

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Gestión

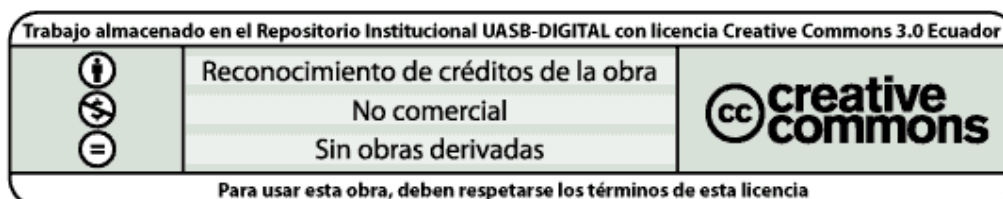
Programa de Maestría en Gerencia para el Desarrollo

Mención Gestión Local

Prácticas y vivencias comunitarias que fortalecen la conceptualización del Sumak Kawsay

Blanca Inés Alta Perugachi

Quito, 2016



Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Blanca Inés Alta Perugachi, *autora* de la tesis titulada *Prácticas y vivencias comunitarias que fortalecen la conceptualización del sumak kawsay*, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Gerencia para el Desarrollo, mención gestión local en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo, por lo tanto, la Universidad utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en formato virtual, electrónico, digital u óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autora de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha: Quito, 23 de septiembre de 2016

Firma:.....

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Gestión

Maestría en Gerencia para el Desarrollo

Mención Gestión local

Prácticas y vivencias comunitarias que fortalecen la conceptualización del
Sumak Kawsay

Autora: Blanca Inés Alta

Tutor: Efraín Naranjo Borja

Quito, 2016

RESUMEN

El presente trabajo de investigación se centra en indagar y analizar los principales postulados que se aproximan a la conceptualización y caracterización del buen vivir – *sumak kawsay*, a raíz de su incorporación en la Constitución Política del Ecuador. En este contexto, han surgido varias voces y enfoques desde la academia. Sin embargo, todavía queda un arduo trabajo de investigación para recopilar y analizar los planteamientos del tema desde la realidad y concepción de las comunidades indígenas. Para esto, he propuesto partir del análisis de los fundamentos del buen vivir – *sumak kawsay* expresados en los Planes Nacionales del Buen Vivir 2009 – 2013, y el Plan vigente 2013-2017, documentos oficiales que presentan esta caracterización.

Luego de realizar un trabajo de campo y enfocar mi investigación en la Comuna Santa Bárbara del cantón Cotacachi, describo desde su realidad la interpretación que los comuneros y las comuneras efectúan al término *sumak kawsay* para su continua construcción. A este análisis también se ha sumado el contraste del término definido por los y las informantes como *mana alli kawsay* – mal vivir, que denota un sentido de negatividad en determinada situación o contexto comunitario que afecta a la comuna.

Finalmente, en la presentación del estudio de caso profundizo en las prácticas y vivencias comunitarias como: el *ranti-ranti*, el consenso comunitario, la *minka* y la complementariedad, como mecanismos de convivencia que se encuentran vigentes en esta localidad de estudio, los mismos que fortalecen el sentido de comunidad, de colectividad y, por ende, refuerzan la comprensión del buen vivir – *sumak kawsay*. La permanencia y la intensidad de estas prácticas en este territorio comunitario han comulgado con aportes desde la visión occidental, pues en su diario vivir los esfuerzos se encaminan a su reconstrucción identitaria.

Por esta razón, el trabajo presenta un estudio desde la realidad de una población determinada para contrastar con el concepto vigente y que se pregona en los documentos oficiales públicos como es el caso de los Planes Nacionales del Buen Vivir.

Agradecimientos

A la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, por acogerme en su espacio, permitiéndome adquirir conocimientos científicos que han sido de suma importancia en mi vida y desempeño laboral. Gracias añorada universidad por enseñarme a ser reflexiva y crítica, además de brindarme la oportunidad de conocer personas valiosas.

A mi tutor, Efraín Naranjo Borja, quien con su profesionalismo me orientó para culminar este trabajo.

A Ariruma Kowii, por la entrega de su tiempo para la revisión de esta investigación.

Quiero agradecer en especial al Cabildo de la Comuna Santa Bárbara y a todas las comuneras y comuneros por compartir sus saberes y conocimientos.

A Carlos por su paciencia a lo largo de estos años a pesar de las dificultades.

A todas y todos que de alguna forma participaron en este trabajo y por su presencia en mi vida.

Dedicatoria

A taya Mariano y mama Carmen, mis padres, por enseñarme lo valioso del sentido de la familia.

Por este motivo este trabajo va dedicado para ustedes mi familia, mi razón de ser. En especial para mi hermana Virginia, quien ha sido mi inspiración y pilar fundamental.

Gracias por ser ejemplo, guía y nunca soltar mi mano en este transitar de la vida.

Índice de contenidos

Introducción	9
Capítulo primero	12
Discursos del <i>sumak kawsay</i> desde diversas perspectivas	12
1.1 Planteamiento del problema	12
1.2 Objetivos	15
1.3 Metodología de investigación.....	16
1.4 Debate teórico	23
1.5 Crítica y crisis del desarrollo.....	24
1.6 Posdesarrollo.....	30
1.7 Buen Vivir o <i>sumak kawsay</i>	37
1.7.1 Origen del <i>sumak kawsay</i>	37
1.7.2 <i>Sumak kawsay</i> en la Constitución.....	38
1.7.3 Conceptualizando el Buen Vivir – <i>sumak kawsay</i>	39
1.7.4 <i>Sumak kawsay</i> desde diversos enfoques.....	41
Capítulo segundo.....	52
El <i>sumak kawsay</i> en el Plan Nacional del Buen Vivir 2009 – 2013, 2013-2017	52
2.1 Marco normativo de la planificación	52
2.2. Buen Vivir en los Planes Nacionales.....	53
Capítulo tercero	62
Estudio de caso del <i>sumak kawsay</i> en la comuna Santa Bárbara	62
3.1 Datos generales del cantón Cotacachi	63
3.2 Pueblo Kichwa Cotacachi	65
3.3 Comuna Santa Bárbara	69
3.3.1 Contexto normativo	69
3.3.2 Contexto organizativo – político	72
3.3.3 Contexto socio – económico.....	73
3.3.4 Lucha por el agua y la tierra	74
3.4 Interpretación del <i>Alli Kawsay</i>	79
3.5 <i>Mana alli kawsay</i> – mal vivir.....	85
3.6 Relación entre el <i>alli kawsay</i> y <i>sumak kawsay</i>	92

3.6 Prácticas comunitarias que fortalecen el <i>alli kawsay</i> en la comuna	96
3.6.1 Objetivos y fines que encaminan a la Comuna Santa Bárbara	96
3.6.2 Ranti – ranti.....	97
3.6.3 Consenso comunitario	100
3.6.4 La complementariedad – <i>yananti</i>	101
3.6.5 La <i>minka</i>	105
Capítulo cuarto.....	113
Conclusiones y recomendaciones	113
4.1 Conclusiones	113
4.2 Recomendaciones	118
Referencias Bibliográficas	121

Introducción

Las prácticas y teorías de los distintos modelos de desarrollo, industrialización, modernización, planteados desde la mirada de los países del Norte en las décadas de los 80 y 90 empiezan a atravesar profundas crisis que se encaminan hasta los años 2000, período en el cuál se inicia a cuestionar con intensidad e identificar situaciones que ahondan a la sociedad en grandes problemas económicos, sociales, ambientales, culturas y de dimensiones significativas, afectando especialmente a los habitantes de los países del Sur. Esta situación de crisis demanda a que académicos, sectores y movimientos sociales, grupos organizados, colectivos, asociaciones, grupos excluidos, entre otros, analicen y presenten soluciones innovadoras y exijan a los gobiernos la búsqueda de alternativas al desarrollo.

En el Ecuador, la incorporación del Buen Vivir a los diversos debates surge como una opción estratégica ante los acontecimientos políticos y económicos que vivía el país y en general el entorno internacional. Su irrupción en la Constitución Política del año 2008 como un aporte novedoso y significativo deviene en grandes debates, manifestaciones, posiciones, definiciones e interpretaciones desde diversos ámbitos, cuestionando los fundamentos y acciones sobre las cuales se había cimentado la sociedad capitalista, desarrollista.

En ese contexto, el Buen Vivir en el Ecuador ha generado grandes debates y posiciones políticas, pues al presentarse como una propuesta distinta al tradicional desarrollo, se han sumado alrededor de este término varias re significaciones, como es el caso de su traducción al idioma *kichwa* definiéndola como *Sumak Kawsay*. En este sentido, se ha visto premura en encontrar traducciones o sus equivalentes desde cada realidad; se ha ido caracterizando y ubicando este planteamiento en los diversos enfoques de pensamiento, y por otro lado, el gobierno de la Revolución Ciudadana lo ha incorporado como discurso político. Un claro ejemplo de esto son los documentos de planificación nacional que se presentan como Planes Nacionales del Buen Vivir.

Bajo esta mirada, el trabajo busca reflexionar acerca de los fundamentos del Buen Vivir expresados en los Planes Nacionales del Buen Vivir, 2009 – 2013; 2013-2017 y los apuntes que se recogen desde la comprensión de los y las integrantes de la Comuna Santa

Bárbara, concepto que es reconstruido desde la base de sus prácticas y vivencias comunitarias, que se presentan como sustento para los distintos planteamientos teóricos, y no solo de esto, sino de fundamento de las acciones de toda la sociedad. Recoger expresiones desde el territorio, desde la experiencia de los pueblos indígenas contribuye al conglomerado de literatura existente acerca del tema, y refuerza los distintos postulados. Desde esta óptica se ha desarrollado el estudio y con la idea de seguir sumando para la generación de un nuevo convivir en este mundo cambiante y globalizado.

Considerando que los aportes a la construcción del Buen Vivir – *sumak kawsay* debían recogerse desde la vivencia, desde la participación he seleccionado el uso del método de la etnografía para el desarrollo de la investigación, complementando con el análisis de los principales postulados teóricos. Los principales aportes a esta investigación devienen de los distintos actores comunitarios de esta localidad, *taytas* y *mamas* (mayores adultos), hombres, mujeres, niños y niñas que con su pensamiento y sus saberes reconstruyen un sentido de vida colectiva comunitaria y por ende, del *sumak kawsay*.

En el capítulo primero, se desarrolla el problema de estudio y la explicación del uso de la metodología de investigación que recae en la explicación del enfoque etnográfico para describir e interpretar la realidad de la comuna. Posterior a esta explicación, el apartado contempla la discusión sobre la crisis del desarrollo de una forma breve para aterrizar en el análisis de las principales corrientes teóricas alrededor de la propuesta del Buen Vivir. Es decir, se analizan los pensamientos de autores que ubican a la propuesta como: “discursos pachamamistas”, el “Socialismo del Buen Vivir” y el *sumak kawsay* como alternativa al desarrollo desde un punto de vista comunitario.

El capítulo segundo, se compone del análisis de la interpretación acerca de la propuesta en los Planes Nacionales del Buen Vivir. Para esto se inicia explicando el marco normativo de la planificación nacional, para finalmente aterrizar en los fundamentos del buen vivir bajo estos documentos oficiales.

En el capítulo tercero, se presenta el estudio de caso que constituye el principal aporte de esta investigación. Su contenido está integrado por los principales datos estadísticos e información que describen la realidad geográfica, socio – cultural, económica, educativa y político – organizativa de la Comuna Santa Bárbara. El documento continúa con la búsqueda de la interpretación del *sumak kawsay* que deviene

en *alli kawsay* y la comprensión de su contraste mal vivir – *mana alli kawsay* y termina la sección identificando las principales prácticas comunitarias que se mantienen en la comunidad, mismas que reconstruyen el sentido de Buen Vivir – *sumak kawsay*.

Finalmente, el capítulo cuarto presenta conclusiones y recomendaciones que se realizan como resultado de la interacción, participación en esta investigación y como comunera de este espacio.

Capítulo primero

Discursos del *sumak kawsay* desde diversas perspectivas

El contenido de este capítulo se inicia con el planteamiento del problema de investigación, el objetivo del mismo y sus objetivos específicos. El apartado se enfoca en la explicación del uso del método de la etnografía y las formas de emplear sus técnicas. Luego hace un recorrido por el debate de la crisis que ha generado en el mundo el proyecto de desarrollo desde su instauración como discurso en 1949, para posteriormente enfocar el análisis de la literatura sobre el pos desarrollo y sus corrientes de pensamiento. Y finalmente, hace un recorrido teórico del *sumak kawsay*, tomando como punto de partida su incorporación en la Constitución ecuatoriana, para luego realizar un análisis desde los principales enfoques.

1.1 Planteamiento del problema

A lo largo de los últimos años, la noción del Buen Vivir – *sumak kawsay* ha tenido un creciente debate como una propuesta de alternativa al desarrollo. Y en el Ecuador, su interpretación, estudio y análisis se radicaliza a partir del año 2008, cuando a través de un referéndum en el país se ratificó la nueva Constitución elaborada por la Asamblea Constituyente. Este período fue un hecho histórico para el Ecuador por varias razones, sobre todo porque esta reforma presenta ante la sociedad ecuatoriana un nuevo horizonte de acción, ya que se recogen en esta Carta Magna planteamientos como la plurinacional e interculturalidad. Y uno de los temas más interesantes que se recoge es el buen vivir - *sumak kawsay*, término traducido en *kichwa*, que consiste en llevar un modo de vida interrelacionado con la naturaleza, en donde se plantea conceptualmente que el término “desarrollo” tome un camino equilibrado, y la construcción de la vida sea en armonía con la naturaleza. Así aparece este nuevo enfoque, reordenando el concepto tradicional de visión occidental.

Para el Ecuador, el buen vivir - *sumak kawsay* es una propuesta de convivencia ciudadana, con nociones de diversidad y armonía con la naturaleza, en dimensiones intergeneracionales (Asamblea Nacional de la República del Ecuador, 2008). Este concepto,

desde entonces, ha generado grandes debates y discursos dentro de distintos ámbitos: académico, político, social, cultural, económico, ambiental, organizativo e institucional; debates que se han dado con la idea de dar operatividad a la propuesta y que no quede simplemente mencionado en la Constitución, o con el objeto de aportar desde diferentes escenarios y comprensiones para su avance o puesta en práctica.

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

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

Para lograr la consecución del *sumak kawsay*, el Estado entre varios de sus deberes, deberá dirigir el proceso de desarrollo. En este contexto, es necesario revisar, analizar, discutir si efectivamente se han trazado acciones desde el Estado para garantizar el alcance de estos planteamientos y entender ¿cómo la sociedad ecuatoriana acoge estas definiciones?, ¿cuál es su interpretación?, ¿cómo se traduce o vive el *sumak kawsay*? y ¿cómo aportar desde la individualidad y colectividad para la construcción y entendimiento de este planteamiento?

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

En la actualidad, el tema del buen vivir – *sumak kawsay* ha trascendido ampliamente; ya no son solo sectores intelectuales y grupos sociales de Ecuador que hablan de esta noción, sino hay la ocupación de un espacio geográfico internacional que han iniciado con este debate, como manifiesta Unceta, “incluso dentro de la cultura

occidental se oyen cada vez más voces que estarían de alguna manera en sintonía con la visión indígena”. (Unceta 2014, 20)

De la mano de los movimientos sociales especialmente de América del Sur, el buen vivir se ha considerado en las agendas nacionales como tema de debate, como se puede observar en los planes de desarrollo del Ecuador, Plan Nacional de Desarrollo para el Buen Vivir 2009 -2013, y el Plan Nacional 2013 – 2017, documentos oficiales que presentan algunos principios para lograr el buen vivir. Bajo estos lineamientos la Planificación del Desarrollo en el país se ha estructurado con la incorporación de esta nueva visión. De esta forma, el camino está trazado para encaminar o materializar las propuestas en diversas dimensiones, y como se establece en el plan “un proyecto integrado de desarrollo nacional”, en el cual se menciona que el *sumak kawsay* fortalece la cohesión social, los valores comunitarios y la participación de individuos y colectividades en decisiones relevantes (Senplades 2013, 21).

Sin embargo, a pesar de los debates, de los planteamientos, de la construcción de aportes académicos y del trabajo realizado por instituciones estatales ecuatorianas, todavía la noción del *sumak kawsay* no es explícita ni comprensible en el pensamiento de la sociedad ecuatoriana, debido a que se mal interpreta el término. Y en cuanto a los aportes de los pueblos indígenas y sus comunidades tienen su propia forma de interpretar y vivir el *sumak kawsay*. A pesar de estar inmersos en el sistema capitalista, las comunidades tratan de preservar sus saberes ancestrales en todo ámbito. En los últimos tiempos se han generado debates sobre este concepto y se ha iniciado una construcción e interpretación del término desde diversos enfoques, como manifiesta Escobar (2005):

Dada la necesidad de deshacer y desaprender el desarrollo, se reconoce que los elementos cruciales para la búsqueda de alternativas no se encontrarán en los círculos académicos, críticos o convencionales, o en las oficinas de instituciones [...], sino en una nueva interpretación de las prácticas populares y en la reapropiación del espacio de la producción sociocultural por parte de actores populares (Escobar 2005, 225).

Entonces, es necesario aceptar y reconocer la inclusión de alternativas que nos plantean otras miradas y que es importante investigarlas. En este sentido, luego de ver cómo esta construcción del *sumak kawsay* ha sido fundamental en el país, se ve la necesidad de plantear esta investigación para continuar generando insumos o nuevos

elementos para los debates en la sociedad. En este caso se pretende construir aportes desde las prácticas y vivencia comunitaria de la localidad de Cotacachi - Comuna Santa Bárbara, analizando su proceso histórico y cómo este grupo comunitario a lo largo de estos años ha construido el *sumak kawsay* en sus diversas acciones.

También comprender de ¿qué manera la comunidad organiza su modo de vida desde una perspectiva integral?, basada en procesos colectivos inclusivos, en donde se construyen proyectos colectivos para mejorar las condiciones de vida de los miembros (ayllu¹), y conocer si éstos valores y prácticas son válidos para aportar a la construcción de alternativas al desarrollo.

La Comuna Santa Bárbara se ha considerado como el espacio del estudio de caso, en donde sus prácticas comunitarias desde el ámbito político, socio-cultural, económico, de gestión de “recursos naturales” son analizadas para comprender la construcción del *sumak kawsay*, entender cómo los principios y valores comunitarios trascienden dentro del sistema hegemónico actual, y cómo en sus acciones diarias se practican la reciprocidad y complementariedad.

1.2 Objetivos

Con lo mencionado anteriormente, este trabajo de investigación se centra en el debate del buen vivir - *sumak kawsay* como alternativa al desarrollo. Una vez identificadas, analizadas y revisadas algunas corrientes y caracterizaciones de los debates teóricos planteados sobre el tema, se exponen las líneas de investigación, aportes y, especialmente desde mi experiencia como miembro de la comunidad de Santa Bárbara, he sentido la necesidad de interpretar el *sumak kawsay* para su continua construcción. En este sentido, el objetivo central se enfoca en analizar comparativamente los discursos y comprensiones del *sumak kawsay*, partiendo de los principios y lineamientos del Plan Nacional del Buen Vivir - PNBV y los apuntes que realizan los miembros de la comunidad Santa Bárbara desde sus prácticas y vivencias comunitarias. Mientras que los objetivos específicos se enmarcan en:

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

- a) Identificar los planteamientos teóricos sobre el *sumak kawsay* que se han generado a raíz de su inclusión en la Constitución ecuatoriana.
- b) Analizar el discurso del *sumak kawsay* en el PNBV 2009 – 2013, 2013-2017, y comparar con la propuesta de los pueblos indígenas para profundizar en los conceptos, y diferenciar el modelo de “desarrollo” imperante y el desarrollo alternativo planteado.
- c) Profundizar en la comprensión del *sumak kawsay* a través de las prácticas-vivencias comunitarias en su dimensión integral.

1.3 Metodología de investigación

Esta parte se enfoca en la explicación del método etnográfico. Asimismo, se determinan las técnicas empleadas para la presentación de este estudio. La observación y la participación han sido las estrategias más importantes al momento de la obtención de los datos, pues describir al grupo comunitario a través de la vivencia de sus prácticas ha permitido apuntar algunas reflexiones acerca de la discusión del *sumak kawsay*. Por otro lado, también es necesario destacar el uso de otras técnicas de recolección de datos. Estas son las entrevistas, el grupo de discusión focal, un taller con el involucramiento de niños/as y, como complemento al uso de estas técnicas dentro de la etnografía, he sumado el análisis de información de fuentes secundarias que resaltan el tema que se presenta.

La etnografía simplemente es un método de investigación social, [...] poco común puesto que trabaja con una amplia gama de fuentes de información. El investigador participa abiertamente de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que han elegido estudiar (Hammersley y Atkinson 1994, 3).

