pp. 85-97). Buenos Aires: CLACSO.
- Laforge, M. y Caller i Salazar, P. (2016). La dinámica contemporánea de la agricultura familiar campesina e indígena en Ecuador. En F. Houtart y L. Michel (eds.), *Manifiesto de la agricultura familiar campesina e indígena en Ecuador* (pp. 51-97). Quito: IAEN.
- Lajo, J. (2006). *Qhapac Ñan: la ruta inca de la sabiduría*. Quito: Abya-Yala.
- Larrea, A. M. (2014). El Buen Vivir como alternativa civilizatoria. En G. Endara, *Post-crecimiento y Buen Vivir* (pp. 239 - 256). Quito: FES-ILDIS.
- Larrea, C. (2006). *Hacia una historia ecológica del Ecuador: propuestas para el debate*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- La Sexta. (14 de agosto de 2015). La humanidad agota los recursos del planeta para 2014. *A Tres Media*. Recuperado <https://bit.ly/33gFFM9/>
- Latouche, S. (2011). *Decrecimiento y posdesarrollo*. Madrid: El Viejo Topo.
- Liberti, S. (2015). *Los nuevos amos de la tierra*. Bogotá: Penguin Random House.

- Luque, E. (2010). ¡Salir del Euro! Entrevista a Samir Amin. *Patria Grande*, 36-41.
- Macas, L. (2011). Diferentes vertientes para un nuevo paradigma de desarrollo. En G. Weber, *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo* (pp. 47-60). Quito: Centro de Investigaciones Ciudad.
- Macas, L. (2014). Sumak Kawsay: la vida en plenitud. En A. Hidalgo-Capitan, A. Guillen y N. Déleg, *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 221-228). Cuenca, Ecuador: PYDLOS.
- Maldonado, L. (2 de marzo de 2012). Pueblos indígenas según el Censo de 2010. *Noticias de los Pueblos y Nacionalidades*. Recuperado de <https://bit.ly/2Nhqg95/>
- Martínez, G. y Pellizzaro, S. (2014). *Mitos shuar*. Tomo III y IV. Quito: Abya-Yala.
- Martínez, A. J. (2008). Conflictos ecológicos y justicia ambiental. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 103, 11-28.
- Martínez, J. (2012). *América Latina: ¿evangelizada o adoctrinada?* Cuenca, Ecuador: Universidad del Azuay.
- Marx, K. (2013). *El capital: crítica a la economía política*. Madrid: Alianza.
- McEwan, C., Silva, M. I. y Chris, H. (2011). Usando el pasado para forjar el futuro: génesis del museo y centro cultural de la comunidad de Agua Blanca. En M. Prieto, *Espacios en disputa: el turismo en Ecuador* (pp. 99-132). Quito: FLACSO.
- Mella, P. (2015). *Ética del posdesarrollo*. Santo Domingo: Ediciones Paulinas.
- Montiel, H. (2015). *Conflicto social en Shiña: migración, identidad y territorio*. Recuperado de <https://bit.ly/34sgZRc/>
- Morocho, O. (2016). *La historia de la comuna Zhiña* (Documento en construcción). Cuenca, Ecuador.
- CIMAS. (2009). *Metodologías participativas: manual*. Madrid: Creative Commons.
- CIMAS. (2015). *Metodologías participativas: sociopraxis para la creatividad social*. Madrid: Dextra.
- Oviedo, A. (2012). *Qué es el Sumakawsay*. (Segunda ed.). La Paz: Sumak Editores.
- Palazuelos, A. y Villarreal, M. d. (2011). Ecuador: el proyecto de desarrollo de la Revolución Ciudadana. En J. Déniz, O. d. Naviero y J. Espinós, *Nuevas estrategias económicas en América Latina: los casos de Bolivia, Ecuador y Venezuela* (pp. 81-220). Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Parra, F. (1993). La ecología como antecedente de una ciencia aplicada de los recursos y del territorio. En J. M. Naredo y P. Fernando, *Hacia una ciencia de los recursos naturales* (pp. 8-28). Madrid: Siglo XXI.
- Pástor, C. (2014). *Ley de tierras: el debate de las organizaciones campesinas*. Quito: La Tierra.