Por un lado, este método ha sido descalificado por considerarse inapropiada para las ciencias sociales, debido a que los datos e información que se obtienen son “subjetivos”. Por tanto, la crítica que realizan varios estudiosos científicos se ha centrado en demostrar que “son meras impresiones que no pueden proporcionar un fundamento sólido para el análisis científico riguroso” (Martínez 2005, 6).

En cambio, en contraste a esta crítica, otros estudiosos argumentan que sólo a través de la etnografía “puede entenderse el sentido que da forma y contenido a los

procesos sociales” (Martínez 2005, 6). Una vez analizadas ambas posiciones, se ha optado por defender la segunda corriente en vista de que otorga sentido a las cosas de la vida cotidiana de un determinado pueblo, grupo o localidad. Como cualquier método, la etnografía trata simplemente de presentarse con una particularidad de ventajas y desventajas. A pesar de que sus virtudes hayan sido en gran medida subestimadas por muchos científicos sociales, considero que se deben resaltar sus aspectos positivos.

La etnografía es aquella rama de la Antropología que estudia descriptivamente las culturas, pues significa la descripción del estilo de vida de un grupo de personas habituadas en vivencia colectiva. La investigación etnográfica trata de comprender las realidades actuales, entidades sociales y percepciones humanas; constituye la producción de estudios analíticos–descriptivos de las costumbres, creencias, prácticas sociales y religiosas; conocimientos y comportamientos de una cultura particular de un pueblo (Martínez 2005, 2).

El método etnográfico empleado en la presente investigación describe e interpreta las vivencias observadas desde el punto de vista de los miembros de la Comuna Santa Bárbara. Con el uso del método he centrado mi trabajo en describir y comprender con una posición abierta las distintas opiniones y relaciones que se dan en el espacio de estudio.

El enfoque etnográfico se apoya

en la convicción de que las tradiciones, roles, valores y normas del ambiente en que se vive, se van internalizando poco a poco y generan regularidades que pueden explicar la conducta individual y de grupo en forma adecuada. En efecto, los miembros de un grupo étnico, cultural o situacional comparten una estructura lógica o de razonamiento que, por lo general, no es explícita, pero que se manifiesta en diferentes aspectos de su vida. (Martínez 2005, 2).

Como el método etnográfico requiere de la inmersión completa del investigador o la investigadora en la vida cotidiana de los miembros de la comuna (Martínez 2005, 3), he tratado de involucrarme desde mi realidad, desde mi experiencia de vida en este espacio, sin olvidar en la medida de lo posible el distanciamiento que debí considerar, lo que me ha permitido analizar el trabajo lo más objetivamente posible.

Considerando que las prácticas debían recogerse desde la vivencia, desde la participación, he seleccionado este método, pues poner atención hacia perspectivas de

análisis únicamente a partir de la mirada teórica no hubiera aportado mayor riqueza al contenido de este estudio a pesar de su importancia.

También es importante denotar la flexibilidad de la etnografía. Puesto que ella no requiere de un diseño extensivo previo al trabajo de campo, como las encuestas sociales y los experimentos, la estrategia e incluso la orientación de la investigación pueden cambiarse con relativa facilidad, de acuerdo con las necesidades cambiantes requeridas por el proceso de elaboración teórica (Hammersley y Atkinson 1994, 19). Como consecuencia, con la aplicación del método, he notado que las ideas pueden ser rápidamente comprobadas, e incluso se puede poner en práctica. Así también el método ha sido sumamente económico.

Como complemento a este método utilizado, para la elaboración del **marco teórico** me he sustentado en los principales debates entre intelectuales, ecologistas, autoridades nacionales, académicos indígenas y no indígenas, líderes de movimientos sociales quienes han centrado su discusión y cuestionamiento al modelo de desarrollo que impera en los últimos años. Los debates giran en torno a la crítica a la orientación del tema del desarrollo, el planteamiento del *sumak kawsay* como alternativa al desarrollo, el establecimiento de la comprensión del buen vivir en los planes nacionales, y la construcción de fundamentos desde espacios locales.

Se investigó por medio de la etnografía sobre ¿qué cuestiones se identifican en los miembros de la comunidad acerca de la comprensión del *sumak kawsay*? y su construcción mediante las prácticas comunitarias, pues entender cómo lo expresan, lo reproducen y las implicaciones significativas dentro de sus vidas me ha permitido ubicar los conocimientos de éste pueblo y seguir sumando al debate diario.

En este trabajo, además de la descripción de los textos, la selección de la etnografía fue pertinente porque el objetivo de representar las experiencias y comprensiones propias de la vida de los comuneros me permitió evidenciar la existencia de aportes que aunque vienen de una localidad pequeña, de un conglomerado chico, siguen sumando a todo el conjunto de debates acerca de la temática. Es decir, en un plano general se da cabida a la creación de significados desde lo comunitario, desde lo local. A esto he sumado un análisis cuantitativo de ciertos datos.

La intención básica de la investigación etnográfica ha sido lo más natural posible, es decir,

trata de comprender las realidades actuales, entidades sociales y percepciones humanas, así como existen y se presentan en sí mismas, sin el incorporamiento o contaminación con medidas formales o problemas preconcebidos. Este enfoque trata de presentar lo más fielmente posible cómo siente la gente, qué sabe, cómo lo conoce y cuáles son sus creencias, percepciones y modos de ver y entender la vida (Guba [1978] en Martínez 2005, 2).

Por tanto, la información que presento se relaciona con las creencias y prácticas de las personas de una forma auténtica y espontánea.

En cuanto al nivel de participación, como investigadora he sido cuidadosa del modo cómo me introduje en determinado espacio o acción comunitaria, y he establecido con cuidado el rol de investigadora y comunera, a la vez que me facilitó la recolección de la información, en vista de que el nivel de participación y compromiso con la comunidad me permitió generar confianza entre los y las informantes.

En este contexto, este trabajo de investigación desde el enfoque teórico se centró en discutir las propuestas que engloban al buen vivir – *sumak kawsay*. He identificado que el paraguas que cobija este debate es la corriente teórica del posdesarrollo. Para esto he analizado a Arturo Escobar, uno de los intelectuales muy reconocidos en América Latina, y que además su trabajo geográficamente ubicándolo es un pensamiento del “Sur”, y no un aporte del “Norte” dominante, considero que es valioso reconocer nuestras propias capacidades desde nuestros tiempos - espacios para ir rompiendo con las ideas de dominación. Además, he sumado aportes de intelectuales que han trabajado ampliamente el tema, tales como: Acosta, Gudynas, Unceta, Tortosa entre otros. Para el análisis de la teoría acerca del *buen vivir – sumak kawsay* he considerado los aportes de intelectuales indígenas y no indígenas, esto con el fin de recoger distintas miradas acerca del tema.

En cuanto a las *normativas y leyes*, para este trabajo se ha analizado la Constitución de la República del Ecuador del año 2008, los Planes de Desarrollo: Plan Nacional para el Buen Vivir 2009 – 2013 y, 2013-2017, en lo que concierne a la interpretación del buen vivir desde el oficialismo. Para complementar la información en el caso del primer Plan de Desarrollo he accedido a una entrevista con un actor principal que participó en la construcción y elaboración del mismo.

En cuanto al nivel de objetividad, he seleccionado a los informantes de manera cuidadosa: el Cabildo, las warmis/mujeres, los y las entrevistadas clave, los y las jóvenes, los niños y las niñas, son sujetos activos y activas en la comuna con quiénes he logrado empatía, un buen nivel de confiabilidad, y son quienes a través de su representatividad, como actores clave, con sus conocimientos han nutrido el desarrollo de este trabajo, pues muchas veces comprender significados ocultos o no expresados solo se logra con ese buen nivel de confianza.

Para que los miembros de la comuna sean partícipes en esta investigación, y pueda obtener las entrevistas, organizar el grupo focal y acceder a los archivos – actas comunitarias, tuve que hablar con el Cabildo que es la instancia administrativa y ejecutora de todas las acciones de la comuna, nombrada por la Asamblea General. El Cabildo en una Asamblea General Extraordinaria dentro de uno de los puntos de la agenda, incluyó para conocimiento y aprobación de los miembros la solicitud presentada para proceder a realizar mi investigación en la comuna; pese a ser comunera era necesario respetar este orden establecido, y en Asamblea los miembros podían negarse o aceptar esta solicitud.

El primer paso luego de la solicitud aceptada fue la *recopilación de los archivos*. en este proceso me encontré con los siguientes documentos: un cuaderno de actas; Estatuto legalizado de la comuna; un Manual de Operación y Mantenimiento del sistema de agua potable; Manual de la Junta Administradora de agua potable, Reglamento Interno de la Junta Administradora de agua potable; un trabajo de investigación elaborada en la comunidad, archivos sobre el conflicto legal de agua entre las comunidades de Santa Bárbara y Eloy Alfaro Turuco, y se identificaron documentos del registro comunitario.

En la búsqueda de estos documentos se pudo evidenciar que no se llevaba al día los libros de actas de las Asambleas Generales y/o del Cabildo; el censo o registro comunitario; el archivo de comunicaciones y demás documentos de carácter oficial y de interés de la comuna. No existía mayor responsabilidad y control sobre los documentos comunitarios, lo que dificultó un poco el proceso de levantamiento de información.

Regresando al tema del censo o registro comunitario, no existía sistematización del mismo, por tanto, era necesario plantear su actualización y se propuso un formato que contiene entre los datos más importantes lo siguiente: información de identificación de la familia, edad, nivel de escolaridad, ocupación, rangos de edad entre otros datos. Estas

estadísticas me permitieron definir la caracterización del grupo objetivo. En una conversación mantenida con la Vicepresidenta del período 2014 – 2015, transmití mi preocupación sobre la desactualización del registro, la misma que fue acogida y presentada a la directiva del Cabildo para su posterior socialización ante la Asamblea General y se puso en marcha el reajuste del registro de la comuna, y esta terminó de actualizarse el 02 de febrero de 2015.

Cabe señalar que en esta investigación acudí a la Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi – Unorcac,² con el propósito de obtener información sobre el censo socio – económico del año 2005, realizado en las comunidades de base de esta organización. Al momento de acudir a esta instancia, el Presidente del período 2014 - 2016 que acababa de posesionarse me supo manifestar que al momento de mi investigación no disponía de ese material, por lo que trabajé con el registro comunitario.

En cuanto a *las entrevistas*, he trabajado con *mamas y taytas*³ de la comuna, quienes aportaron con sus saberes sobre las prácticas comunitarias y su visión sobre la construcción del *sumak kawsay* en la comuna. Con los integrantes del Cabildo, se pudo recopilar información acerca de la idea de construcción y conceptualización del *sumak kawsay*, y cómo desde sus espacios de acción contribuyen al fortalecimiento de prácticas comunitarias. El 90% de estas entrevistas fue efectuado en kichwa, por tanto era necesario un arduo trabajo de traducción. Hablar el idioma kichwa permitió un resultado positivo en la aplicación del método etnográfico, pues se pudo interpretar los hechos y manifestaciones de la población estudiada.

Siguiendo con las entrevistas con informantes clave, se realizó una visita al Presidente de la Unorcac, quien aportó a este debate con ideas para entender cómo construir el *sumak kawsay*, y las acciones emprendidas desde esta instancia organizativa para tener una visión y posición al respecto. Por otro, en la comuna existen representantes de distintas comisiones especiales como: Comisión de La Mujer, Comisión de Cultura,

² Es una organización de segundo grado sin fines de lucro, constituida 45 comunidades y diversas organizaciones de base campesinas indígenas y mestizas, localizadas en la zona andina del cantón Cotacachi, creada el 19 de abril de 1977, reconocida jurídicamente mediante Acuerdo MAGAP Nro. 0139, el 21 de abril de 1980, y es filial de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras – FENOCIN (Unorcac 2008, 5).

³ Es una traducción *kichwa* que significa mayores, son miembros en la comuna que conservan y preservan la memoria colectiva. Son quienes a lo largo de su vida han dejado un legado de vida en sus familias y en el espacio comunitario.

Comisión de agua de regadío, Junta de Agua de consumo, Comisión de Jóvenes, Comisión de Deportes; representantes a quienes era necesario solicitar su apoyo en esta investigación; actores con los cuáles se mantuvo conversaciones y mi acompañamiento al ejercicio de determinada actividad fue clave en la comprensión de las prácticas.

En la comuna hay una visión de participación integral, es decir, todos los integrantes de la familia participan. Por tanto, mi trabajo no podía dejar de observar este principio, he vinculado a esta investigación *un taller con niños y niñas*, la metodología consistió en reunir a todos los niños y niñas en edad escolar, sean que viven en la comuna o residan fuera de ella. Con la participación de niños y niñas de la comunidad se organizó un taller en donde a través de una representación gráfica exponen ¿Qué representa la comunidad? ¿Por qué es importante vivir en comunidad?

Los participantes inician el taller observando un video denominado “Abuela Grillo”, este material que se puede encontrar en un canal de YouTube, concientiza sobre la lucha por el agua y su importancia en el ciclo de vida. Su proyección genera emoción en los asistentes, e inician a preguntarse sobre la importancia del agua en la comunidad, e incluso uno de los participantes expone su apreciación, comprensión y su relación con la vida en comunidad.

Posteriormente, se trabajó un *grupo focal* con el grupo de *warmis* - mujeres de la comunidad que se han denominado “*Inti Sisa*”, como manifiesta una de la integrantes el objetivo del grupo es el fortalecimiento y recuperación de la memoria colectiva mediante la música, danza, medicina alternativa y generación de emprendimientos económicos que apoyan la generación de recursos económicos en las familias (Alta L. , 2014).

Desde muy jóvenes, en la comunidad las mujeres aprenden a elaborar sus propios bordados que lucen en sus vestimentas. Esta es una labor que las hacen en sus tiempos de ocio. Es característico que durante una Asamblea comunitaria, o en un encuentro, se observan a las *warmis* con sus implementos de bordado, y éste encuentro para el desarrollo del grupo focal no era la excepción. En esto se puede recrear un principio que en las familias se conservan *maki rurashpak shimi rimashpak*.⁴ Era importante recoger las observaciones que desde sus vivencias aportan al entendimiento del *sumak kawsay*.

⁴ Mientras la mano trabaja, a través del lenguaje se puede pensar, crear, y exponer ideas.

Y finalmente, en cuanto a las prácticas y vivencias comunitarias mi *experiencia*, y *observación participativa* como comunera aportó fundamentalmente al desarrollo de esta investigación, mi vínculo y nexo con la comunidad ha sido muy fuerte, tal es así que he sido partícipe de las *minkas*⁵, encuentros, reuniones, actividades sociales, culturales, deportivas u otros de carácter formal. Sin embargo, por cuestiones laborales he tenido que dejar físicamente el territorio comunitario y radicarme en los Estados Unidos de América, hecho que me ha ayudado a comprender y evidenciar con mayor claridad desde este epicentro la práctica del desarrollo e identificar los contrastes con el *sumak kawsay*.

1.4 Debate teórico

El presente estudio está basado en el análisis de un conjunto de textos que han sido debatidos ya sea en el contexto nacional o internacional. A raíz de la incorporación del *sumak kawsay* en la Constitución ecuatoriana del año 2008 florecieron un sinnúmero de producciones y discusiones teóricas acerca de este tema.

Como primer punto de análisis de este marco teórico he considerado necesario incorporar de manera muy breve el contenido del desarrollo. Una de las razones para su anexión es debido a que el desarrollo a lo largo de la historia ha configurado el accionar de la sociedad desde una diversidad de ámbitos, hasta llegar a un punto en el que su conceptualización teórica y práctica entra en crisis. En este sentido, aparecen discursos de enfoques alternativos que plantean superar los planteamientos del desarrollo tradicional, vista esta desde la mirada del crecimiento económico que los países deberían alcanzar.

Luego de la presentación de la temática del desarrollo, el análisis se orienta a ubicar los cuestionamientos del desarrollo en la etapa de crisis, proceso en el que aparecen las ideas de posdesarrollo. En este contexto, estas líneas buscan la definición de la corriente o crítica en el que se incorpora el buen vivir - *sumak kawsay* como alternativa al desarrollo. Para este debate teórico los autores fueron escogidos considerando que poseen suficiente sustentación conceptual y hacen una fuerte crítica a los modelos imperantes en el mundo, y otros autores que aportan información desde la mirada de su experiencia.

⁵ *Minka* es una forma de trabajo comunitario, en donde participan las familias de la comuna para cumplir con una tarea determinada.

1.5 Crítica y crisis del desarrollo

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

Un sinnúmero de teorías dominaron el estudio del desarrollo a partir de este acontecimiento, y sus modelos, contenidos y acciones han sido analizadas a lo largo de los últimos 60 años. Entre las principales corrientes o estudios del desarrollo se anotan: la teoría de la modernización, teoría del subdesarrollo, teorías neoliberales y neoestatistas, y las teorías alternativas. Cada uno de estos postulados, con su caja de herramientas que han ido construyendo la idea del desarrollo desde varios enfoques.

En los cuadros que a continuación presento, hago un resumen con los principales contenidos y características de las teorías mencionadas, con el propósito de ubicarnos en ese contexto de ideas a las que se hace una crítica desde diversos ámbitos. Luego mi interés es ubicar en qué momento el buen vivir – *sumak kawsay* se suma a este debate.

Tabla 1
Teorías de la edad de oro

Teoría de la modernización	Características
1945- 1970	<ul style="list-style-type: none">• Presunción de que el desarrollo implicaba el tránsito del “Tercer Mundo” hacia el progreso.• Proceso largo y gradual de cambio cultural y social.• Cambios económicos como resultado de fuerzas políticas y sociales.• Las sociedades tradicionales vs. sociedades modernas• Crecimiento desequilibrado

- Legitimación del papel del Estado.
- Incremento de la producción.

Fuente: (Payne y Philips, 2010)
Elaborado por: Blanca Inés Alta

Tabla 2

Teorías de la edad de oro

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

Fuente: (Payne y Philips, 2010)
Elaborado por: Blanca Inés Alta

Tabla 3

Teorías neoliberales y neoestatistas

Teoría del neoliberalismo	Características
1970- 1990	<ul style="list-style-type: none"> • Agenda del Consenso de Washington. • Capitalismo avanzado • Derechos de propiedad privada • Mercado libre y comercio libre. • Década perdida para América Latina. • Desigualdad. • Enorme privación socioeconómica. • Liberalización y la desregulación drástica de la economía.

-
-
- Barreras a la participación para el desarrollo en el sistema de comercio mundial.
 - Deficiencias en los sistemas bancarios.
-

Fuente: (Payne y Philips, 2010)

Elaborado por: Blanca Inés Alta

Tabla 4
Teorías neoliberales y neoestatistas

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

Fuente: (Payne y Philips, 2010)
Elaborado por: Blanca Inés Alta

Tabla 5
Teorías Alternativas

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

Fuente: (Payne y Philips, 2010)
Elaborado por: Blanca Inés Alta

El concepto del desarrollo y sus diversas modalidades de acción entró en crisis alrededor de los años 80, 90, este período simplemente es mi punto de partida para comenzar con el análisis. Seguramente las críticas a este proceso se inician con anterioridad.

La percepción y crítica a los fracasos que se habían acumulado a lo largo de los años por el tipo de desarrollo que venía impulsándose y por los resultados sociales hicieron que se radicalicen las voces de manifestación. Así se inició un rechazo colectivo al énfasis que hacían los modelos para alcanzar el crecimiento económico. Como señala Seers, las preguntas que hay que formular sobre el desarrollo de un país son las siguientes:

¿Qué ha pasado con la pobreza? ¿Qué ha pasado con el empleo? ¿Qué ha pasado con la desigualdad? Si los tres indicadores no han empeorado, entonces, más allá de toda duda, se puede afirmar que ha habido un período de desarrollo en el país en cuestión. Si uno de estos problemas centrales se ha agravado, y especialmente, si los tres lo han hecho, sería extraño calificar el resultado de “desarrollo”, aún en caso de que la renta per cápita hubiera aumentado (Seer [1969] en Payne y Philips 2010, 93 - 106).

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

Por otro lado, la creencia de que lo técnico – científico es una única forma de conocimiento ha desplazado cualquier forma de comprensión desde un espacio local, impidiendo un entendimiento más ajustado de los deseos y aspiraciones de la gente. Entonces, algunos enfoques han dado espacio para redefinir y/o reconducir el desarrollo durante esa crisis, ya que el desarrollo se representaba como una forma de entender la existencia humana basada en el productivismo, el dominio sobre la naturaleza, y la defensa de la modernidad occidental, con su irremediable secuela de víctimas y de fracasos (Unceta 2014, 115).

Por otro lado, la crisis se da por los imaginarios que se construyen alrededor del concepto de “desarrollo”, pues, “han sido representaciones ideadas para privilegiar ciertos sectores o grupos económicos” (Unceta 2014, 116), que generan inequidades sociales, limitación al acceso de recursos. Esto que ha traído consigo pobreza, además de acciones

donde han prevalecido la injusticia, la opresión y exclusión de los pueblos que mantienen otros ideales.

La crisis del siglo XXI, según Márquez se ha dado debido a que los mecanismos están orientados a concentrar capital, poder y riqueza en manos de una pequeña élite transnacional. (Márquez 2010, 12) Esto provoca que se evidencien las desigualdades sociales en el mundo. También se incrementan de manera desmedida la explotación del trabajo, la devastación ambiental y el incremento de la importancia del capital financiero, además de los peligros que devienen en situaciones de violencia y guerra.

Otra de las tesis que sustenta este autor es que

la crisis es percibida como civilizatoria: estructural, institucional, política, hegemónica y sistémica, en suma una crisis de la humanidad. La emergencia de una multiplicidad de crisis, como la alimentaria, energética o laboral, que profundizan las desigualdades sociales y ponen en riesgo la vida de gran parte de los habitantes del planeta. (Márquez 2010, 13)

Es decir, todos los países están en una carrera para alcanzar o cumplir con el conjunto de políticas, instrumentos, indicadores y recetas planteadas, para salir del “subdesarrollado”, quieren imitar patrones culturales que van en contra de su propia realidad; cuando esos encuentros culturales impuestos no tienen cabida, se generan las crisis de todo tipo.

A decir de Tortosa, lo que el mundo está viviendo es un

‘maldesarrollo’, este siendo una metáfora, pero a diferencia de desarrollo, ‘maldesarrollo’ intenta referirse no a un buen vivir que debería buscarse sino a la constatación, primero, del fracaso del programa del desarrollo y, segundo, del ‘mal vivir’ que puede observarse en el funcionamiento del sistema mundial y de sus componentes, desde los Estados nacionales a las comunidades locales. Si desarrollo implica un elemento normativo (lo deseable), ‘maldesarrollo’ contiene un componente empírico (lo observable) o incluso crítico (lo indeseable). (Tortosa 2009, 2)

Si se enumeran las razones y fracasos del desarrollo, se contará con una lista larga de cuestionamientos. Sin embargo, lo que sí hay que recalcar y que la mayoría de autores, entre ellos Gudynas, Acosta (2011), critican son todas las promesas de desarrollo proyectados en planes, programas y, proyectos de desarrollo que no se han concretado. En suma, es una crítica a los problemas de pobreza y desigualdad en el continente que aún persisten, a los impactos sociales y ambientales que el “desarrollo” ha provocado, y en ese sentido, han surgido reclamos para reorientar la mirada hacia la naturaleza. En este

contexto de crítica, los enfoques teóricos buscan una larga lista de opciones que representen alternativas a todo ese conglomerado de situaciones negativas que el mundo vive.

1.6 Posdesarrollo

La suma de todos estos cuestionamientos hace que se formalicen otros debates críticos. A esta etapa los autores la han definido como posdesarrollo. Como lo expresan Gudynas y Acosta (2011, 75), este concepto plantea una reconstrucción y crítica de base conceptual, a las prácticas, a las instituciones y a los discursos del desarrollo. En este punto es preciso señalar lo siguiente: a esta expresión se conoce también como “transdesarrollo”, término que según Hidalgo y Cubillo (2016, 63) es análoga a posdesarrollo, que autores como Carpio (2008), Gudynas y Acosta (2011), Escobar (2012), han dejado de usar porque no se sienten cómodos con el “localismo identitario del postdesarrollo”, y usan la expresión “más allá del desarrollo”. En este contexto, transdesarrollo se define como un “paradigma transmoderno del bienestar que persigue la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de la gente por medio de un proceso de participación, bajo los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental”. (Hidalgo - Capitan y Cubillo - Guevara 2016, 67)

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

Cabe señalar que Gudynas y Acosta (2011) argumentan que dentro del enfoque de posdesarrollo, las críticas son más profundas. A esta misma comprensión se suma Unceta, quien indica que “la reivindicación del postdesarrollo va más allá de la simple crítica de la economía del desarrollo” (2014, 77); es un “rechazo a cualquier idea de progreso que indique una dirección común” (Sachs [1992] en Unceta 2014, 77), en tanto, que conciben que los problemas no radican en los medios o instrumentos de diferentes opciones de

desarrollo, sino en bases conceptuales, incluso ideológicas culturales, en las que se sustenta el desarrollo convencional (Gudynas y Acosta 2011, 76).

“La noción de postdesarrollo proviene directamente de la crítica postestructuralista”⁶ es así que el posdesarrollo viene de esta corriente, identificada también como “deconstrucción del desarrollo”, concepto planteado por Escobar (2005, 33), en donde el desarrollo dejaría de tener su papel fundamental, y emergen otros tiempos – espacios para propuestas profundas desde el accionar del territorio. Para entender esto, es necesario recurrir al planteamiento que realiza Escobar, uno de los pensadores latinoamericanos de gran valía que ha teorizado el posdesarrollo. Desde la mirada de Escobar (2007) existen ciertos temas que considerar dentro del planteamiento del posdesarrollo, mismo que se sustenta en:

Primero, el interés en la cultura y los conocimientos locales; luego, una mirada crítica a los discursos científicos establecidos; y tercero, la defensa y promoción de movimientos de base locales y pluralistas. En otra de sus obras (Escobar 2005) amplía este debate del posdesarrollo que discute y promueve lo siguiente: a) la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones que no se encuentren tan mediados por la construcción del desarrollo (ideologías, metáforas, lenguaje, premisas, etc.); b) por lo tanto, la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer y la ‘economía política de la verdad’ que define al régimen del desarrollo; c) por consiguiente, el requerimiento de multiplicar centros y agentes de producción de conocimientos, particularmente hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquéllos quienes supuestamente son los ‘objetos’ del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes. Para lograr esto se plantea dos caminos: primero, enfocarse en las adaptaciones, subversiones y resistencias que localmente la gente efectúa en relación con las intervenciones del desarrollo y, segundo, destacar las estrategias alternas producidas por movimientos sociales al encontrarse con proyectos de desarrollo (Escobar 2005, 20).

La nueva propuesta, evidentemente crítica, cuestiona la modernización y crecimiento económico; quiere ir más allá del desarrollo, más allá del bienestar individual. Es una búsqueda de acciones colectivas, que se fundamenten en valores, enfoques

⁶“El motivador principal de la crítica postestructuralista no fue tanto el proponer otra versión del desarrollo –como si a través del refinamiento progresivo del concepto los teóricos pudieran llegar finalmente a una conceptualización verdadera y efectiva- sino el cuestionar precisamente los modos en que Asia, África y Latinoamérica llegaron a ser definidas como ‘subdesarrolladas’ y, por consiguiente, necesitadas de desarrollo [...] en ese contexto los postestructuralistas reflexionan a las siguientes preguntas: ¿por qué, por medio de qué procesos históricos y con qué consecuencias Asia, África y Latinoamérica fueron ‘ideadas’ como el ‘Tercer Mundo’ a través de los discursos y las prácticas del desarrollo?” (Escobar 2005, 18).

socioculturales, respeto ambiental, identidad y territorio, “propone las nociones de multiplicidad de modelos socio-organizativos y muestra un enfoque de alternativo” (García 2014, 63).

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

De esta forma el autor analizado plantea que existen seis objetivos interdependientes que ponen en marcha un efectivo proceso de decrecimiento sereno, amigable y sustentable: “Reevaluar, Reestructurar, Redistribuir, Reducir, Reutilizar y Reciclar” (Latouche 2003, 2) y además de otras propuestas como: “reeducar, reconvertir, redefinir, remodelar, repensar, relocalizar”. Entonces, el análisis se concentra en cuáles son los valores que es necesario priorizar y que deberían prevalecer sobre los valores dominantes actuales. Estos mecanismos de decrecimiento que plantea el autor están encaminados a la búsqueda de prácticas distintas al modelo tradicional.

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

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

Entonces, como se puede evidenciar una constante en los autores analizados, es la crítica al desarrollo imperante, y crítica que viene desde espacios o movimientos locales. Es desde ese espacio que se puede ir sumando con conocimientos y experiencias.

No se puede pensar que el posdesarrollo menciona que los movimientos son espacios de producción de conocimientos puros. Es más bien la interrelación que los activistas, por ejemplo: indígenas, afrodescendientes, ambientalistas, feministas, producen con la academia, con las ONG, con el Estado, en el encuentro con todo lo existente en el mundo, que producen conocimientos a través de las prácticas y epistemologías. Es desde ese espacio, por ejemplo, que Escobar quiere pensar en lo alternativo (Mandujano 2013, 240)⁷.

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

en primer lugar, la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante [...]. En segundo lugar, esta riqueza social está siendo desperdiciada [...]. En tercer lugar, para combatir el desperdicio de la experiencia, para hacer visibles las iniciativas y movimientos alternativos y darle credibilidad [...] hay que proponer un modelo diferente de racionalidad. (Santos 2005, 152)

Desde el ámbito de la sociología, el autor está pensando qué pensamientos o acciones son las que han invisibilizado las prácticas y conocimientos locales, y cómo

⁷ Entrevista realizada por Mandujano (2013) a Arturo Escobar, en <http://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/6329/8084>

plantear su emergencia para construir un rumbo distinto, una alternativa para “descolonizar el saber”.

En estas líneas, lo que se quiere manifestar es que las nuevas propuestas se enrumban con mucha fuerza hacia un cuestionamiento de la noción predominante del desarrollo. Esta noción ha sido categorizada como modernización, crecimiento económico, y bienestar, que en un momento entra en una crisis y producto de esta crisis nacen varios planteamientos. En un primer momento, aparecen los enfoques de desarrollo alternativo; y un segundo momento, los planteamientos de alternativas al desarrollo, que para autores como (Escobar 2005, Unceta 2014) estas dos categorías son elementos del posdesarrollo.

Por tanto, no es lo mismo desarrollo alternativo, que alternativa al desarrollo. En la tabla 5 de este apartado se expuso de manera general las características que integran el desarrollo alternativo, que constituye un amplio rango de aproximaciones y escuelas de pensamiento.⁸

Sobre la base de esta idea de desarrollo alternativo surgieron varias propuestas. Por ejemplo: Manfred Max – Neef, en 1989 reflexionó sobre la construcción de un modelo de desarrollo basado en la comunidad y una forma participativa. En 1985, Luis Razeto planteó la economía de la solidaridad como una respuesta defensiva a una situación de extrema necesidad, en donde las necesidades básicas de subsistencia se atienden sobre los lazos de solidaridad comunal. Por otra parte, CEPAL promulgó el mecanismo de participación en el proceso de desarrollo. A esto se suman estudios sobre “el desarrollo centrado en la gente”, propuesta que realizó David Korten en 1987, que implicaba la integración de las personas hacia la especialización y producción en la economía; y finalmente para complementar los discursos de desarrollo alternativo, se propuso la necesidad de incorporar a la mujer en el proceso de desarrollo.

Para viabilizar estas propuestas de desarrollo alternativo, era necesario incorporar la diversidad; de fortalecer los espacios locales, la multiplicidad de saberes culturales

⁸La suma de estos planteamientos teóricos de desarrollo alternativo lo que pretendía era adecuar un orden político y representativo a los diferentes proyectos, pues la práctica de los enfoques se encaminó hacia modelos de acumulación y generación de riquezas en determinados sectores con un añadido especial que era el enfoque humano.

dispersas en la sociedad y “se consolide prácticas y mecanismos que comuniquen, socialicen y rescaten las diversas identidades colectivas” (Max-Neef 1993, 32), y que estos movimientos, identidades, estrategias y demandas sociales se incorporen a las demandas globales. Sin embargo, esto no llegó a concretarse en un contexto amplio.

Producto de la incorporación de estos debates, las críticas no dejaban de parar y, en general, todas estas propuestas de desarrollo alternativo fueron consideradas “soluciones muy parciales a la problemática social, ecológica y cultural” (Unceta 2014, 2) en el que estaban sumergidos los países subdesarrollados.

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

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

En este contexto, resumo este apartado y las diferentes propuestas de los autores aquí analizados Escobar (2005, 2007), Esteva (2009), Max-Neef (1993), Santos (2005), Tortosa (2009), Unceta (2014), Gudynas (2011), Acosta (2011), y Latouche (2003). Recojo en la tabla siguiente los principales temas que se discuten dentro de la corriente

del posdesarrollo. Cada uno engloba un conjunto de características, pero este estudio se va a concentrar más adelante en el enfoque que caracteriza al Buen Vivir como “alternativo al desarrollo”.

Tabla 6
Posdesarrollo

Alternativas al desarrollo	Características
1990- en adelante	<ul style="list-style-type: none"> • Crítica fuerte al desarrollo. • Deconstrucción del desarrollo. • Interés en la cultura y los conocimientos locales. • Interés en la preservación y cuidado de la naturaleza. • Defensa, promoción y lucha de los movimientos sociales. • Cambios en las prácticas de saber y hacer. • Decrecimiento • Crítica a los discursos científicos. • Interés en la cultura y conocimientos locales. • Reconocimiento, aceptación y celebración de las diferencias culturales. • Estudios socio – ambientales. • Identidades y territorios. • Economías alternas. • Modelos socio – organizativos. • Erradicación del Mal Vivir. • Prevalece la visión de pluriverso. • Manifestaciones del Buen Vivir

Fuente: Blanca Inés Alta, sobre la base de textos leídos para esta investigación.
Elaborado por: Blanca Inés Alta

1.7 Buen Vivir o *sumak kawsay*

1.7.1 Origen del *sumak kawsay*

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

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

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

Por tanto, *sumak kawsay* es un concepto que no ha sido ni inventado, ni descubierto, sino construido y posteriormente, reconstruido por los intelectuales indigenistas ecuatorianos, y no solo por ellos, sino por muchos intelectuales, procedentes de diversos países y diversas corrientes de pensamiento (Hidalgo, Guillén y Deleg 2014, 29).

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

“más bien esta antes de la modernidad, esta con la modernidad y tiene posibilidades alternativas cuando la modernidad haya desaparecido, tiene la capacidad de trascender la modernidad. Es de cumplitud armónica antropocósmica la cual es bioética, biopolítica y es universal” (Dussel, 2012, s.p).

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

1.7.2 *Sumak kawsay* en la Constitución

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

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

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

Como se ha indicado a lo largo de lo anteriores párrafos, esta propuesta llama la atención en el país por lo siguiente: “aparece en medio de una crítica del modelo capitalista y de sus implicaciones coloniales y, además se lo presenta como un conocimiento de raigambre ancestral que puede sugerir una forma de vida alternativa” (Cortez 2016, 11).

Por tanto, es necesario e importante identificar ¿cuál es la comprensión del *sumak kawsay*, desde la mirada de las personas de un determinado territorio.

1.7.3 Conceptualizando el Buen Vivir – *sumak kawsay*

*Sumak kawsay*⁹ es una traducción literal del español buen vivir, en este caso la palabra en idioma *kichwa* tiene su respectivo contenido. Luego de la incorporación del término en la Constitución desde distintos espacios; académicos, políticos, sociales, ambientales, se han volcado a la construcción del mismo buscando una interpretación más cercana a cada caso.

La mayoría de aportes investigados definen al *sumak kawsay* como una relación armónica entre el ser humano y la naturaleza: Acosta (2012), Cortez (2016), García (2014), Vercoutère y Le Quang (2013). Por otra parte, Huanacuni lo considera como “el paradigma de la cultura de la vida, que es naturalmente comunitario”. Este concepto se sostiene según el autor bajo ciertas características:

a) Que la cultura de la vida emerge de la visión de que todo está unido e integrado, es decir, se discute la existencia de una interdependencia entre todo y todos; b) es considerada como una respuesta a la modernidad, de concepción individual; c) es un planteamiento de resolución de problemas sociales internos y problemas globales de vida; d) invita a dejar la ideología dominante de mejorar la calidad de vida, pues la vida no se mide únicamente en función de la economía (Huanacuni 2010, 20).

De esta forma, el autor define al Vivir Bien – Buen Vivir, como una vida de comunidad, de complementariedad; como una visión multidimensional. El concepto llama a la sociedad a desligarse de la idea de competencia, del consumo excesivo y la explotación de la naturaleza – *pachamama*.

En este contexto, Huanacuni plantea algunos caminos para re-construir la vida de cada ser que está afectada por el sistema moderno. Esta reconstrucción se lograría impulsando las acciones locales, nacionales e internacionales, siguiendo un camino de

⁹ Así *sumak* se define como un adjetivo; bello, bonito, lindo, precioso, distinguido; *imapashmay alli kak*, cualquier cosa u acción que se buena; en cuanto a *kawsay* significa vida, un ciclo, cultura, vivir y habitar. Compilando estos dos conceptos, el *sumak kawsay* vendría a ser un lindo vivir, una vida distinguida, cualquier vida que sea buena; una vida digna, una vida plena; “la plenitud de la vida” (Kowii 2009), más que el *sumak* es la concepción del *kawsay* que es una dimensión más integral.

integración, y buscando una interacción permanente entre nosotros y con todas las formas de existencia. Sin embargo, Dussel va más allá en su apreciación, definiéndola como una “ética normativa” (Dussel 2012, s.p), que tiene un contenido que se expresa en la afirmación y el crecimiento de la vida de una comunidad.

Existe otra corriente que critica la conceptualización del *sumak kawsay* como buen vivir, como por ejemplo, Macas dice que la traducción en *kichwa* no coincide con el buen vivir definida en español, ya que no existe una relación entre ambos conceptos que son contradictorios. Es decir, la traducción en español de buen vivir sería *alli kawsay*, que hace relación a un vivir mejor, a lo deseable, a lo bueno. Por tanto, se evidencia una posición en el que no converge o no hay una relación con el *sumak kawsay*, más bien - dice el autor- hay una discusión de que el Vivir Bien - *alli kawsay* deviene desde una visión occidental; tiene relación con el pensamiento vigente y se inscribe en este modelo (Macas 2010, 24). Sin embargo, este argumento se contrapone con lo definido por Huanacuni (2010), quien defiende el término Vivir Bien antes que un Vivir Mejor, pero es énfatico al criticar que Vivir Bien traducido al español, es una pobre traducción de lo que la lengua ancestral expresa. “Vivir bien se queda corto para expresar la esencia del *sumak qamaña*¹⁰, desde la comprensión del idioma aymara.” (Huanacuni 2010, 22)

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

En el Ecuador, a partir de la inscripción del término *sumak kawsay* en la Constitución Política (2008), ha existido una premura por encontrar los equivalentes entre

¹⁰ *Sumak qamaña* es el equivalente a *sumak kawsay* en idioma kichwa.

el español y el *kichwa*, sin embargo, cada actor o *actora* aporta desde su experiencia, desde su investigación para ir construyendo la propuesta.

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

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

1.7.4 *Sumak kawsay* desde diversos enfoques

Dentro del conjunto de la literatura analizada, se puede evidenciar que existen diferentes posiciones sobre el *sumak kawsay*. La primera corriente corresponde a una visión política, social y cultural como alternativa al desarrollo tradicional que se fundamenta en los discursos y propuestas planteadas desde la visión de los pueblos indígenas. Su marco se estructura alrededor de la construcción del Estado Plurinacional y una sociedad intercultural. La segunda corriente, se enmarca en el discurso de que el Buen Vivir no constituye ninguna alternativa al desarrollo; es decir, a esta categoría se la ha nombrado simplemente como “discursos *pachamamistas*” que sigue el camino del desarrollo tradicional, y la tercera corriente, como integrante del Socialismo del siglo XXI, denominado en el PNVB 2013-2017 como “Socialismo del Buen Vivir”.

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

1.7.4.1 Buen Vivir - “discursos pachamamistas”

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

El primer argumento de defensa de este planteamiento se hace considerando que no existe una real redefinición del modelo económico imperante. No se evidencia ningún indicio significativo de ruptura epistemológica con la propuesta desarrollista dominante (Viola 2014, 60). Como por ejemplo, las propuestas progresistas que plantea el Gobierno de Rafael Correa, que según la autora son representativos del modelo de desarrollo dominante, denominado por Gudynas como el “neo-extractivismo progresista”, que según el autor se está convirtiendo en un “motor fundamental del crecimiento económico y una contribución clave para combatir la pobreza”. (Gudynas 2010, 7)

Dentro de este precepto se caracteriza al buen vivir como un discurso imaginario debido a que sostiene que los actuales gobiernos progresistas promueven un “neo-extractivismo”, que es un nuevo ingrediente de una versión contemporánea del desarrollismo. Ciertamente se diferencia de una propuesta neoliberal, ya que se plantea cambios sustanciales, como la importante consideración a los programas de asistencia social (Gudynas 2010, 7).

Según el autor, el enfoque neo-extractivista ve la potencialidad del Estado de controlar los sectores productivos bajo fines nacionales, pero no podría encajar dentro de los enfoques de alternativa al desarrollo, porque además fortalece un “autoritarismo desarrollista”.