- PYDLOS. (2014). *Plan de Ordenamiento Territorial del cantón Nabón 2014*. GAD Municipal de Nabón, Ecuador.
- R.-Villasante. (2014). *Redes de vida desbordantes: fundamentos para el cambio desde la vida cotidiana*. Madrid: Catarata.
- R.-Villasante, T. (1998). *Del desarrollo local a las redes para mejor-vivir*. Buenos Aires: Lumen; Humanitas.
- R.-Villasante, T. (2014). El debate sobre el buen vivir y los problemas-caminos para medir los avances en la calidad de vida y la sustentabilidad. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 61-78.
- Ramírez, R. (2010). Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano. En *Los nuevos retos de América Latina: socialismo o Sumak Kawsay* (pp. 55-75). Quito: SENPLADES.
- Ramos, T. R. (2002). El retorno de Casandra: modernización ecológica, precaución e incertidumbre. En *¿Más allá de la Modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y las nuevas tecnologías* (pp. 403-455). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Rebenstein, S. (2 de mayo de 2005). La conversión de los shuar. *Iconos*, 9(22), 27-48.
- Riechmann, J. (2016). ¿Triunfará el nuevo gnosticismo? Sobre biología sintética, nanotecnologías y manipulación genética en el siglo de la Gran Prueba. *Isegoría*, (55), 409-441.
- Riechmann, J. (2017). Operación Noé. *Iberoamérica Social*, 6-10.
- Ruiz Ballesteros, E. (2009). *Agua Blanca: comunidad y turismo en el pacífico ecuatorial*. Quito: Abya-Yala.
- Ruiz Ballesteros, E., Hernández, M., Agustín, C., Cantero, P. y Del Campo, A. (2008). Turismo comunitario en Ecuador: comprendiendo el Community-Based Tourism desde la comunidad. *Pasos*, 6(3), 399-418.
- Salazar, A. C. (2017). El circuito del extractivismo y la nueva colonización económica del capitalismo global: el caso de las comunidades shuar de Nankintz y Taisha (Ecuador). *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, (138), 147-157.
- Sánchez, P. J. (2011). Discursos retroevolucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. *Ecuador Debate*, 31-50.
- Sempere, J. (2010). Autocontención: mejor con menos. *Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial)*, 5-10. Recuperado de www.cip.fuhem.es/
- Sen, A. (2012). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta.
- SENPLADES. (2007). *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010: planificación para la Revolución Ciudadana*. Quito: SENPLADES.

- SENPLADES. (2013). *Buen Vivir, Plan Nacional 2013-2017: todo el mundo mejor*. Quito: SENPLADES. Recuperado de www.buenvivir.gob.ec/
- Sola, R., Ana, P., Josep, E. y Marta, R. (2009). Confianza, incertidumbre y la percepción social de las tecnologías avanzadas: un estudio de caso. *Revista Internacional de Sociología*, 161 - 175.
- Solana, M., Badia, A., Cebollada, A., Ortiz, A. y Vera, A. (2016). *Espacios globales y lugares próximos: setenta conceptos para entender la organización territorial del capitalismo global*. Barcelona: Icaria.
- Subirats, J y Rendueles, C. (2016). *Los (bienes) COMUNES. ¿Oportunidad o espejismo?* Barcelona: Icaria
- Stiglitz, J. E. (2011). *El malestar en la globalización*. Madrid: Santillana.
- Svampa, M. (2013). Consenso de los *commoditties* y lenguajes de valor en América Latina. *Nueva Sociedad*, 30- 46. Recuperado de www.nuso.org/
- Toledo, V. (2003). *Ecología, espiritualidad y conocimiento: De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*. México: Universidad Iberoamericana.
- Toledo, V. M. (2015). La encíclica verde: ecología política, emancipación social y catolicismo. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, (131), 13-19.
- Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Tortosa, J. M. (2011). *Maldesarrollo y malvivir*. Quito: Abya-Yala.
- Unceta, K. (2015). Desarrollo alternativo, alternativas al desarrollo y Buen Vivir. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 29-38.
- Vega, F. (2012). Teología de la liberación y Buen Vivir. En M. Phelan y A. Guillén, *Construyendo el Buen Vivir* (pp. 115-136). Cuenca, Ecuador: PYDLOS.
- Vega, F. (19 de junio de 2014). El Buen Vivir-Sumak Kausay en la Constitución y en el PNBV 2013-2017 del Ecuador. *Obets*, 9(1), 167-194.
- Vega, F. (2016). *El Buen Vivir en el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2017*. Cuenca, Ecuador: PYDLOS.
- Vega, F. (2016). *El Buen Vivir en el territorio y comunidades del cantón Nabón 2011-2015*. Cuenca, Ecuador: PYDLOS.
- Vega, F. (2016). *El Buen Vivir en la Constitución ecuatoriana 2008*. Cuenca, Ecuador: PYDLOS.
- Vega, S. (2014). El orden de género en el Sumak Kausay y el Suma Qamaña: un vistazo a los debates actuales de Bolivia y Ecuador. *Iconos*, (48), 73-91.