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

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

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

1.7.4.2 “Socialismo del Buen Vivir”

En esta corriente socialista, el Buen Vivir se considera como eje de la gestión política y económica del Estado ecuatoriano y se ve reflejado en el Plan Nacional del Buen Vivir, y su contenido plantea varias directrices. De esta forma, los programas y las políticas públicas en el Estado tienden a vincular la expresión del Buen Vivir. Por tanto, las acciones gubernamentales se encaminan a la evaluación y diseño de políticas relacionadas a la implementación del Buen Vivir.

El Socialismo del Siglo XXI adquiere visibilidad mundial a partir del año 2005, cuando en ese entonces Hugo Chávez, Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, en el V Foro Social Mundial, insta en su discurso a contrarrestar el modelo imperante y continuar el camino con la idea de un nuevo proyecto “socialista revolucionario”. Como complemento a este discurso, más tarde en el Ecuador se empezó a promulgar el tema del “Socialismo del Buen Vivir” con especial énfasis en discurso y el aparataje estatal.

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

El “Socialismo del Buen Vivir”, según Ramírez plantea una nueva mirada a la idea clásica del desarrollo que se basa en la vida plena, “el pacto de convivencia propuesto es

pos-socialista, en tanto se trata de un biosocialismo” (Ramírez 2010, 60); pero es necesario evidenciar cuán alternativa puede ser esta propuesta.

Desde esta corriente de pensamiento, la comprensión del Buen Vivir se entiende como “la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amado, el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas” (Ramírez 2010, 60). El concepto también presupone la disponibilidad de “tiempo libre para la contemplación y la emancipación”, para que los individuos amplíen sus “capacidades y potencialidades, libertades y oportunidades” (Ramírez 2010, 60).

Lo que busca este postulado, de acuerdo con su promotor, es que no prime en la sociedad ningún tipo de dominación, pues “la sociedad, los territorios, la diversas identidades colectivas y cada individuo debe ser visto como un ser humano universal y particular a la vez” (Ramírez 2010, 139).

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

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

Dentro de esta lógica del “Socialismo del Buen Vivir”, los derechos y libertades se promueven como base para la construcción del Estado y el poder popular. Asimismo, “la revolución educativa y cultural”, es considerada como una de las rupturas fundamentales para alcanzar este planteamiento.

Como podemos analizar, este proyecto socialista todavía se contrapone al modelo del *sumak kawsay* planteado por pueblos indígenas, porque se sigue considerando al ser humano como centro de la naturaleza. Se continúa trazando caminos alternativos para producir, comerciar, distribuir bienes y/o servicios con un agregado adicional que es cuestión social-colectiva. Para que este proyecto tenga un gran calado no solo basta con deslegitimar el modelo capitalista, sino contrarrestar con acciones favorables como la creación de actores colectivos en sus diversos niveles; una democratización del acceso a espacios públicos y políticos y todas las acciones públicas deben ser coherentes con los principios ideológicos con que nacen los proyectos. La comprensión del *sumak kawsay* por parte de esta corriente se queda en el ámbito descriptivo; deja a un lado las cuestiones identitarias, apenas existe una pretensión muy ligera de reconocimiento de la diversidad.

El fundamento del Buen Vivir promovida por esta corriente se analiza en los postulados planteados dentro de los Planes de Desarrollo Nacional de los años 2009 - 2013 y 2013 – 2017, mismos que se presentan en el capítulo II de este trabajo.

1.7.4.3 *Sumak kawsay* como alternativa al desarrollo

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

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

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

El *sumak kawsay* como alternativa al desarrollo se aparta de las modalidades de acumulación, progreso, concentración, destrucción, devastación; de los términos modernidad, “colonialidad del poder”; “plantea la disolución de esos conceptos y la construcción de una propuesta distinta en términos civilizatorios” (Acosta 2014, 109). Es totalmente opuesta al modelo capitalista vigente, de competencia, de consumo, de egoísmo, de individualismo. Por eso es necesario ese conglomerado de luchas, de protagonismos colectivos que busquen y reivindiquen la resistencia.

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

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

Entonces, el *sumak kawsay* se inscribe en un proceso de organización social, es una práctica transversal, holística, integral, horizontal en la vida comunitaria y todo lo que gira en su entorno.

En este sentido, realizando una caracterización de los enunciados anteriores, se pueden distinguir diferentes variables que reúne la propuesta del *sumak kawsay* en este enfoque. Desde esta visión, los elementos comunes que se presentan en los debates se articulan a las siguientes dimensiones: la idea de armonía con la naturaleza–*pachamama*;

la identidad que se vincula al fortalecimiento de los valores y principios ancestrales dentro del sistema comunitario; la interculturalidad y plurinacionalidad como ejes fundamentales de la construcción del *sumak kawsay*, y la crítica y cuestionamiento al paradigma de desarrollo tradicional capitalista, de connotación economicista.

1.7.4.4 Dimensión ambiental, naturaleza-pachamama

Como afirma Gudynas el concepto de “Naturaleza” es una creación social, un producto cultural que ha sido modelado desde el Renacimiento (Gudynas 2011, 262). Los conquistadores europeos impusieron diversas concepciones e ideas propias del entorno, considerando a la naturaleza como un espacio que podía ser dominada, manipulada para asegurar el progreso de la sociedad. Esta visión antropocéntrica¹¹ ha logrado que se distorsione la relación espiritual, armónica que se tenía y tiene con la *pachamama*, que para efectos de este estudio utilizaré este término por la visión amplia y diversa que contempla el enunciado; y al ser la naturaleza un término más occidental al que se le ha buscado un equivalente en *kichwa* como *pachamama*, y que evidentemente tiene otra connotación.

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

1.7.4.5 Dimensión cultural-filosófica, sistema comunitario

Los pueblos andinos tienen sus propios saberes, mismos que han sido transmitidos de manera oral y ahora la responsabilidad de todos es reconocer, investigar, profundizar y construir nuevos convivires con estos aportes filosóficos y prácticos. En la concepción andina o en la vida comunitaria, existe un profundo sentido de comprensión del mundo. Así se considera que éste es un pariverso o multiverso¹², espacio-tiempo en donde existe

¹¹ “El antropocentrismo, hace referencia a un modo de ser en el mundo, es un concepto que incorpora la relación que se da entre las personas y de éstas con la naturaleza, el ser humano está en el centro y los demás objetos del entorno son medio para los fines del ser humano, es una dualidad que separa la naturaleza de la sociedad, bajo esta perspectiva la naturaleza no tiene valores propios, ni se acepta la naturaleza sujeta de derechos” (Gudynas 2011, 259).

¹² El autor no conceptualiza los términos, sin embargo se puede interpretar que en ésta cosmovisión no existe la visión de un solo universo, sino hay una “gran diversidad integrados por pares. Es decir, dos elementos que son necesarios, que conviven, se relacionan”. Por ejemplo dentro de esta lógica las plantas, los animales, los seres humanos están constituidos por energías positivas y negativas, “todo es sexuado: las dos energías

una conexión; todo está interrelacionado, nada está fuera, sino todo hace parte importante para una comunidad (Maldonado, 2010), (Huanacuni 2010).

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

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

A esto agrego: todos estos principios rigen dentro del sistema comunitario, en el territorio. Es así como se construye un profundo sentido cósmico e identitario sobre la vida, sobre las acciones con la *pachamama*, sobre las vivencias y prácticas comunitarias respetando esta interrelación; observando, compartiendo y viviendo la horizontalidad de las acciones, también a estos principios filosóficos se suman un conjunto de valores propios como el no mentir - *ama llulla*, no ser perezoso- *ama killa*, no robar- *ama shuwa*.

A estas categorías o valores Dussel los identifica como “las exigencias éticas del buen vivir”, en donde “no robar” significa “no infringir con un elemento que es armónico en la comunidad, [por lo tanto] tomar algo que yo no he producido para la comunidad es no ser solidario”. La segunda exigencia ética “no mentir” se refiere al no ocultar una verdad, ya que entre los indígenas no se contempla la posibilidad de no decir la verdad,

son necesarias para la vida” [...] de esta manera el principio ordenador fundante es “la relación del par” o “pacha” (Gudynas 2011, 259).

porque eso sería traicionar a la comunidad y el “no trabajar” no contempla una persona vaga, sino es no dejar de crear como crea la *pachamama* o la comunidad (Dussel 2012, s/p).

Como complemento a este conjunto de principios dentro de esta categoría, se suman las prácticas comunitarias que perviven en el tiempo – espacio. La *minka*, el *ranti* – *ranti*, el consenso comunitario, la complementariedad, estas y otras prácticas se han ido moldeando a largo de la historia de los pueblos indígenas, y su existencia y permanencia han comulgado con la visión de desarrollo que se inserta en la cotidianidad de los pueblos. En este contexto, presento en el capítulo III las implicaciones de estos saberes y prácticas, que demuestran cómo un determinado colectivo ha construido la vida, esa vida plena, esa vida digna que se promulga en los debates teóricos sobre el *sumak kawsay*, pues, la base comunitaria es el sustento de los discursos del *sumak kawsay* dentro de esta corriente analizada.

1.7.4.6 Dimensión política, interculturalidad y plurinacionalidad

Dentro de esta dimensión que denomino política, se discuten los principales postulados sobre los términos interculturalidad y plurinacionalidad. En este marco existen dos miradas; por un lado, se presenta una discusión concordante de que ambos términos - cada uno con sus propias características- se presentan como conceptos que cuestionan la matriz hegemónica dominante, y ante esto, hay una serie de pautas necesarias para lograr un Estado plurinacional e intercultural. La segunda discusión corresponde a la existencia de una coincidencia general de que ambos conceptos son complementarios y constituyen ejes fundamentales del *sumak kawsay*. Solo a manera de conceptualizar presento las implicaciones de plurinacionalidad e interculturalidad a continuación:

La plurinacionalidad

De las organizaciones indígenas y campesinas, solo la Conaie se organiza a partir de nacionalidades y promueve la plurinacionalidad. La Fenocin, la Feine, han expresado su posición a los dos términos y su propuesta de reemplazarlos por la interculturalidad (Ayala 2011, 47).

La construcción del Estado Plurinacional implica tres grandes dimensiones de la organización del Estado moderno: primero, la construcción de la interculturalidad, que implica la construcción de un proyecto de país entre todas y todos que promueva el respeto

y valoración de toda forma de expresión cultural, de conocimiento y espiritualidad que exige la unidad de los pueblos y nacionalidades. Segundo, “una transformación sustancial del Estado y de los poderes económicos, políticos y socioculturales hegemónicos” (Conaie 2010, 10) y tercero, el reconocimiento del autogobierno; es decir, reconocer el derecho de los pueblos a sus propias formas de autoridad, y a un control (Conaie 2010, 10).

Para el Codenpe (2010)¹³, entre la plurinacionalidad y la interculturalidad existe una relación dialéctica. La una se encuentra dentro de la otra, o simplemente la plurinacionalidad es intercultural, porque el relacionamiento se hace con los otros que la plurinacionalidad defiende, y la interculturalidad es plurinacional porque nadie se atrevería a entrar en diálogo con las matrices hegemónicas. En consecuencia, la plurinacionalidad es también unidad, y la interculturalidad es diversidad. Asimismo, para esta organización la plurinacionalidad e interculturalidad son conceptos incompletos.

La interculturalidad

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

Para Kowii, la interculturalidad es importante por tres razones: a) para superar los esquemas de la ideología racista que ha prevalecido en la sociedad y en las políticas del Estado desde los tiempos de la colonia y la República; b) para reconfigurar la memoria y la historia, con el fin de recuperar la seguridad identitaria y el orgullo de su lengua; c) y

¹³ En la actualidad, el Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador – Codenpe, se ha constituido en el Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades – CNIPN. Esta transición se realizó observando los mandatos constitucionales establecidos en el art. 156 y 157 de la Carta Magna y la Ley Orgánica de los Consejos Nacionales para la Igualdad.

para afianzar el compromiso de aprendizaje y respeto de la diversidad cultural y lingüística. (Kowii 2011, 46-7)

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

Capítulo segundo

El *sumak kawsay* en el Plan Nacional del Buen Vivir 2009 – 2013, 2013-2017

En este capítulo, se analiza un marco introductorio a la normativa que sustenta la planificación de desarrollo en el Ecuador, para posteriormente establecer las interpretaciones encontradas acerca de las implicaciones del Buen Vivir – *sumak kawsay* de acuerdo al Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 y, Buen Vivir Plan Nacional 2013-2017. Con el fin de analizar cuál es la comprensión del buen vivir, en estos documentos oficiales presento en los párrafos que siguen algunas orientaciones y principios analizados. Para abreviar la denominación de los planes he decidido identificarlos como plan A al documento elaborado en el año 2009, y plan B al instrumento vigente presentado en el año 2013.

2.1 Marco normativo de la planificación

Como punto de partida para este análisis es necesario revisar qué nos dice la Constitución de la República del Ecuador acerca del tema. En su art. 280 está la definición del Plan Nacional de Desarrollo, que es considerado como

el instrumento al que se sujetarán las políticas, programas y proyectos públicos; la programación y ejecución del presupuesto del Estado; y la inversión y la asignación de los recursos públicos [...]. Su observancia será de carácter obligatorio para el sector público e indicativo para los demás sectores.

Es decir, todas las acciones y decisiones públicas deben estar orientadas en los planteamientos del plan, ningún ente público podrá inobservar este mandato.

En el Cootad¹⁴, también se establece la obligación de coordinación para la planificación entre el gobierno central y los Gobiernos Autónomos Descentralizados - GAD¹⁵, quienes deberán “coordinar la elaboración, los contenidos y la ejecución del Plan

¹⁴ Art. 299. Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización.

¹⁵ La organización territorial del Estado ecuatoriano está conformada por regiones (esta organización todavía no ha sido creada), provincias, cantones y parroquias rurales. Adicionalmente, por razones de conservación ambiental, étnico culturales o de población, se plantea de posibilidad de la creación de regímenes especiales de gobierno: distritos metropolitanos, circunscripciones territoriales de pueblos y nacionalidades indígenas,

Nacional de Desarrollo y los planes de los distintos niveles territoriales” (Cootad 2010). A este conjunto de participantes deberán sumarse las otras funciones del Estado (Legislativo, Judicial, Electoral y de Participación Ciudadana y Control Social).

La planificación del desarrollo según el COPFP¹⁶ “se orienta hacia el cumplimiento de los derechos constitucionales, el régimen de desarrollo y el régimen del buen vivir¹⁷, y garantiza el ordenamiento territorial [...], incorporará los enfoques de equidad, plurinacionalidad e interculturalidad”. (Cofp 2010)

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

2.2. Buen Vivir en los Planes Nacionales

Los Planes Nacionales de Desarrollo están fundamentados en los avances constitucionales del año 2008. En este sentido, la propuesta se orienta hacia la búsqueda de Buen Vivir en la sociedad ecuatoriana. Desde el momento en que Rafael Correa asumió su mandato, se han presentado planificaciones para tres periodos: a) Plan para la Revolución Ciudadana 2007-2010, b) Plan Nacional para el Buen Vivir 2009 – 2013 y, c) Plan Nacional para el Buen Vivir 2013 – 2017. En este contexto, el análisis que se presenta en las líneas siguientes corresponde a los documentos oficiales en el que se suma el planteamiento del Buen Vivir.

Además, cabe señalar, los Planes de Desarrollo Nacional analizados aquí vienen o se fundamentan en el Plan de Gobierno presentado por el Movimiento Alianza País. En la

afroecuatorianas (al momento de esta investigación no se ha reconocido la creación de ningún régimen especial) y montubias y el consejo de gobierno de la provincia de Galápagos (Cootad 2010).

¹⁶ Art. 9. Código Orgánico de Planificación y Finanzas Públicas.

¹⁷ Art. 340. Título VII, Régimen del Buen Vivir. La Constitución plantea el régimen del Buen Vivir, necesario para viabilizar el régimen de desarrollo establecido. Este régimen del Buen Vivir que es un conjunto articulado y coordinado de sistemas, instituciones, políticas, normas, programas y servicios, se articula al Plan Nacional del Desarrollo y al sistema nacional descentralizado de planificación participativa y se compone de los ámbitos de educación, salud, seguridad social, gestión de riesgos cultura física y deporte, hábitat y vivienda, cultura, comunicación e información, disfrute del tiempo libre, ciencia, tecnología e información, saberes ancestrales, población, movilidad humana y transporte.

parte de la presentación de los planes A y B se realiza esta remarcación: “la propuesta de cambio, definida en el Plan de Gobierno que el Movimiento País presentó a la ciudadanía, en el marco de su participación electoral de los años 2006, 2007, 2008, trazó ya los grandes lineamientos de una agenda alternativa para el Ecuador” (Senplades 2009, 9). Y en esa misma alineación, se formula el siguiente plan: “el 17 de febrero de 2013, el pueblo ecuatoriano eligió un programa de gobierno para que sea aplicado – 17 de febrero de 2013, el pueblo ecuatoriano eligió un programa de gobierno para que sea aplicado, en el marco de su participación electoral de los años 2006, 2007, 2008, trazó ya los grandes” (Senplades 2013, 14). Por tanto, son guías para accionar en su camino político.

Si observamos los títulos de los planes A y B, denotan que el término buen vivir, reemplaza la palabra “desarrollo”, y al ser estos documentos oficiales, el vocablo buen vivir es usado estratégicamente para su posicionamiento político. Estos planes se construyen bajo la nueva Constitución del año 2008, la cual condiciona la formulación e incorporación del Buen Vivir a estos documentos oficiales.

En cuanto a la participación de los pueblos indígenas en la formulación del plan A, se indica que se ha vinculado al proceso de diálogo a las instituciones en transición¹⁸. En este caso, el Codenpe debió ser un actor fundamental a la hora de plantear las demandas de los pueblos indígenas. Este mismo hecho lo afirma un funcionario público en una entrevista y quien fue partícipe en la edificación del plan A. Asevera que la vinculación de la participación de los pueblos indígenas no solo fue en relación a la construcción de la conceptualización del *sumak kawsay* para el plan, sino para identificar e incorporar otras temáticas como la reflexión sobre las políticas nacionales relacionados a: la política energética, la política petrolera, el tema del cambio de la matriz productiva, el comercio justo, el sistema de Educación Intercultural Bilingüe, la salud y los saberes ancestrales, la justicia indígena dentro del tema de justicia nacional (Orbe 2014).

Por otro lado, Orbe afirma que los pueblos indígenas, en el momento de la edificación del plan A “se mostraron cautelosos o no quisieron opinar” en cuanto a los temas arriba mencionados, sino más bien su aporte y demanda -dice el entrevistado- se enfocaba en “pronunciarse sobre el tema de la minería, el agua, territorios y otros temas sensibles”.

¹⁸ En el caso de los pueblos y nacionalidades indígenas estaría representado por Codenpe, actual CNIPN.

En cuanto al plan B, en lo que tiene que ver con el tema de participación, se observa que este incluye niveles de participación más amplios que el anterior documento; se presenta mecanismos extensos y distintas metodologías de participación utilizadas. Y de acuerdo a lo que consta en el plan los pueblos indígenas fueron partícipes en talleres, mesas temáticas y grupos focales, discutiendo temas de “igualdad, capacidades y potencialidades, derechos de la naturaleza, trabajo y sistema económico” (Senplades 2013, 37).

En el documento oficial elaborado en el año 2009, el Buen Vivir se presenta como una “propuesta desde el Sur” que se integra para repensar las relaciones sociales, culturales, económicas y ambientales” (Senplades 2009, 18), cuyo horizonte epistemológico plantea “agendas programáticas de cambio social” (Larrea 2010, 15). Se habla de la recuperación de la diversidad de pensamientos que permitan la construcción de una sociedad en que las “lógicas de acumulación de capital queden subsumidas a la lógica de reproducción ampliada de la vida” (Larrea 2010, 16). Entonces, desde esta mirada, se plantea para el ser humano un desafío, pues este debe orientar sus acciones de producción y consumo a una organización de la vida más consciente y equilibrada, en donde se respete el medio ambiente.

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

El Buen Vivir aparece como una manera alternativa de vida, impulsada por actores sociales de América Latina (Senplades 2009, 11). Surge como un discurso que cuestiona el modelo neoliberal, y se presenta como “una ruptura conceptual con el concepto de desarrollo y el modo de Estado” (Senplades 2009, 11). En suma, en todo el texto

introdutorio se hace énfasis en ese cambio de modelo de desarrollo neoliberal a un modo alternativo. Es decir, se habla de un “cambio de paradigma del Desarrollo al Buen Vivir”.

Se plantean “nuevos modos de producir”; se rechaza la idea de crecimiento económico y el medidor de desarrollo como el PIB, por la medida del nivel de vida de las personas a través de indicadores relativos a la satisfacción de las necesidades humanas. De esta forma, el Plan también recoge los conceptos de Amartya Sen (1992) sobre “la calidad de vida”, “capacidades humanas”, “libertad”, entre otros. (Sen 1992, 22)

El Buen Vivir bajo la mirada del Plan A se proyecta como un enfoque colectivo “nosotros”, pues se deja de lado la mirada del individuo y se propone un pacto colectivo. En ese sentido, se entiende por Buen Vivir como un concepto integrador que busca “amplias relaciones, entre los seres humanos, la naturaleza, la vida comunitaria, los ancestros, el pasado y el futuro”, pues se basa en la construcción de la “sociedad del Buen Vivir”.

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

El Plan propone un régimen de desarrollo, que promueva la economía social y solidaria, la igualdad a través de la redistribución social y territorial de los beneficios del desarrollo; impulsar la participación efectiva de la ciudadanía en todos los ámbitos de interés público; establecer una convivencia armónica con la naturaleza; garantizar la soberanía nacional y promover la integración latinoamericana; y proteger y promover la diversidad cultural.¹⁹

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

¹⁹ Art. 276 de la Constitución Política de la República del Ecuador.

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

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

De acuerdo con Ramírez, el biocentrismo es fundamental para entender la diferencia existente entre la mirada clásica de desarrollo y la mirada del *sumak kawsay*, Buen Vivir (Ramírez 2010, 60). En este contexto, lo que el Plan propone es un “pacto de convivencia que es pos-socialista en tanto se trata de un bio-socialismo” (Ramírez 2010, 60).

El plan A reafirma la necesidad de poner en marcha el nuevo modelo. Para esto plantea doce estrategias de cambio²⁰. De este conjunto de enunciados las estrategias “democratización de los medios de producción, (re)distribución de la riqueza y diversificación de las formas de propiedad y organización” y “poder ciudadano y protagonismo social”, se presentan como visiones socialistas.

Hourtart expone algunas ideas o estrategias para lograr el Buen Vivir en el largo plazo. Para el autor, la lucha social para transformar la sociedad debe fundamentarse en: a) la utilización duradera de los recursos naturales, b) priorizar el valor de uso por el valor de cambio; c) generalización de la democracia; y c) la multiculturalidad, es decir, la

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

participación de todas las culturas en la construcción de un nuevo mundo (Hourtart 2010, 92-6).

Para alcanzar el Buen Vivir en el Ecuador, el plan A presenta 12 objetivos nacionales, que constituyen una guía de las acciones y esfuerzos públicos para lograr este nuevo planteamiento.

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

Objetivos
1. Auspiciar la igualdad, cohesión e integración social territorial en la diversidad.
2. Mejorar las capacidades y potencialidades de la ciudadanía.
3. Mejorar la calidad de vida de la población.
4. Garantizar los derechos de la naturaleza y promover un ambiente sano y sustentable.
5. Garantizar la soberanía y la paz, e impulsar la inserción estratégica en el mundo y la integración Latinoamericana.
6. Garantizar el trabajo estable, justo y digno en su diversidad de formas.
7. Construir y fortalecer espacios públicos, interculturales y de encuentro común.
8. Afirmar y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad.
9. Garantizar la vigencia de los derechos y la justicia.
10. Garantizar el acceso a la participación pública y política.
11. Establecer un sistema económico social, solidario y sostenible.
12. Construir un Estado democrático para el Buen Vivir.

Fuente: PNBV 2009-2013

Elaborado por: Blanca Inés Alta

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

El crecimiento económico sigue siendo una constante crítica por la crisis que ha ocasionado en el territorio. Según el Plan “El Socialismo del Buen Vivir cuestiona el patrón de acumulación hegemónica, es decir, la forma neoliberal de producir, crecer y distribuir” (Senplades 2013, 23-24). En cuanto a la construcción del Buen Vivir desde la mirada política dice el Plan que “implica una democracia profunda con participación

popular permanente en la vida pública del país” (Senplades 2013, 23-24) aparece como una “construcción política” (Senplades 2013, 24).

Tercero, el buen vivir se presenta como “idea social movilizadora”, una “alternativa social, liberadora” (Senplades 2013, 16), que propone otras prioridades de organización social diferentes al modelo tradicional; se destaca la importancia de distribución y redistribución en la economía.

Cuarto, para lograr el buen vivir se expone el compromiso del Gobierno actual para defender el derecho de la población a vivir en un ambiente sano, respetando los derechos de la naturaleza.²¹ El reconocimiento de los derechos de la naturaleza implica que ésta posee valores y vida propia. Esa valoración depende independientemente de la estimación que le otorgue una persona o un colectivo. En el momento en que cada uno de nosotros nos ubiquemos como parte de este entorno, también estamos reconociendo que la naturaleza deja de ser un objeto, y por tanto, debe dejar de ser explotada, invadida y usada con fines comerciales; “es sujeto de dignidad y portador de derechos, porque todo lo que vive tiene un valor intrínseco, tenga o no uso humano” (Acosta 2010, 345).

Quinto, la construcción del Estado plurinacional e intercultural sigue planteándose como reto, y se habla de la “materialización y radicalización del proyecto de cambio de la Revolución Ciudadana” (Senplades 2013), pues su horizonte político es el Socialismo del Buen Vivir. Esta idea se centra en promover la mejora de la calidad de vida, la construcción de un diálogo de saberes respetando la diversidad cultural, la planificación del buen vivir, una búsqueda de felicidad colectiva. En este discurso teórico, se propone el respeto a la capacidad de soporte de los ecosistemas y los derechos de las generaciones futuras. Además, el documento expresa cambios en las relaciones de poder.

Sexto, el fin del Socialismo del Buen Vivir es “defender y fortalecer la sociedad, el trabajo y la vida en todas sus formas”.²² Para esto se presentan ciertas directrices; en

²¹ En ningún país del mundo se promueve los derechos de la naturaleza, a excepción de Ecuador que al menos como propuesta teórica se consagra en la Constitución (2008), y estos derechos de la *pachamama*, “tiene una relación estructural y complementaria con los Derechos Humanos” (Acosta 2010, 343). En la Carta Magna en el Título II, Capítulo VII, se incorporan los derechos de la naturaleza; su inclusión es relevante, y un avance importante para determinados sectores sociales; y en especial para la *pachamama* ya que “tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Acosta 2010, 343).

²² Para lograr el fin del “Socialismo del Buen Vivir”, el PNBV 2013-2017 presenta algunas consideraciones: a) resolver el acceso a bienes, oportunidades y condiciones al individuo y la colectividad. b) universalizar los derechos y las oportunidades para una vida en plenitud, c) la construcción de un Estado plurinacional y

estos criterios llama la atención la eliminación de la palabra Estado intercultural por Estado popular.²³

Tanto el buen vivir planteado en el plan A y el plan B siguen expresándose como utopías al alcanzar, a pesar de que aparece más definida y caracterizada en el segundo plan. Por ejemplo, en el caso de la construcción del Estado intercultural ya desaparece dentro del contenido del “Socialismo del Buen Vivir” y se integra un nuevo concepto denominado “Estado popular”.

En cuanto a los principios y orientaciones, el plan B recoge la mayoría de los principios expuestos en el plan A. A esta categoría se suman ciertas guías y orientaciones que se definen en: “sociedad radicalmente justa”, “sociedad corresponsable y propositiva”, “sociedad de excelencia” y, “soberanía e integración de los pueblos” (Senplades 2013, 25 – 27).

En suma, ambos planes plantean una visión socio-cultural, económica, ambiental, y político sobre la construcción del buen vivir en el Ecuador. Como primera corriente, la visión del buen vivir – *sumak kawsay* apunta al discurso de la conservación y cuidado del medioambiente; segundo, se propone al buen vivir como una mirada distinta al crecimiento económico. Los objetivos del plan B apuntan a la transformación económica productiva a partir del “cambio de la matriz productiva”²⁴, y específicamente los objetivos 10 y 11 se incorporan para la construcción del “Socialismo del Buen Vivir” (Senplades 2013, 83). Estos cambios significativos se evidencian por el nuevo rumbo que asume la Revolución Ciudadana; existe un capítulo entero que presenta el diagnóstico de la situación del gobierno actual. Además, desde este documento se está pensando en las

popular, d) se propone la transición hacia una sociedad en la que la vida sea el bien supremo, e) democracia profunda con participación popular permanente, f) la consecución del bien común y la felicidad individual, alejados de la acumulación y el consumo excesivos.

²³ El Estado popular según el plan es aquel que protege los intereses de las mayorías, capaz de gobernar y modificar la dominación capitalista; y construir una organización popular que impida la presencia de ciertos intereses particulares (Senplades 2013, 24).

²⁴ El cambio de la matriz implica un giro hacia una producción basada en la economía del conocimiento para la transformación de las estructuras de producción [...] supone una interacción con la frontera científico – técnica, es el cambio de formas tradicionales de producción hacia generación de productos diversificados, en nuevos sectores, con mayor intensidad en conocimientos. La idea es generar altos índices de demanda tanto interna como externa de la producción local, contempla la idea de generación de mayores tasas de empleo, reducción de brechas de tecnología [...]. El desafío es orientar la conformación de nuevas industrias y la promoción de nuevos sectores con alta productividad, competitividad, sostenibilidad y sustentabilidad (Senplades 2013, 293).

estrategias de acumulación, distribución y redistribución en el largo plazo. En cuanto a la dimensión política, se pretende el fortalecimiento de la sociedad quienes a través de sus acciones cooperativas, individuales y colectivas radicalicen la consolidación de la Revolución Ciudadana.

En esta etapa se puede notar que el discurso del Gobierno sobre el Buen Vivir se muestra más redefinida, pues se plantea como una propuesta más progresista debido a que se incorpora con mayor intensidad al discurso el tema de la Integración Regional y la inserción estratégica del Ecuador en el mundo; el cambio de cambio de la matriz productiva y los sectores estratégicos y a esto se suma la definición expresa de la Estrategia Nacional Territorial.

El Socialismo del Buen Vivir surge como una alternativa que, además de promover la mejora de la calidad de vida, respeta la diversidad cultural, y los derechos de las generaciones futuras. Se presenta al ser humano y a la vida como el centro de la acción pública, por tanto el Buen Vivir se convierte en el objetivo de política pública.

Así el Socialismo del Buen Vivir propone principios que se centran en la sociedad, planteando la construcción de una sociedad justa, igualitaria y equitativa; autónoma, solidaria, corresponsable y propositiva, que viva en armonía con la naturaleza, responsable, pluralista participativa, y soberana (con la integración de los pueblos).

Y finalmente, al igual que en el plan A se plantean doce objetivos nacionales para alcanzar el “Socialismo del Buen Vivir”, este constituye el corazón de toda la planificación nacional. Por tanto, a diferencia del anterior, se estructura bajo ciertos ejes programáticos y a los que se sujetan los objetivos para el buen vivir ecuatoriano. Es decir, el Plan habla del “cambio en las relaciones de poder para la construcción del poder popular”, la consideración de “los derechos, libertades y capacidades” de las personas, y un camino hacia la “transformación del sistema económico” para construir el buen vivir.

Tabla 8
Objetivos nacionales para el Buen Vivir

Eje programático	Objetivos
1. Cambio en las relaciones de poder para la construcción del poder popular.	1. Consolidar el Estado democrático y la construcción del poder popular.

2. Derechos, libertades y capacidades para la Construcción del Buen Vivir.	<ul style="list-style-type: none"> 2. Auspiciar la igualdad, la cohesión, la inclusión y la equidad social y territorial, en la diversidad. 3. Mejorar la calidad de vida de la población. 4. Fortalecer las capacidades y potencialidades de la ciudadanía. 5. Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad. 6. Consolidar la transformación de la justicia y fortalecer la seguridad integral, en estricto respeto a los derechos humanos. 7. Garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad ambiental territorial y global. 8. Consolidar el sistema económico social y solidario, de forma sostenible. 9. Garantizar el trabajo digno en todas sus formas. 10. Impulsar la transformación de la matriz productiva. 11. Asegurar la soberanía y eficiencia de los sectores estratégicos para la transformación industrial y tecnológica. 12. Garantizar la soberanía y la paz, y profundizar la inserción estratégica en el mundo y la integración latinoamericana.
3. Transformación del sistema económico.	

Fuente: PNBV 2013-2017

Elaborado por: Blanca Inés Alta

Capítulo tercero

Estudio de caso del sumak kawsay en la comuna Santa Bárbara

En el siguiente apartado, se explica y analiza cómo la comuna Santa Bárbara a través de sus prácticas comunitarias como el *ranti – ranti*²⁵, el consenso comunitario²⁶, la complementariedad²⁷, y la *minka*,²⁸ construye el sentido del vivir bien – *alli kawsay*. Para esto, el capítulo recorre varios temas: iniciando se identifica información general sobre la localidad de estudio y sus características socio – culturales, para posteriormente realizar un análisis del significado del *alli kawsay* y sus contrastes. En un apartado siguiente se analiza prácticas que se evidencian al interior de la comuna, mismas que reconstruyen la conceptualización del *sumak kawsay*.

3.1 Datos generales del cantón Cotacachi

Cotacachi es el nombre del majestuoso volcán, conocido también como la “Mama Cotacachi”. En sus faldas se asienta el cantón, creado jurídicamente el 6 de julio de 1861, fecha en la que se inicia su vida política y administrativa, tomando el nombre de Santa Ana de Cotacachi. Posee una extensión de 1.687,33 km².²⁹ (INEC 2010), que representa alrededor del 40% de la superficie total de la provincia siendo el cantón más extenso de la provincia Imbabura. La geografía de Cotacachi es muy variada; se puede encontrar en este cantón alturas que van desde los 1.600 m.s.n.m hasta los 4.939 m.s.n.m. El cantón Santa Ana de Cotacachi está ubicado en el Suroccidente de la provincia de Imbabura y al Norte de la ciudad de Quito.

La población de Cotacachi alberga un total de 40.036 habitantes según el Censo de Población y Vivienda del 2010, de los cuales, el 22% (8.848 hab.) se encuentra en el área urbana, y el 78% (31.188 hab.) se ubica en el área rural. En cuanto a la relación de género, el 49,82% de la población está conformada por mujeres, y el 50,18% de habitantes hombres. De acuerdo a las proyecciones poblacionales elaboradas por Senplades, en el

²⁵ Se traduce como reciprocidad,. Consiste en realizar una acción determinada hacia una persona o un colectivo, también es recibir a manera de devolución un acto o servicio específico.

²⁶ Consiste en la toma de decisiones en una Asamblea comunitaria, es decir, a través del diálogo y la conversación se resuelven temas a afectan a un espacio comunitario.

²⁷ En el mundo andino existe un complemento, una dualidad.

²⁸ Es un sistema de trabajo colectivo.

²⁹ El 03 de abril de 2016 se efectuó una Consulta Popular para definir y resolver la disputa limítrofe que existía entre las provincias de Imbabura y Esmeraldas por el sector de Las Golondrinas, cuya superficie es de 129,79 Km² (INEC 2010). En este proceso de consulta hubo 1.788 votantes. De ellos, el 56,9% -frente al 40,7%- decidió pertenecer a la provincia de Imbabura (CNE 2016). Este espacio está ubicado en el territorio del cantón Cotacachi y actualmente existe una propuesta de la Administración 2014-2019 de convertirla en una parroquia.

2014, con base en el último Censo, Cotacachi para el año 2020 tendría una población de 44.203 habitantes.

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

Tabla 9
Parroquias y zonas del cantón Cotacachi

Zonas		Parroquias
Andina	Urbanas	<ul style="list-style-type: none"> • El Sagrario • San Francisco
	Rurales	<ul style="list-style-type: none"> • Imantag • Quiroga
Íntag	Rurales	<ul style="list-style-type: none"> • Apuela • Peñaherrera • Plaza Gutiérrez • García Moreno • Vacas Galindo • Cuellaje
	Subtropical	

Fuente: (INEC, 2010)

Elaborado por: Blanca Inés Alta

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

La principal actividad económica del cantón se concentra en la producción agrícola³⁰, seguida por otras ramas de actividad como la producción manufacturera y de artesanía. Este es uno de los cantones reconocidos por la producción y manufactura del cuero. En ese sentido, el gobierno local ha organizado varias expo-ferias para posicionar la actividad y además promocionar los atractivos turísticos de la ciudad, que constituye un tercer complemento de las actividades económicas del cantón.

En cuanto al tema de organización social, el cantón es reconocido por los procesos de concertación, y participación ciudadana³¹ que devienen en los últimos veinte años. Líderes, organizaciones sociales, empresariales, culturales, ambientales, deportivas, comunitarias; grupos de mujeres, jóvenes, niños, niñas y adolescentes; personas con capacidades diferentes, mayores adultos, artistas, entre otros actores, han sido vinculados a las dinámicas de procesos participativos con el fin de aportar a la construcción del desarrollo y organización territorial de Cotacachi. Este proceso, a su vez, ha permitido el fortalecimiento de la democracia en el cantón, y por tanto, la incidencia política que genera a nivel nacional.

3.2 Pueblo Kichwa Cotacachi

De acuerdo a los registros históricos, según Moreno, el pueblo de Cotacachi nació y se valió de los “Quitus”, los que avanzaron al Sur, hasta llegar a convertirse en una gran nación el Reino de Quito. Segundo Luis Moreno sustentó esta teoría debido a que en el cantón existen evidencias marcadas desde la identificación de ciertas localidades como: “la población de Tumba-viro [...] y a muy corta distancia de nuestra ciudad las haciendas de Quitumba [...] y Quitumbita, por el norte, y por el sur, casi en el perímetro de la ciudad, Quitugu y Quituguillo”. (Moreno 1966, 71)³² Por tanto, todos sus indicios concurren a

³⁰ El cantón Cotacachi produce ocho de quince productos de la sección de alimentos y bebidas de la canasta básica en Ecuador. Por lo tanto, tiene un abastecimiento local y el excedente es comercializado en los mercados de las ciudades de Otavalo e Ibarra (GAD Cotacachi 2011, 65).

³¹ La I Asamblea Cantonal fue efectuada el 13 de septiembre de 1996. Desde entonces, se ha constituido en un espacio democrático de planificación participativa de las acciones y decisiones públicas y que ha traído cambios significativos para el cantón. La máxima instancia de participación reunida en la XXI Asamblea Cantonal - AUCC efectuada el 25 de octubre de 2015, trabajó varias temáticas de interés de la población cotacacheña.

³² Actualmente, Quitumba es una comunidad de la parroquia de Imantag, y Quitugu es una comunidad perteneciente a la parroquia de Quiroga. Tumbabiro es parroquia del cantón Urcuquí, que es el límite Norte del cantón Cotacachi.

ratificar esta idea de que la Gran Nación quiteña se desarrolló y dejó sus huellas por estas tierras.³³

Acercándonos un poco más a la época de la Conquista, los primeros españoles, de acuerdo al argumento que realiza Moreno, fueron recibidos de manera pacífica en Cotacachi. Su afirmación se basó una vez que ha revisado el relato inédito de la expedición española a este lugar.³⁴ La historia -según el relato- cuenta que los curacas les esperaban a los españoles con muchas expectativas y complacencia. Estos les asignaron un espacio de acogimiento en el que hoy es el centro de la ciudad (Moreno 1966, 72). Por tanto, según el autor es así como iniciarían la conquista y ocupación del territorio de Cotacachi.

Sin embargo, esta es la versión de ocupación de los primeros conquistadores, pero no hay que olvidarse de que luego del arribo de los españoles a estas tierras, la población del Ecuador, y no solo de esta, sino la población indígena de América Latina, se somete a un conjunto de procesos de despojo de la tierra, dominio, colonización e imposición de creencias y costumbres desde la visión de los conquistadores.

Los conquistadores rápidamente ocuparon territorios, controlaron los centros de ceremonia, despojaron de sus territorios tradicionales y, de su identidad a mujeres y hombres. Iniciaron un proceso de colonización, quedando al margen la gentileza de paz con el que habían llegado.

³³ “El indio amaba a sus rēgulos y curacas con amor reverencial. Nunca los desobedecían en lo mínimo, porque en sus hechos y palabras veían traducida la divina voluntad; de modo que magistrados y súbditos formaban un bloque solidario. Es fácil suponer que cohesión tan íntima y esa disciplina tan severa como espontánea, hayan dado como resultado la organización de un pueblo fuerte y valeroso, capaz de verificar los ideales más nobles de expansión y grandeza”.