- Vega, S. (2017). La sostenibilidad de la vida como eje para otro mundo posible. En S. Varea y S. Zaragocin, *Feminismo y Buen Vivir: utopías decoloniales* (pp. 44-52). Cuenca, Ecuador: PYDLOS.
- Viteri, C. (2003). *Sumak Kawsay: una respuesta viable al desarrollo*. Quito: UPS.
- Vladimir, S. (1999). Economía de solidaridad y cosmovisión indígena. *Cedeco*, 225-266.
- Wallerstein, I. (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos: un análisis de sistemas-mundo*. Madrid: Akal.
- Yanchapaxi, J. (9 de julio de 2010). 1990: el levantamiento de los hijos del Sol. Quito. Recuperado de <https://bit.ly/2POHex8/>
- Zalaz, J. y Gortaire, A. (1978). *Organizarse o sucumbir: la Federación Shuar*. Morona Santiago, Ecuador: Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones de Sucúa.

Lista de entrevistados

- Alberto Acosta, entrevista a profundidad de expertos temáticos, Cuenca, (16/03/2016), (entrevistador: José Astudillo).
- Alicia Asunción, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, Comuna Agua Blanca, (19/10/ 2016), (entrevistadoras: Isabel Guerra y Raissa Gavilánez)
- Alejandro Ávila y Yolanda Ventura, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, Comuna Agua Blanca, (19/05/2016), (entrevistador: Miguel Galarza).
- Adrián Chumpi, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, parroquia Asunción, (1/05/2016) (Entrevistador: José Astudillo)
- Agustín Guachapá, entrevista a profundidad de expertos territoriales, parroquia Asunción. (15/05/2016). (Entrevistador: José Astudillo)
- Arnoldo Sagbay, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, comuna Zhiña. (1/06/2016), (entrevistador: José Astudillo)
- Carlos Morocho, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, comuna Zhiña. (24/07/2016), (Entrevistador: José Astudillo)
- Carlos Chaifán, entrevista a profundidad de experto territorial, comuna Agua Blanca, (19/05/2016) (Entrevistador: José Astudillo)
- Daniel Yuma, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, parroquia Asunción. (14/05/2016), (entrevistadora: Isabel Guerra)
- Diana Vélez, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, comuna Agua Blanca. (19/09/2016), (entrevistadoras: Ana Alonso, Raissa Gavilánez)