³⁴ “Cuando Benalcázar volvió por segunda vez a Quito, en Latacunga se acercó un indígena del norte y refirió a un soldado de apellido Daza, que el Dorado, buscado con tanto ahínco por los blancos, existía en una laguna del norte de Quito y le dijo que tendría mucho gusto de guiar a él y a los compañeros que escogiera para la empresa [...]. Cuando creyeron oportuno, previos los preparativos convenientes, requiérense veinticuatro españoles, cuya nómina transcrita del texto autógrafo de puño y letra del conquistador español Capitán Diego de Vacas, es la siguiente y que dice: “Lista de los 24 que fuimos en busca del El Dorado y descubrimos la Comarca de los indios cotaczchis: Diego de Vacas, Hernando Morán, Francisco Cobo, Gregorio Ponce, Francisco Gómez, Roque Díaz, Antonio Ruiz, Luis Daza, Baltazar González, Francisco Pachecho, Francisco Sánchez, Pedro Cobo, Juan Gómez, Gil Reniifo, Sebastián Morno, Rodrigo Moriel, Pedro López, Juan Bedón, Joaquín Acosta, Santos Largo” y continúa: “El 20 de diciembre de 1542 nosotras 24 conmlitones, y compañeros de Benalcázar en la primera y segunda toma de Quito, salimos de aquí, hacia el Norte faldeando la cordillera del Occidente en busca de El Dorado. Llegamos a Cochasquí, el pueblo de origen primitivo del Reino de Quito. Los indios de Cochasquí nos recibieron de paz y amistad. Pasamos una semana aquí; y guiados por algunos de ellos nos encaminamos a la misteriosa laguna del país de El Dorado”. (Moreno 1966, 73)

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

La población kichwa de Cotacachi se ubica en las faldas del volcán Cotacachi, conocida como “Mama Cotacachi”, o “*Warmi Rasu*”. Este es un hito importante dentro del área andina. Las comunidades indígenas se encuentran ubicadas de la siguiente forma:

Tabla 10
Comunidades Indígenas del cantón Cotacachi

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

Fuente: UNORCAC 2008

Elaborado por: Blanca Inés Alta

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

problemas de riego, y de acceso a recursos económicos, por lo que tienen que abandonar sus tierras para buscar otra ocupación. De acuerdo a las estadísticas, existe un considerable grupo de población indígena que se desempeña en el sector de la construcción, en las florícolas y en los negocios de agroturismo y, en cuanto a la población residente en la zona urbana su actividad, se vincula al comercio, producción de artesanías y muchos de ellos son mindaláes³⁵.

Mientras en varias comunidades los jóvenes van perdiendo interés por el idioma kichwa, hay preocupación en ciertas comunidades por recuperar, fortalecer y familiarizarse con el kichwa. Al año 2010, según el Censo existían 10.935 habitantes indígenas que conservaban su idioma. Se puede constatar en la población que los habitantes son monolingües (hablan kichwa o español), bilingües (hablan kichwa y español) e incluso hay población joven que se encuentran cursando estudios superiores, ya tienen nociones de un tercer idioma, pero esto no es generalizado.

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

Sin embargo, en el Censo de Condiciones de Vida, realizado por la Unorcac en el año 2005, se evidenció un total de 40% de la población mayor de 12 años de las comunidades andinas que se autocalifica que desconocen la lectura y escritura, correspondiendo el 24,2% a la población femenina y el 15,8% a la población masculina (Fernández 2013, 31).

Esto afecta principalmente a las mujeres³⁶ debido a que sus espacios de acción y decisión son reducidos. Persiste una fuerte invisibilización en los diversos ámbitos. Con relación al máximo nivel de instrucción alcanzado, según datos del INEC del 2010, el 2% (293 hab.) indígenas ha accedido a la educación superior, y 10 habitantes poseen un

³⁵ Son personas comerciantes y viajeros que recorren el mundo vendiendo y comprando. Es una forma de vida. En la actualidad, el término se ha hecho muy común y en especial entre los indígenas del Pueblo Otavalo, pues su vida se vincula a las actividades del comercio.

³⁶ Cabe señalar que en el cantón en el año 2003, se inició una campaña de alfabetización denominada “Yo Sí Puedo”, y en abril del año 2005 se declaró al cantón “Primer territorio libre de analfabetismo en el Ecuador”. Según consta en el informe del proyecto 2004 – 2005, los beneficiarios fueron personas entre 15 y 49 años de edad. La tasa de analfabetismo descendió del 11.9% al 3.8%, la mayoría de las beneficiarias fueron mujeres.

posgrado, constituyéndose así el acceso a la educación en uno de los retos más importantes para esta población. La carencia de empleo y el acceso limitado a la tierra y agua son otro de los retos significativos al que se enfrenta la población, sumándose a esto grandes problemas sociales.

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

3.3 Comuna Santa Bárbara

3.3.1 Contexto normativo

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

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales. (Martínez 1986)

Sin embargo, en nuestra sociedad cada día más capitalista, urbanizada, moderna parece que el sentido de la comunidad, de la interrelación entre las personas pierde

relevancia, debido a que se privilegian acciones individuales. Esto genera nuevas relaciones entre las personas, presentando en la sociedad nueva forma de ser, estar, tener, sentir y vivir. La comunidad es un espacio de creación y re-creación; es un espacio comunitario donde, por un lado, están los problemas sociales como la pobreza, el acceso a educación, salud, agua, tierra, entre otras realidades que afectan a las personas. Pero se puede observar el deterioro en el equilibrio de la vida y su entorno.

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

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

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

El desarrollo de un sistema de haciendas articuló diversas formas de relación con la población indígena. Hasta antes del 6 de agosto del 1937, en la República del Ecuador las poblaciones organizadas en caseríos, anejos, barrios, comunidades o parcialidades no estaban contempladas en ninguna ley. En 1937 se dictaron dos leyes: la Ley de Organización y Régimen de las Comunas -normativa que habilita la organización jurídica, administrativa y social especialmente de las comunas³⁷, cuyo objetivo fue la integración

³⁷ Art. 1 Ley de Organización y Régimen de las Comunas. “Todo centro poblado que no tenga la categoría de Parroquia, que existe en la actualidad o que se estableciere en el futuro, y que es conocido con el nombre

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

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

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

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

Actualmente, la Constitución Política de la República del Ecuador, en el numeral 13 del Art. 66, reconoce y garantiza a las personas: “el derecho de asociarse, reunirse y manifestarse de forma libre y voluntaria”. Además, el 6 de enero de 2016 la Asamblea Nacional aprobó la Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales. En fin, estas normativas macro expedidas son las que facultan el accionar de una comuna específicamente en nuestro caso de estudio, además de observar y ceñirse bajo otras normativas.

de Caserío, Anejo, Barrio, Partido, Comunidad, Parcialidad, o cualquiera otra designación, llevará el nombre de Comuna [...] “. Art. 2. “La Comuna estará sujeta a la jurisdicción de la Parroquia Urbana o Rural”.

La Comuna Santa Bárbara,³⁸ domiciliada en la parroquia El Sagrario, cantón Cotacachi, provincia de Imbabura, acoge su personería jurídica otorgada por el Ministerio de Agricultura, Ganadería Acuacultura y Pesca – Magap³⁹, el 23 de Agosto de 1938 mediante Acuerdo Ministerial No. 053. El 16 de diciembre de 2013, el Magap legalizó el Estatuto de la Comuna⁴⁰, según Acuerdo Ministerial No. 184, documento legal que orienta las acciones políticas, administrativas, económicas, culturales y sociales de los comuneros. Dentro de la comunidad no existe reglamentación interna que oriente concretamente la operatividad de este Estatuto, por tanto, el Cabildo actual establece la urgencia de crear esta normativa, como un mecanismo más para viabilizar el logro del *allikawsay* en la comunidad.

Cabe mencionar que, como un resultado del trabajo y esfuerzo colectivo, comunitario, los miembros de Santa Bárbara han elaborado para la eficiente distribución y administración del líquido vital (agua), un reglamento interno de la Junta Administradora de Agua de Consumo⁴¹, aprobado el 8 de marzo de 2008 en Asamblea General. De esta forma, tanto la Constitución, el convenio 169 de la OIT, los instrumentos jurídicos internacionales y nacionales, el estatuto comunitario, las disposiciones, reglamentos y decisiones de la Asamblea General de comuneros, así como el derecho propio consuetudinario, viabilizan la existencia jurídica y organizativa de esta comuna de raíces ancestrales.

3.3.2 Contexto organizativo – político

La Asamblea General es la máxima autoridad de la comuna, integrada por todos los miembros activos, cuyas atribuciones se enmarcan en la definición de lineamientos, políticas y mandatos para el fortalecimiento y unidad comunitaria. En las asambleas se

³⁸ El 19 de abril de 1977, la Comuna Santa Bárbara participó como miembro fundador de la Federación de Comunas, y su posterior afiliación a la Fenoc (actual Fenocin). Más tarde, el 21 de abril de 1980 se reconoce a la Unorcac como Organización de Segundo Grado –OSG y se suman las comunidades fundadoras de la Federación (Unorcac 2008).

³⁹ El inciso primero del Art. 4 de la Ley de Organización y Régimen de las Comunas, determina que: “Administrativamente las comunas dependen del Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca”.

⁴⁰ En Asamblea Extraordinaria de comuneros, llevada a cabo los días 9 de marzo y 25 de mayo de 2013, se aprobó el Estatuto de esta Organización comunitaria.

⁴¹ Con la aprobación de la Ley de Recursos Hídricos Usos y Aprovechamientos del Agua, esta normativa interna debe ser revisada por los miembros.

nombran, seleccionan y remueve al Cabildo. Además, constituye una instancia en donde se planifica los trabajos comunitarios; mediante *minkas* se realiza la limpieza de caminos, limpieza de canales de agua de regadío, limpieza y mantenimiento del estadio y casa comunal, de los tanques de reserva de agua de consumo; apertura de caminos comunales entre otros. Y otra de las competencias de esta Asamblea es conocer y resolver reclamos o conflictos internos entre los comuneros u otras de carácter administrativo.

El Cabildo es la instancia administrativa y ejecutora de todas las acciones y decisiones tomadas en Asamblea General ordinaria o extraordinaria. El Cabildo es elegido por un año y está conformado por: Presidenta/e, Vicepresidenta/e, Tesorera/o, Síndica/o, y Secretaria/o. A esta directiva se suman representantes de comisiones especiales: Comisión de La Mujer, Comisión de Cultura, Junta de Agua de regadío, Junta de Agua de consumo, Comisión de Jóvenes y, Comisión de Deportes.

3.3.3 Contexto socio – económico

De acuerdo al último registro comunitario de febrero de 2015, la comuna alberga a 72 familias. De este grupo, el 56,52% (148 hab.) son mujeres, y el 46,38% (128 hab.) son hombres. Existe un grupo importante de comuneros que presta sus servicios en la construcción, pues la mayoría migra hacia la ciudad de Quito y retorna a la comuna los fines de semana. Además, existe un número reducido de agricultores que son los adultos mayores, y mujeres, pues la mayoría, especialmente los hombres, se dedican como albañiles, jornaleros, y permanecen fuera de la comuna. Y destinan los fines de semana a realizar tareas agrícolas. Otro grupo importante se desempeña en el servicio turístico; son seis familias que se han vinculado al proyecto de turismo comunitario. Y finalmente, en cuanto a la categorización por ocupación, se puede indicar que existe un grupo de personas muy reducido que se dedica a prestar sus servicios ya sea en el sector público o privado.

Tabla 11

Registro de familias que prestan servicios de turismo comunitario

Nombre del albergue	Responsable del emprendimiento	Año de vinculación	Año de cierre	Capacidad del

				albergue (pax)
Apaiki	Luz María Alta	2008		3 a 4
Ayllu Hostal	Etelvina Vinueza	2008		4 a 6
Wayta Sisa	Digna Guandinago	2008	2015	3 a 4
Anayani Wasi	Soledad Guaján	2010		4 a 6
s/n	Laura Morán	2010		3 a 4
s/n	Virginia Morocho	2010		3 a 4

Elaborado por: Blanca Inés Alta

En cuanto a la educación, se puede identificar que la mayoría de jóvenes que cursan estudios universitarios o inician una carrera universitaria, lo hace en la ciudad de Quito, pues la cercanía de los familiares, la distancia del viaje o el deseo de ingresar a universidades de excelencia académica, puede repercutir para que se dé esta situación. La mayoría de comuneros y comuneras ha accedido a una educación básica; en menor medida un bachillerato, y contados son los casos que han obtenido un título universitario. De acuerdo al registro comunitario, tres personas tienen un posgrado y un comunero ha culminado estudios de doctorado. En cuanto a la formación por género, es más constante en las mujeres, a diferencia de los hombres que no concluyen o no continúan sus estudios en los diferentes niveles, peor en estudios superiores. En este caso, luego de terminar el bachillerato suelen vincularse rápidamente al campo laboral.

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

3.3.4 Lucha por el agua y la tierra

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

No ha existido ningún tipo de conflicto severo⁴² en torno al acceso a la tierra al interior de la comuna. Las familias de la comunidad Santa Bárbara iniciaron procesos de negociación de compra-venta a partir de los años 2000.⁴³ Es decir, medianos propietarios han aceptado ofertas de compra. Se puede evidenciar que la comuna inició la adquisición de los terrenos en varias etapas, en donde a través de un trabajo colectivo y de organización comunitaria, han logrado la posesión de las tierras y que ahora se encuentran en manos de las familias.

En este proceso de compra – venta de tierras se pudo identificar algunas características: a) la asamblea comunitaria establece que los propietarios de las tierras en la comuna, no pueden proceder con la venta, sin previa autorización de los comuneros. Es decir, extraños a la comunidad no pueden adquirir propiedades en este espacio comunitario; b) al interior de la comuna se conforman grupos de compradores⁴⁴, esto debido a que en las familias es limitado el acceso a recursos económicos, por tanto, quienes tenían posibilidades de conformar este grupo de compra podían hacerlo; c) para efectivizar la financiación, los grupos conformados acceden a créditos, en este caso, la Cooperativa Santa Anita Ltda. participó como su aliado; de esa forma, se costea la adquisición. En el futuro, la propiedad adquirida se convierte en garantía de la siguiente

⁴² “El único conflicto que se evidenció fue con una de las propiedades denominada Hacienda Ocampos, pues la dueña (extranjera) había negociado la tierra con una empresa inmobiliaria, pero el Cabildo de la Comuna intervino y se logró detener el proceso” (Alta 2016).

⁴³ De acuerdo a los registros notariales los propietarios de la mayoría de las tierras ubicadas en Santa Bárbara fueron: a) primera etapa de compra, propiedad de las Madres Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena, b) segunda etapa, cuatro hectáreas de terreno que forman parte de la Hacienda Ocampo, c) tercera etapa, propiedad de Manuel Ruíz y familia; d) cuarta etapa, propietarios Manuel Elías Cobos Proaño y Ana Luisa Rueda; e) quinta etapa, los propietarios Jorge Horacio Gonzalo Gómez Andrade y María Teresa Paredes Tobar. Sin embargo, cabe precisar que aún existen tierras dentro de esta localidad que no pertenecen a los miembros de la comuna.

⁴⁴ Grupo Las Madres, Pre- Asociación Rumichupa, Grupo Aurelio I y II, Grupo La Torre, Grupo Guasarapa, corresponden a la identificación de las propiedades adquiridas.

compra. Esta particularidad muestra el compromiso de las familias ante el pago de las deudas adquiridas, pues estaba en juego su tierra que ya habían logrado comprar ; d) se establece un acuerdo entre las familias vinculadas a la adquisición de las tierras que, antes del proceso de partición se trabaje de forma colectiva mediante *minka* en estas tierras; e) la producción de esta zona es destinada para el autoconsumo de las familias involucradas y, en algunas ocasiones, se venden productos a mercados locales; f) en cuanto a la organización para el trabajo comunitario, conjunto y consensuado, se evidencia que luego de la distribución y repartición de las propiedades, las familias inician la siembra, cosecha y cuidado de su tierra de manera individual. Por tanto, las *minkas* de los espacios comunes como: acequias, caminos, y el cuidado colectivo⁴⁵ de la tierra se trasladan hacia la responsabilidad de toda la comunidad.

En los años 2009, 2013 y 2015 los comuneros realizaron nuevas compras de propiedades. La particularidad de estas compras es que la comunidad ha vinculado a parejas jóvenes quienes aún no se hayan vinculado en compras anteriores. Sin embargo, otro de los retos al que se enfrentan es al notable incremento en el precio de la tierra que se da en el cantón. Este hecho vincula mecanismos de resistencia, organización y presión de la comuna para negociar el precio. Por tanto, el proceso de negociación se desarrolla con el acompañamiento del Cabildo y los miembros de los grupos previos, quienes ya han desarrollado ciertas habilidades de negociación.

Con esto, lo que se evidencia es que en esta comunidad indígena se están experimentando cambios y sucesos que, desde el punto de vista cultural, están íntimamente enlazados con la tierra; sus estrategias de subsistencia y de resistencia han sido entorno a la tierra. Los comuneros y comuneras no quieren perder sus prácticas tradicionales, a pesar de que se vuelve más difícil, pues las condiciones, por ejemplo del clima, el calentamiento global degrada tradiciones y saberes.

La mayor parte de las tierras existentes en la comuna son propias de las familias, en la mayoría de los casos están en proceso de registro de los títulos de propiedad. Y finalmente, la asamblea comunitaria cree que las resoluciones tomadas al interior de las comunidades no son acogidas por las autoridades locales, en cuanto a las consideraciones

⁴⁵ Si alguna persona de la comuna observa que alguien extraño ha invadido una de las parcelas o que está siendo afectado por alguna razón, la persona comunica inmediatamente al propietario sobre determinada situación y se activa inmediatamente la figura del grupo conformado.

tomadas para evitar que personas ajenas a la comuna adquirieran los pocos terrenos que existen. Pues desde el GAD de Cotacachi y en conjunto con la Unorcac, deben tomar acciones; por ejemplo, en los casos de la extranjerización de los territorios indígenas.

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

Para los comuneros, el agua además de tratarse como un recurso limitado, es considerado como un ser que tiene vida. Como lo expresa Perugachi “*yakuka, allpaka, ñukanchipaka mamashnama, yakumama ninchik, allpamama ninchik chaywan waksanchik, yaku y allpa illashpaka imatak tukunrinka*”⁴⁶. (Perugachi 2014). El agua también es usada en las ceremonias de purificación.

Actualmente, el agua de consumo para la comuna se provee de

aguas abajo del Río Yanayacu, obtenida en el proceso N. I-06-824, mediante sentencia del 30 de marzo de 2007, a través del cual se concede el derecho de aprovechamiento de las aguas de las vertientes sin nombre, en la cota 2.578 m.s.n.m y 2.540 m.s.n.m, en el caudal de 2,00 l/s permanentes, destinado al consumo humano, uso doméstico y saneamiento de los habitantes” (Secretaría Nacional del Agua 2007).

Revisando los antecedentes previos a esta sentencia, se puede evidenciar en la comuna que antes del año 2007 los comuneros y las comuneras se abastecían y compartían la misma fuente de este líquido vital conjuntamente con la Comunidad de Turuco (Eloy Alfaro) desde los años 90. Sin embargo, las relaciones de ambas comunas iniciaron a tornarse conflictivas, debido a cierta toma de decisiones por parte de la comuna Turuco

⁴⁶ El agua y la tierra son como nuestra madre, por eso decimos madre agua, madre tierra, pues de ellas vivimos. Sino existieran el agua y la tierra, no sé qué pasaría con nosotros.

y que consecuentemente afectaban a los comuneros de Santa Bárbara. Por esta razón, esta comuna inició la búsqueda de su proyecto de dotación de agua.

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

Identifico esto debido al conflicto prolongado que han vivido ambas comunas. Con el tiempo se ha ido apaciguando, en especial entre familiares, sin embargo, en el ámbito comunitario es mínima la participación de ambas comunas en temas culturales, o alguna cuestión que afecte a estos poblados.⁴⁷ Por otra parte, el tema de la participación comunitaria ha sido un pilar fundamental, pues comuneros y comuneras creen que si no se organizaba la comuna, no hubieran logrado resistir a este proceso, y no tuvieran acceso al agua las familias.

Existen aspectos históricos, culturales, económicos y sociales que se relacionan con la tierra y el agua al interior de la comuna. Con relación al agua, uno de los aspectos fundamentales que debe prevalecer en las decisiones judiciales que llevan ambas comunas es el estricto respeto al orden de prelación establecida en la Ley⁴⁸ y que garantiza la

⁴⁷ Por ejemplo, a raíz de este conflicto, la comunidad Santa Bárbara dejó de participar en las actividades concernientes al ámbito religioso que se realizaban en ocasión a la Semana Santa, pues al no tener una capilla en la comuna, todos los comuneros y comuneras participaban en la celebración de una misa, en las *minkas* de conservación y mantenimiento del templo. Además, realizaban aportes económicos para el sustento de estas actividades religiosas. Ahora, la comuna Santa Bárbara como donación recibida por el GAD local tiene una imagen de un Santo, pues al ser una comuna en donde prevalece ese sincretismo religioso, era necesario que las autoridades gestionen ese tema.

⁴⁸ Art. 86. Ley de recursos hídricos usos y aprovechamiento del agua. [...] el orden de prelación entre los diferentes destinos o funciones del agua es: a) Consumo humano; b) Riego que garantice la soberanía alimentaria; c) caudal ecológico; y; d) actividades productivas.

Constitución del Ecuador. Es así que el consumo humano debe prevalecer para cualquier tipo de decisión; esto con el fin mantener el equilibrio comunitario entre ambas comunas y garantizar el derecho establecido.

3.4 Interpretación del *Alli Kawsay*⁴⁹

Los comuneros participantes en esta investigación aportaron para la construcción del significado asociado al *sumak kawsay*. Como primer elemento identificado en esta investigación se puede evidenciar que en la comuna, al realizar la pregunta ¿Qué es el *sumak kawsay*?, rápidamente los entrevistados lo asocian al término *alli kawsay*. “*Sumak Kawsayka alli kawsay kan, alli kawsayta paktachinara kanchik*”⁵⁰ (Alta M. 2014).

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

Otra de las preguntas que se realiza en esta investigación es si ¿ha escuchado del planteamiento o discusiones acerca del *sumak kawsay*? Ante esta pregunta, el Cabildo de la comuna reflexiona: “*tandanakuykunapik uyanshi sumak kawsayta paktachinkapa gobierno yanapakun nin, pero ñukanchik yachanchik ima kan sumak kawsay, gobiernoka kutishukta yuyan*”⁵¹ (Guandinago 2014), en ese contexto, la afirmación denota que los representantes del Cabildo han escuchado del *sumak kawsay* en espacios de encuentro.

⁴⁹ Vivir Bien.

⁵⁰ El *sumak kawsay* es *alli kawsay* - vivir bien, primero hay que alcanzar el *alli kawsay* (Todo el contenido kichwa de esta investigación es traducido por Blanca Inés Alta).

⁵¹ Hemos escuchado en las reuniones sobre el *sumak kawsay* y sabemos que el gobierno está trabajando en este sentido. Sin embargo, conocemos qué es el *sumak kawsay*; el gobierno lo entiende de otra manera.

También se sustenta que existe una confusión errónea por parte del Gobierno en su interpretación, ya que el *sumak kawsay* que se promueve está enlazado a la forma de obtención de recursos económicos para la adquisición de bienes, y acumulación de capital. Consideran que la construcción de infraestructura nacional no es parte del *sumak kawsay*, debido a que no se ha resuelto el problema de pobreza en las comunidades.

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

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

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

Mana makanakushpak, mana warmita kichushpak, wawakunatak kuyashpak, limpiashpak, nipiwan vicinukunawan na makanakushpak, vicinukunatak alli apashpak, vicinokunatak maki purashpak trabajashpak, yanapashpak, imakuta rurakpipash yanapashpak⁵² (Alta M. 2014).

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

Shinalltak ñukapak alli kawsay kan yanaparishpak, shinallatak alli kawsay kan ñukanchikpak comunidadpak tukuyupik shina tantanakushpak imagutapash maki purarishpak, shina ñukanchik charinchik granukunatak, ima

⁵²*Alli Kawsay* es vivir sin enfrentamientos entre los vecinos, sin abandonar a la esposa, amando a los hijos, limpiando, siendo solidario con los vecinos, apoyando en cualquier actividad que los vecinos realicen, trabajando.

minishtishkatapash osea ñukanchika makipurarinkapapash charinchik chaykuna alli kawsay yarin⁵³ (Alta L. M. 2014)

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

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

El cumplimiento de las normas, costumbres y decisiones que se tomen al interior de la Asamblea General, es otro de los puntos importantes que resaltan los entrevistados como camino para la construcción del *alli kawsay*, además de la observación y práctica de los principios y valores comunitarios establecidos. El Estatuto de la comuna en el art. 5 inciso i) determina que uno de los objetivos de la comuna es “fortalecer y defender prácticas, principios y valores de los pueblos indígenas *“Ama Killa, Ama Llulla, y Ama Shwa”* (Estatuto comunitario 2013), estos deben ser respetados por todos los miembros para lograr el *alli kawsay*.

La visión del acceso a la tierra como un medio necesario para la construcción del *alli kawsay* es compartida con los *taytas* y *mamas* de la comuna, quienes manifiestan su preocupación por la tenencia de la tierra. Y en su sentir es evidente, debido a que están pensando ¿cómo vivirían la generaciones que vienen?, cuando las tierras en la comuna son muy reducidas. *“Kunanpika ña minishtinchikmi, allpagukunata wawakunaman*

⁵³ Para mí el *alli kawsay* es ayudarnos mutuamente, así mismo en la comunidad el *alli kawsay* es organizarnos y apoyarnos, así hemos tenido nuestros productos y con esto podemos apoyar al resto.

karankapak, minishtinchikmi imagutapash charichinkapak [...] kunanpika allpakunapash pishiyan ña”⁵⁴ (Vinueza 2014).

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

En ese contexto, el *alli kawsay* desde la mirada de las integrantes del grupo de danza “*Inti Sisa*”⁵⁵ de la comuna, deviene en un ámbito más integral. Como resultado del trabajo efectuado mediante grupo focal, las informantes definieron al término bajo las siguientes particularidades: a) el acceso a la tierra y el agua, b) la disponibilidad de recursos para la alimentación, c) el reconocimiento de la medicina ancestral, d) el ejercicio de los derechos, e) el acceso a vivienda digna, y d) armonía de la familia, de la comunidad y de la sociedad. Interpelan la búsqueda y el encuentro de un equilibrio en la comunidad.

Alli kawsaymi ñukanchik kan charinak usharishkakuta pero kawsanchik alli, mana yapatak na charinchik ni ashakuta na charinchik, ni misharishkatapash mana charinchik, todos igual⁵⁶ (Morán 2014).

Tadanakuykunapik mayka kambi nikpipash yachaytaka yachanchik pero ashtawan yachashpak alli kana kanmami ñunchik alli kawsaypa⁵⁷ (Morocho, 2014).

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

Es importante participar en las minkas que hace la comunidad y otras actividades. Solo así vamos a apoyar a la comuna siendo participativo [...] cuidando y respetando a nuestra familia; estudiando para ayudar en el futuro a la familia y

⁵⁴ En la actualidad, necesitamos tierras para entregar a nuestros hijos, necesitamos entregar algo.

⁵⁵ Flor del sol.

⁵⁶ El *alli kawsay* para nosotros es poseer lo necesario, no tenemos ni más ni menos, todos por igual.

⁵⁷ En las reuniones cuando nos hablan de nuestra medicina, sabemos de qué se discute, pero necesitamos conocer más este tema para lograr vivir bien – *alli kawsay*.

nuestra comunidad para el desarrollo [...]. También tenemos que aprender el kichwa, para entender a nuestros abuelitos, para conocer y explicar [...] El *alli kawsay* es mantener nuestra ropa, ahora muchas jóvenes hacemos nuestras camisas, los niños ahora saben mucho de internet pero se olvidan de los juegos antiguos (IpiALES 2014).

Para el equipo deportivo “Los Ayllus” que reúne a los practicantes y deportistas niños, jóvenes y adultos de la comuna, el *alli kawsay* se relaciona con el acceso y disponibilidad de infraestructura comunitaria, es decir, su esfuerzo, su trabajo y representación en distintos espacios han estado orientados a posicionar el nombre de la comuna. Sin embargo, creen que al no disponer de un estadio comunitario afecta el alcance de esos objetivos, por tanto, se rompe ese equilibrio en el encuentro del *alli kawsay*. El equipo cree que las autoridades locales no han atendido esta demanda como a otras comunidades; a pesar de esto, han trabajado conjuntamente con el resto de comuneros mediante *minkas* para contar con espacios de recreación y encuentro.

Nosotros participamos en muchos campeonatos comunitarios; hemos ido y hemos logrado grandes triunfos para la comuna, los *wambras*⁵⁸ siempre están activos y participan, como equipo también participamos en las *minkas* que hace la comunidad, y así aportamos [...] pero el Alcalde no hace mucho por nosotros. En algunas comunidades dan estadios, canchas, y les ayudan en los campeonatos a nosotros apenas dejan planando con un tractor y ya (Quilumbaquí 2014).

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

Es así que en esta primera parte se pudo evidenciar que el *alli kawsay* se comprende como la construcción de la vida en armonía que viene desde la familia, los comuneros e

⁵⁸ Jóvenes mujeres y hombres.

incluso con el Cabildo. Por otro lado, la interpretación recae en la comprensión de que es necesaria una participación activa de las comuneras y los comuneros, quiénes además deben observar y poner en práctica los principios y decisiones instauradas para una convivencia comunitaria. Otro de los elementos encontrados es la reivindicación por el acceso a la tierra y al agua como un derecho fundamental para lograr el *alli kawsay*. Dentro de esto se habla del respeto hacia la naturaleza y su relación con la misma y, además, con ello viene acompañada de la construcción de la identidad desde este espacio. Es importante para la comuna la preservación y conservación de las costumbres, tradiciones, medicina ancestral e idioma.

Otro elemento que caracteriza en esta definición es el acceso a educación, e infraestructura comunitaria; los jóvenes demandan la ejecución de proyectos comunitarios que permitan caminar hacia esta construcción. Y por otro lado, existe la demanda del respeto a los derechos, las *warmis* de la comuna han emprendido un proceso de lucha constante para que a través de sus acciones sean visibilizadas, y es necesario reconocer sus derechos, aunque falta mucho camino por recorrer. El cuadro que presento abajo resume los diversos pensamientos que giran alrededor de este concepto.

Tabla 12
Conceptualizando el *alli kawsay*

Participantes	Temáticas													
	Armonía con la naturaleza	Armonía en la familia	Armonía en la comunidad	Servicios básicos	Agua	Tierra	Medicina ancestral	Alimentación	Derechos	Vivienda	Educación	Saberes ancestrales	Participación	Proyectos comunitarios
Cabildo	*	*	*	*	*	*			*			*	*	*
Junta de Agua de consumo	*		*		*	*		*					*	
Junta de agua de riego	*				*	*								
Comisión de Mujeres	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*		*	*	
Niños, niñas y adolescentes					*				*					
Comisión Jóvenes	*	*				*			*		*		*	
Comisión Cultura	*		*											*
Comisión de Deportes		*	*		*	*					*			*

Taytas y mamas	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
----------------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

Fuente: Entrevistas, grupo focal, observación.
Elaborado por: Banca Inés Alta

3.5 *Mana alli kawsay* – mal vivir

La comprensión del *alli kawsay* también conlleva un contraste; los comuneros y comuneras consideran que existen varias dificultades en la comuna que no permiten la construcción anhelada de vivir bien, del *alli kawsay*. Se pudo identificar al momento de las entrevistas algunos términos que expresan esa diferencia, ese sentido y carga negativa en determinado contexto. Ante lo expresado, presento algunas de estas frases encontradas en los diálogos mantenidos con los y las informantes: *mana*⁵⁹ *alli kawsay*, *llaki kawsay*, *kuyaypak kawsay*, *llaki aparik*, *llakichin*, *piñachink*, *mana karilla kawsay*. Cabe señalar, que para el mundo andino no hay conceptos rígidos, establecidos, sino que se extraen apreciaciones, o se hace acercamientos a una u otra cualidad.

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

Llaki Kawsay, se entiende como una vida de tristeza, de dolor, sufrimiento; o se interpreta como un sentido negativo de la vida. Cuando algún miembro de la comuna tiene problemas de salud es común escuchar esta noción. Por otra parte, también es común escuchar cuando alguien tiene problemas al interior de la familia, sea esto entre hijos, hermanos, esposo/a o algún integrante. En cuanto al sentir comunitario, se relaciona la expresión con problemas que afectan a la comunidad, sean estos servicios básicos, o algún conflicto comunitario. Cuando existe un desastre natural y ha causado daños materiales

⁵⁹ Significa “no” la incorporación de este adverbio en una palabra kichwa denota un sentido negativo. Es un término para expresar una negatividad sobre algo.

que afectan a la comuna, es común escuchar esto. En otras situaciones, concierne a la producción agrícola, cuando ésta no ha sido suficiente, es decir, cuando un ciclo productivo no garantiza la seguridad alimentaria.

Kuyaypak kawsay, se interpreta como una vida de adversidad, calamidad, desdicha, o tristeza. Los informantes lo asocian a problemas de acceso a tierras, agua, alimentos, servicios básicos, vivienda. Por ejemplo: si un padre o madre viven solos en la comuna y sus hijos, hermanos, parientes han migrado a otra ciudad y no retornan por largo tiempo es usual indentificarlo al miembro de la comuna dentro de esta categoría, como afirma Laura Morán en una entrevista “*llakilla kawsan, kuyaypacha chaykari, wawakunapash kichushka taytakunata, na shamun*”⁶⁰ (Morán 2014). Este concepto también se relacionaría cuando los/as hijos/as ya establecen o forman un hogar y se radican en otras comunidades, y esa ausencia también revela un desequilibrio emocional en la familia.

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

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

Mana karilla kawsay, denota un sentido de actitud negativa, de concentración de energía negativa tanto en la mujer como en el hombre, y efecto, transgrede el equilibrio en la familia y en la comunidad, cuando las manifestaciones de positivismo y optimismo son muy reducidas. En contraste con esta definición, en sentido positivo sería *Karilla Kawsay*, que es una expresión que denota una energía, una posición, que sobresale en determinado grupo o circunstancia. Por ejemplo, cuando una persona tiene un estado de salud estable se dice *karilla purikun*. También es una actitud de positivismo, de manifestación de seguridad ante un reto; es la energía y el ánimo que se pone a cualquier actividad.

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

⁶⁰ Vive en tristeza, los hijos no vienen, ellos han abandonado a los padres.

*Ñuka partimantakari munapashkani y munashpapacha yakurkani cabildomanpash primera vez, Presidente tukunkapa imashpa, kay llaktapi jatun ministirishka tyaparka yakuguta na chariparkanchik ñukanchik llaktapa shutipi, shuk llaktamantak apamushpak karkanchik, shuk vecino llactamantak apamushpak karpika paykuna ima llakikunatapash charin vikchan karka ñunchintink yaku illan sakin karka, llaki kawsay karka*⁶¹.

*Casi chawpika bueno tercera parte nishunk yakuta mana charishpak ayllugukuna juyaypak purinakun kaparka, shukunaka jarilla alli kawsak karkanchik yakuwan tukuy*⁶² (Guandinango 2014).

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

Por ejemplo, el cabildo y la comisión de mujeres concuerdan con que uno de los ejes que afecta a la construcción del *alli kawsay* en la comuna, es el desinterés, desmotivación de los jóvenes en la participación de las *minkas*, asambleas, eventos culturales u otras actividades al que han sido convocados. Por tanto, esto genera situaciones conflictivas en la comuna, debido a que no se está cumpliendo con los principios, responsabilidades y obligaciones que tienen frente a la comuna, y que están claramente determinadas en el Estatuto. El tema del fortalecimiento de la participación de los y las jóvenes se presenta como un pilar necesario para vigorizar la edificación y alcance del *alli kawsay* en este territorio, o caso contrario se seguirá en un mal vivir.

Shinallatak paygukunapash ashtawan sinchiyachishpak kana kankapaka wakin partetaka ashata llakilla kanakunchik, jovenkunaka casi indindimantaka mana kasurinchik, puntakunaka alliguta rimarishpaka respetarishpaka ashta tukuylla minkakunaman llukshin karkanchik, ucha, jatun, wawa kashpak, payakashpak tukuykuna llukshina kana kapashka, chayka minkakunamanpash

⁶¹ “De mi parte ingresé al Cabildo en la primera ocasión para ser Presidente ¿por qué? En esta comuna había una gran necesidad; no teníamos agua registrado a nombre de la comunidad. Nos abastecíamos de otra comuna. Cuando ellos tenían conflictos o problemas cerraban el agua y nos dejan sin agua; estábamos viviendo mal”. (Guandinango 2014)

⁶² “Bueno, casi la tercera parte de los comuneros tenían agua, sin embargo, el resto pasaron adversidades y dificultades, algunos alegres viviendo bien con agua”. (Guandinango 2014)

*tukuy, kunanpika minkakunamanpash kasi rugaytak ruganakunchik, shinaka imata kawsarinka, ¿alli kawsarinkachu? chayka*⁶³ (Guandinango 2014).

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

Este sentir se diferencia de la demanda que plantean los jóvenes frente a la interpretación del *alli kawsay*. Para ellos, es un principio importante la participación y de hecho demandan de este eje. Sin embargo, los *taytas* y *mamas*, el cabildo y el grupo de mujeres no lo ven en esta dimensión, pues reclaman en sus sentires mayor nivel de colaboración, de apoyo y contribución en las acciones desarrolladas por la comuna. El estatuto establece en el Art. 8, literal b) la obligatoriedad de la asistencia y participación de los jóvenes, y dice: “Asistir puntualmente y participar con opiniones en las asamblea general (ordinarias y extraordinarias) todas las personas jefes de familia, y los jóvenes a partir de los 16 años cuyos nombres consten en el registro comunal”. Por otro lado, pueden existir varias razones que limitan ese nivel de asistencia de los jóvenes.

La mayoría de los informantes coinciden y se observa que uno de los temas que no aporta al encuentro del equilibrio, de una vida armónica en la comuna y, por ende, del *alli kawsay*, son los conflictos existentes a nivel de la familia. Muchas veces el cabildo ha desempeñado un papel fundamental en la solución de estos conflictos, y esto es reconocido por todos. Ha sido necesaria la intervención de los dirigentes, *taytas* y *mamas* de trascendencia y respeto en la comuna, quienes han brindado un apoyo moral, emocional, y psicológico a los afectados. A través del diálogo, y del consenso se han dado solución a varios problemas.

Cabildopash, ruku taytakunapash ninantak sinchiyachishka alli kawsankapak, maymantapash kutishuk palabrawan maski imapash familia charin problematak apoyotaka minishtink yarin, porque ñukapash shina charishkani osea minishtirin maski familia apoyashpa parlashpak indindichishpak si imapipash fallakukpipash parlashpak kaypik fallakunki chaypik fallakunki nishpak nikpika

⁶³ “Así mismo, ellos (se refiere a los jóvenes) de fortalecernos; estamos por una parte tristes. Los jóvenes que ya tienen preparación no están obedeciendo; antes se conversaba, se respetaba; todos salíamos a la *minka*: jóvenes, mayores, niños, niñas, pero ahora para las *minkas* tenemos que rogarles, así ¿cómo vamos a vivir? ¿viviremos bien? Así?”. (Guandinango 2014)

*ashaguta maypi fallakunki nishpapish indindishpak si imapik faltakushpapish chaypik aydawakpika alli kawsaytaka charitaka usharinma yuyani, familiap*⁶⁴ (Vinueza E. 2014).

El capítulo V del Estatuto define las atribuciones que tienen los dirigentes (Cabildo) en la solución de conflictos en la comuna-. Amparados en estas competencias, atribuciones e incluso en el derecho propio o consuetudinario han procedido en varias ocasiones a orientar a los y las comuneras. Así, el mandato comunitario establece:

Art. 25.- Todos los habitantes de la comuna están sometidos a sus propio dirigentes, a las normas, procedimientos y sanciones aplicadas por los legítimos dirigentes nombrados por la asamblea. Art. 26.- Los dirigentes de la comuna conocerán y resolverán todos los conflictos y problemas suscitados entre los miembros de la comuna. Art. 27.- En caso de que las partes en conflicto manifiesten su voluntad de acudir a las autoridades estatales, estos podrán hacerlo previo conocimiento y la autorización del cabildo.

Ejemplificando otro caso, se han dado situaciones en que algunos comuneros no han acatado estas disposiciones. En la Asamblea Extraordinaria del 16 de agosto de 2014, en la que estuve presente, se suscitó un caso especial. Uno de los comuneros solicitó a la Asamblea General que se solucionara mediante los mecanismos de justicia indígena, la demanda de juicio de pensiones alimenticias y educativas entablados en su contra. Este caso que se presenta a la comuna para esta fecha ya había sido dictaminado en la justicia ordinaria, sin embargo, el comunero pidió la práctica comunitaria. Por su parte, quebrantó el Art. 27 del Estatuto comunitario, lo que produjo que la Asamblea se pronunciara en contra de la viabilidad de este pedido. En este sentido, lo que podemos evidenciar es que existen situaciones y prácticas que fortalecen la construcción de una vida armónica en la comunidad y, por tanto, estos hechos encaminan a la construcción del *alli kawsay*, como afirma Luz Mila Morán: “*ñukanchika mana alli kawsaymanta shukshinkapa kay yuyaykunata, reglamentokunata churanchik, ama makanakushpak kawsankapak, ama llakikuna tyachun llaktapi*”⁶⁵ (Morán 2014)

⁶⁴ El Cabildo y los *taytas* y *mamas* nos han fortalecido en la construcción del *alli kawsay*, a veces con palabras de apoyo cuando la familia tiene problemas y lo necesitamos, yo también he tenido problemas y necesitamos del apoyo familiar, para que nos aconsejen; si hay errores nos ayudan a rectificar y es importante su apoyo para lograr un buen vivir en la familia.