- Elías Acacho, entrevista a expertos convivenciales, Parroquia Asunción (08/10/2016) (entrevistador: Pablo Paño).
- Eduardo Gudynas, entrevista a profundidad de expertos temáticos, (13/07/2016), (Entrevistadores: José Astudillo, Ana Alonso)
- Fernando Vega, entrevista a profundidad de expertos temáticos, (6/02/2016), (Entrevistadores: José Astudillo, Pablo Paño)
- Federico Shiki, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, parroquia Asunción. (12/04/2016), (Entrevistadores: José Astudillo, Pablo Paño, Isabel Guerra)
- Francois Houtart, entrevista a profundidad de expertos temáticos, (10/07/2016), (Entrevistador: José Astudillo)
- Gerardo Castro, entrevista a expertos territoriales, comuna Agua Blanca. (17/09/ 2016) (Entrevistador: José Astudillo)
- Joffre Morocho, entrevista a profundidad de actores convivenciales: Comuna Zhiña. (24/07/2016). (entrevistadores: Juan Martines, Magaly Cobos)
- Jorge Macías, entrevista a profundidad de expertos territoriales, comuna Agua Blanca, (20/05/ 2016), (Entrevistadores: José Astudillo, Miguel Galarza, Raisa Gavilánez, Isabel Guerra)
- Juana Morocho, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, comuna Zhiña. (1/06/2016), (entrevistadores: Ana Alonso, Juan Martines)
- Luke Dollonovo, entrevista a profundidad de expertos territoriales, comuna Agua Blanca. (17/10/2016). (Entrevistador: José Astudillo)
- Miguel Tankamash, entrevista a profundidad de expertos territoriales, parroquia Asunción, (7/10/2016), (entrevistador: José Astudillo)
- Miguel Tankamash, entrevista a profundidad de expertos territoriales, parroquia Asunción, (8/10/2016), (entrevistador: José Astudillo)
- Marcelino Jintia, entrevista a profundidad de experto convivencial, parroquia Asunción. (14/05/2016), (Entrevistador: José Astudillo)
- Magaly Quezada, entrevista a profundidad de expertos territoriales, comuna Zhiña, (1/07/2016), (entrevistador: José Astudillo)
- Milton Ventura, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, comuna Agua Blanca, (17/10/2016), (entrevistador: Miguel Galarza)
- Narciso Calderón, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, comuna Agua Blanca. (19/05/2016) (Entrevistador: Miguel Galarza)
- Pablo Dávalos, entrevista a profundidad de expertos temáticos, Cañar, (8/07/2016), (Entrevistadora: Ana Alonso)
- Paúl Martínez, entrevista a profundidad de actores convivenciales, comuna Agua Blanca, (19/05/2016), (Entrevistador: José Astudillo)

- Plinio Merchán, entrevista a profundidad de actores convivenciales, comuna Agua Blanca, (19/10/2016). (Entrevistador: José Astudillo)
- Probo Ventura, Carmen Albán, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, comuna Agua Blanca, (19/05/2016), (Entrevistador: José Astudillo)
- Patricio Sagbay, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, comuna Zhiña, (1/06/2016), (entrevistador: José Astudillo)
- Patricia San Lucas, Antonio Mero, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, Puerto Viejo, (19/05/2016), (entrevistadores: José Astudillo, Miguel Galarza, Isabel Guerra)
- Probo Ventura, entrevista a profundidad a actores convivenciales, comuna Agua Blanca, (20/05/2016), (entrevistador: José Astudillo)
- Ramón Utitiaj, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, parroquia Asunción. (16/05/2016), (Entrevistador: José Astudillo)
- Raúl Ventura, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, comuna Agua Blanca, (17/10/2016), (entrevistadora: Isabel Guerra)
- Siro Pellizzaro, entrevista a profundidad de expertos temáticos, Sucúa, (12/04/2016). (Entrevistador: José Astudillo)
- Saul Shiki, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, parroquia Asunción, (12/05/2016), (entrevistador: José Astudillo)
- Solangue Utitua, entrevista a profundidad de experto convivencial, parroquia Asunción, (17/09/2016), (entrevistador: Pablo Paño)
- Stalin Tzamarenda, entrevista a profundidad de expertos territoriales, parroquia Asunción, (1/06/2016), (entrevistador: José Astudillo)
- Teresa Shiki, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, parroquia Asunción. (21/04/ 2016), (entrevistador: José Astudillo)
- Víctor Niveló, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, comuna Zhiña, (24/07/2016), (entrevistador: José Astudillo)
- Ximena Atamayo, entrevista a expertos convivenciales, parroquia Asunción, (8/10/2016), (entrevistadora: Isabel Guerra)
- Zoila Morocho, entrevista a profundidad de expertos convivenciales, comuna Zhiña. (19/11/2016), (Entrevistador: José Astudillo)