⁶⁵ “Nosotras/os, para salir de un mal vivir, hemos planteado nuestras ideas, los reglamentos, para no vivir en conflicto, para no vivir en situaciones complejas en la comuna”. (Morán 2014)

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

*Llaktamanka alli kawsayta rurankapaka wakinpika tayta kurakuna shamun, madre kuna shamun, tapun alli kawsan o mana alli kawsan chayta yachan paykunaka, madre kuna tayta kurakuna, chayka mana makanakushpak, llakta pura mana makanakushpak, wakinkunaka nachu llaktapura ninatak makanakun, piñanakun chayka mana alli kawsay kan, comunapik mana alli kawsan. Kunanpika mana makanakunchik comunapika nipiwan, mana waktanchik [risas]*⁶⁶ (Alta M. 2014).

*Taytakurakuna, madre kuna ñukanchitaka alli yuyaypik katichishka, alli kawsayman yaykunkapa*⁶⁷ (Vinueza M. 2014).

Así también, desde la visión de conservación y cuidado de la *allpamama*⁶⁸ y *yakumama*,⁶⁹ se construye el sentido del *alli kawsay*. Para los entrevistados, cuando la tierra no produce y existen épocas de pérdida en las cosechas, es porque la *pachamama* no ha estado en equilibrio. Por tanto, genera un malestar que afecta todo el ciclo agrícola del año siguiente, y el acceso a los alimentos para la familia. Esto denota un sentido negativo para la convivencia diaria. En los entrevistados se escucha las siguientes frases: “*allpamama kulirashkama*”⁷⁰, “*yakuchakikun*”⁷¹ “*mana tamyán wakimpikar*.”⁷² Hay una preocupación generalizada de que los temas ambientales que afectan a la comunidad vienen de acciones tanto internas como desde el exterior: “*cuidadkunamanta*

⁶⁶ “En la comuna, para apoyar en la construcción del buen vivir, vienen los sacerdotes, religiosas, preguntan si ¿estamos bien? o ¿estamos viviendo mal?, ellos saben. Estar en conflicto entre comunas, eso no es vivir bien, y eso afecta a la comuna. Ahora, al interior de esta comuna no hay conflictos, ni peleas. (Alta 2014)

⁶⁷ “Los sacerdotes y las monjas nos han enseñado el camino correcto para entrar en una vida digna”. (Vinueza M. 2014).

⁶⁸ “Madre naturaleza”.

⁶⁹ “Madre agua”.

⁷⁰ “La madre tierra está enojada”.

⁷¹ “Se seca el agua”.

⁷² “A veces no llueve”.

*contaminacionkunapash tyan*⁷³, *“ñukanchik yakumamata mapayachin*⁷⁴, *“kay ñukanchik allpakunapik kimikukunata churankapa kallarinchik, ña chaymanta kulliran allpamamapash yari*⁷⁵

En suma, son diversas las manifestaciones que denotan un sentido negativo del *alli kawsay* en las familias de la comuna, y de hecho, esto afecta a la comunidad. En este sentido, lo que aquí se recoge son algunas consideraciones que demuestran que existen situaciones particulares que están afectando la convivencia en la comunidad. Y en resumen, en la comuna se re-construyen desde varias miradas sea social, político, ambiental, económico la relación vivir bien y mal vivir.

En la conceptualización de estos términos con los comuneros, se pudo evidenciar que la palabra desarrollo no se incorporó dentro de las conversaciones o diálogos mantenidos con las/los entrevistadas/os, a excepción de los jóvenes, ya en sus discursos, en sus manifestaciones o en un diálogo sencillo incorporan términos como: “para el desarrollo comunitario”, “para desarrollarnos”, “modernizacionkuna”⁷⁶. Y realizando un sondeo general entre los jóvenes, estos términos empiezan a conceptualizarse como atención de necesidades básicas de la comuna; incorporación de recursos tecnológicos y comunicacionales para la comuna; acceso a Internet, medios de transporte. Y los niños y niñas presentan su propio aporte a este diseño del entendimiento del vivir bien - *alli kawsay*, cuando, luego de preguntar y solicitar en un taller que a través de una representación gráfica que plasmen este término, culminaron con la construcción del sentido de comunidad.

Foto 1

Alli Kawsay desde la mirada de los niños y niñas de la comuna

⁷³ “Por las ciudades existe la contaminación”.

⁷⁴ “Contaminan nuestra madre agua”.

⁷⁵ “Empezamos a poner químicos en nuestras tierras, creo que por eso la madre naturaleza se enoja”.

⁷⁶ Este no es un término kichwa; se evidencia una incorporación de “kuna” a la palabra modernización. En kichwa, el kuna indica una flexión de número, es decir, presenta de manera universal la marca de número. Como por ejemplo: rumi-kuna, rumi=piedra y rumikuna= varias piedras (Ministerio de Educación 2009, 24)



Tomada por: Blanca Inés Alta.

3.6 Relación entre el *alli kawsay* y *sumak kawsay*

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

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

El *sumak kawsay* para la comuna se plantea como el ejercicio de los derechos individuales y colectivos como afirma Morales (2014) “para lograr el *sumak kawsay* el Estado, los organismos, la sociedad en general debe garantizar que éstos se cumplan en determinado tiempo, el *sumak kawsay* es la construcción del Estado plurinacional e intercultural, nuestros derechos de buen vivir consagrados en la Constitución sobre el buen vivir deben ser ejercidos y respetados”. En este contexto la Constitución ecuatoriana en su

capítulo segundo plantea los derechos del buen vivir, es decir, bajo esta mirada la comunidad reclama por el justo acceso al agua, alimentos, educación vivienda, salud, trabajo, empleo, a una convivencia en un ambiente sano, a mantener una identidad cultural.

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

Ambas expresiones denotan equilibrio, armonía en la comunidad, pues en un momento dado significa la posesión de bienes materiales así como el establecimiento de la búsqueda de una relación equilibrada con la naturaleza – *pachamama*. Los contextos prácticos en que se usan los términos pueden ceñirse a la idea de estar bien o estar mal, es decir, en determinado tiempo-espacio las relaciones y acciones humanas pueden definirse como “*mana alli kawsay*”, las mismas que para un grupo pueden ser positivas o negativas, y estas categorías dependen desde el contexto que se observe.

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

El *sumak kawsay* se presenta como una propuesta de largo plazo pues en cada fase o práctica la acción está definida en relación al logro del *alli kawsay*, por tanto, alcanzar el *sumak kawsay* en la comunidad sería de largo plazo, ya que primero se debe ir completando los ciclos del *alli kawsay*, y en ese ámbito se integran a la comunidad otras relaciones o acciones exteriores que dificultan estos procesos, limitando la comprensión de que lo comunitario es armonía y equilibrio, de esta forma el *sumak kawsay* sería un tema de largo alcance, que los comuneros pueden caminar en esa ruta pero direccionados

o incorporando realidades exteriores, por tanto lo que es necesario es la búsqueda de ese complemento para convivir en armonía.

En este sentido, el *alli kawsay* es algo más práctico, podría entenderse como una construcción de corto plazo, mediano plazo, que está en el accionar del día a día de los comuneros, en las formas de relación de los comuneros en determinado tiempo – espacio. Son vivencias prácticas que se evalúan constantemente y emergen de cada interacción entre los miembros de la familia y de la comunidad.

Ambos conceptos coinciden en que vienen de planteamientos de los pueblos indígenas y que continúan en un proceso de continua construcción y redefinición. Plantean un balance espiritual armónico de relación con la naturaleza y a esto se sumaría el accionar de la sociedad. El *alli kawsay* y *sumak kawsay* nacen desde la base comunitaria, la familia y la comunidad que busca posicionarse en la mirada de la sociedad.

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

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

Dentro de los intereses de la familia comunitaria es evidente que hay intereses de dimensiones materiales, de crecimiento personal, profesional, pero hay una obligación moral con la familia y con la comunidad.

En la comunidad estudiada el uso del término *sumak kawsay* no es común, más bien el concepto se adapta a la realidad nacional, incluso se puede mencionar que actualmente la administración del gobierno local GAD- Cotacachi ha hecho énfasis en promocionar en su discurso la incorporación del término *alli kawsay* hecho que promueve a que la población pueda adoptar rápidamente el término, en este contexto el GAD promueve el eslogan “Juntos para Vivir Bien – Alli Kawsay”.

Por un momento, alcanzar el *sumak kawsay* para la comunidad se interioriza como una forma de búsqueda de mecanismos de subsistencia y acceso a los servicios básicos, cuyas demandas deben ser atendidos desde los organismos públicos pertinentes.

Como respuesta a las situaciones conflictivas que vive el mundo, para la comunidad el *sumak kawsay*, se presenta como un proceso de reconocimiento de la diversidad cultural, pues, los comuneros entienden que la comunidad no es un sujeto pasivo sino, las acciones de los miembros conllevan a que exista una interrelación con el medio externo, por tanto, también demandan de esa acción, de esa comunicación, de esa influencia, de ese actuar como sujeto activo, pues no desean quedar al margen como comunidad intacta, es decir, sus reclamos por tierra, los recursos hídricos, por el reconocimiento a la organización comunitaria, las decisiones y estructuras políticas propias, los sistemas agrícolas, el sistema de participación, la educación intercultural, la soberanía frente a instituciones internacionales, el respeto a los símbolos, y cada uno de los temas que reconstruyen el horizonte del *sumak kawsay* debe complementarse con las acciones planteadas desde los diversos pensamientos.

El *sumak kawsay* implica la integración para esta comunidad, es necesario impulsar acciones sean locales, nacionales e internacionales para comprender y participar de los saberes de otras culturas, pues, es necesario que se forjen espacios de convivencia y diálogo intercultural permanente, para ir construyendo y reconstruyendo la práctica de la reciprocidad y complementariedad.

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

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

algún momento se puede formar negativo por determinada situación pues la vida no es una secuencia lineal, sino la búsqueda de varios convivires, impulsados por aspiraciones, familiares, individuales y comunitarias.

3.6 Prácticas comunitarias que fortalecen el *alli kawsay* en la comuna

3.6.1 Objetivos y fines que encaminan a la Comuna Santa Bárbara

La Constitución Política de la República del Ecuador reconoce y garantiza a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas un conjunto de derechos colectivos, que están enmarcados además en los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos⁷⁷. Estos derechos colectivos⁷⁸ son propios de los pueblos y nacionalidades indígenas. El Estado debe garantizar el desarrollo y la aplicación de mecanismos que viabilicen el ejercicio de estos derechos. Adicionalmente, a este conjunto de derechos se suman los derechos individuales que tienen las personas, es decir, por tener derechos colectivos no dejan de tener derechos individuales. La sociedad, las comunidades, pueblos y nacionalidades deben conocer y defender activamente estos derechos; además, la comuna -para el ejercicio de sus prácticas- se orienta en este mandato, como lo afirma el actual Presidente de la comuna José Pedro Guandinango “*ñukanchika a través de Constitución chayguwachak shinchiyakushkanchi kay comuna kawsaykunapi, shinallata ñukanchik reglamentowan*”⁷⁹. (Guandinango 2014)

El estatuto de la comuna Santa Bárbara establece ciertos fines y objetivos para trazar el camino al encuentro del *alli kawsay* como manifiestan los y las comuneras. La normativa vigente es muy ambiciosa en su contexto definitorio, pero cabe señalar que

⁷⁷ Algunos de estos instrumentos internacionales son: Convenio 169 de la OIT (1989), Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), Declaración de Naciones Unidas sobre la eliminación de toda forma de discriminación racial (1963), Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (1965), Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales (1966), Declaración Universal de la Unesco sobre Diversidad Cultural (2001), entre otros.

⁷⁸ Art. 57 de la Constitución de la República del Ecuador define 21 derechos colectivos para las comunidades, pueblos y nacionalidades del Ecuador. En la Carta Magna de 1998, se reconoce por primera vez en la historia ecuatoriana estos derechos; el art. 84 define 15 derechos colectivos, los que han sido ampliados en la actual Constitución.

⁷⁹ Nosotros nos hemos basado en la Constitución y en el reglamento para el desarrollo de nuestra vida comunitaria.

este documento fue diseñado y elaborado con la participación e involucramiento de los miembros. Por tanto, constituye una guía de orientación para las prácticas y acciones efectuadas al interior de este territorio.

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

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

3.6.2 Ranti – ranti

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

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

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

*Ranti ranti yanaparishpa, ñukanchik yanapankapak rina shinallata paykuna yanapankapak shamun chaymi ranti yanaparik, kunankunaka chaypash chinganmari*⁸⁰ (Perugachi 2014)

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

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

⁸⁰ “Hemos sido recíprocos, nosotros vamos a prestar la mano y así mismo ellos vienen ayudarnos, eso es reciprocitar. Sin embargo, ahora se va perdiendo esta práctica”. (Perugachi 2014)

En este sentido, en la reciprocidad saltan códigos y valores morales en las distintas prácticas. Constituye una relación de sujetos que contraen una especie de contrato entre dos partes (De la Torre y Sandoval 2004, 23). Por ejemplo, en la comuna se puede evidenciar que existen prácticas comunitarias dentro de esta lógica, conocido como el *malichik*⁸¹, que se genera cuando un determinado miembro de una comunidad va a contraer matrimonio –*sawari*, en donde la familia involucrada, en este caso de la novia, redistribuye y comparte los alimentos que fueron obsequiados por la familia del futuro novio. Esta redistribución genera en la familia receptora (invitada) un compromiso, una obligación y una deuda a futuro, deuda que será cancelada con la asistencia y además con el apoyo. En kichwa decimos *maquimañachi, yanaparina*, sea esta económica y/o material para la celebración.

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

*Kullki ashtawan minishtiripik shina yarin chay mana yanapan, kullkita minishtin, llankankapak rin, illan tukurin.*⁸²

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

⁸¹ La redistribución de alimentos entre los miembros de la familia y la comuna.

⁸² “Parece que la necesidad de dinero hace que se disminuya esta práctica. Necesitan dinero por tanto salen a trabajar”.

olvidando es cuando [...] ya estudiamos un poco más y trabajamos en oficina si nos olvidamos de nuestra tierra (Arotingo 2014).

Estas prácticas de intercambio, de dones, deudas (espiritual) y favores son factores que permiten vivir en equilibrio entre comuneros; por tanto influye en el encuentro de la armonía con la madre naturaleza. Los actos de reciprocidad son la correspondencia mutua entre las partes; pueden manifestarse en cualquier momento del diario vivir. La reciprocidad, como podemos evidenciar, no es solo en el ámbito social, sino también se evidencian manifestaciones de reciprocidad en el campo comercial – económico. Como indica una informante, “ahora la Unorcac organiza ferias ahí vamos con nuestros productos, con lo que tenemos hacemos trueque⁸³” (Morán C. 2014), por lo expresado se puede concluir que se está fortaleciendo y retomando con fuerza este intercambio a nivel de las comunidades, desde la gestión de esta organización de segundo grado.⁸⁴

La reciprocidad está planteando “la restitución de los lazos sociales, de crear y recrear los valores humanos fundamentales a partir de la reciprocidad entre las personas y con la naturaleza, con miras a encontrar las posibilidades de un proyecto de transformación social, a partir de éstas y otras diversas manifestaciones” (López 2014, 117). Existe una evidente preocupación porque las prácticas de reciprocidad se han tornado invisibles dentro del modelo de economía mercantil y utilitarista.

3.6.3 Consenso comunitario

La comuna es un espacio de organización y administración y además tiene una connotación política de origen milenario. Este es un espacio en donde los derechos colectivos se materializan; constituye una práctica y búsqueda del bien común, saliendo del esquema individualista planteado por el pensamiento occidental. En este espacio, las decisiones se toman de manera horizontal; no se habla de jerarquías en la toma de decisiones. La comuna como organización política demanda de una participación

⁸³ El trueque es un sistema de intercambio comercial establecido desde el incario.

⁸⁴ La Unorcac, antes de la siembra de septiembre, organiza la feria de semillas- Muyu Raymi, encuentro en el que participan las comunidades indígenas en el intercambio y/o venta de semillas de maíz, fréjol, morocho, canguil, papas, entre otros productos.

colectiva; se fundamenta en unos principios y guías de acción que orientan la toma de decisión mediante el consenso comunitario.

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

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

Llegar a este consenso puede representar varias horas de diálogo y, deliberación. Las decisiones tomadas no obedecen a disposiciones del Cabildo, sino a aquellas que han sido consensuadas por su máxima autoridad la Asamblea General. Existen ocasiones en que se incorporan procedimientos o mecanismos de sistema occidental como el proceso de votación en la elección de la directiva, pero este hecho únicamente lo que busca es que se llegue al consenso comunitario. En este proceso, lo que se evidencia es la consolidación de ese poder político propio tanto del Cabildo como de la Asamblea; muchas veces se constituyen espacios donde afloran o consolidan liderazgos y legitimidades.

3.6.4 La complementariedad –*yananti*

Es una forma particular de entender la realidad, la presencia de un polo opuesto en la sabiduría indígena. Esto implica necesariamente la presencia de otro sujeto, la relación de dos sujetos son complementarios y no contradictorios (*kari-warmi; chiri-kunu; tuta-*

puncha, inti-killla)⁸⁵ (Uinpi 2004, 166); aunque en su contenido conceptual son contrarios su relación esencial conforman la unidad, por tanto se complementan.

En los mitos fundacionales del pueblo kichwa, es importante notar la presencia de la pareja, mujer-hombre, en las personas, en las montañas, en los objetos. La presencia de la dualidad está presente en todo momento [...] por ejemplo en el mito de los amores del Tayta Imbabura y Mama Cotacachi⁸⁶ [...] similar situación se da en el caso de los sembríos; siempre será necesario garantizar la presencia de semillas hembras y varones, para lograr una buena producción, la dualidad en el mundo andino está presente en la cotidianidad y en los rituales que se realizan para la sanación (Kowii 2009, 161).

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

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

Si profundizamos los procesos históricos, culturales y de vida en general de las comunidades, se puede comprender la gran complejidad que éstas encierran y también se puede evidenciar la gran devastación que han instaurado los procesos de colonización, modernización, industrialización y, posteriormente, la globalización. Es decir, “la colonialidad del poder”, en nuestros sus territorios, mismos que han generado violencia, discriminación, pobreza, exclusión, racismo que todo aquello que ha limitado el desarrollo

⁸⁵ Hombre-mujer; caliente-frío; día-noche; sol-luna.

⁸⁶ Kowii afirma que en el mundo *kichwa* (andino) existen expresiones espirituales que condensan procesos, sentidos de la visión del mundo, y que han permitido mantener su filosofía así: *Allpa* Mama: *allpa*-tierra, *mama*-madre, madre tierra; *Pacha* Mama: *pacha*-tiempo, *mama*-madre; madre del universo, *Yaku* Mama: *yaku*-agua y *mama*-madre, madre agua; *Inti* *Tayta*: *inti*-sol, *tayta*-padre, padre sol. De esta forma, las expresiones *mama* y *tayta* fijan una forma de pensamiento, una visión del mundo distinta a la visión occidental (Kowii 2009,164) generando una relación de respeto y parentesco.

personal, familiar, comunitario, espiritual, social de los pueblos indígenas y, en especial, el de las mujeres.

Digo en especial de las mujeres, porque desde la visión comunitaria también es necesario cuestionar la vigencia cotidiana del discurso de la armonía y complementariedad al interior de la comunidad, cuando esas prácticas y concepciones han sido invisibilizadas con acciones de violencia como un ejercicio de poder y control sobre la autonomía de las *warmis*- mujeres.

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

ser mujer, y aún más ser mujer e indígena, y a ello sumada la categoría de clase, el ser pobre fue considerado como un castigo. En ese escenario la mujer indígena no tenía ninguna arista de salida porque su doble, triple marginación, exclusión y condena a estar confinada a estos espacios no le daban ninguna otra alternativa por donde pudiera evadir ese mal trato ejercido sobre su persona en general y que tenía consecuencias en su psiquis, su cuerpo, su espíritu, su ser social y humano. (De la Torre 2010, 9)

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

En este contexto, en la Comuna Santa Bárbara la construcción de la complementariedad transita desde los espacios, actitudes y prácticas que las *warmis* han forjado a lo largo de los años, en donde cada acto que realizan representa el camino hacia la transformación y construcción de relaciones más equitativas para todos y todas.

Desde una mirada participativa, en la comuna en los últimos años se ha evidenciado un fortalecimiento de la participación de *las warmis*.⁸⁷ Por ejemplo: la participación de las

⁸⁷ En 1996, el VI Congreso de la Unorcac, por primera vez, dentro de las comisiones especiales se creó la comisión de la Mujer y Salud, presidida por Magdalena Fueres (principal) y Luz María Lanchimba (alterna). A partir de este año se consolidó el Comité Central de Mujeres Unorcac, como una organización de segundo grado de mujeres indígenas, dentro del territorio andino del cantón Cotacachi (Morán y Flores 2013). A partir de ese entonces, en las comunidades indígenas dentro de la directiva se incorpora el tema de la Mujer y se nombran representantes.

mujeres dentro de la directiva del cabildo ocupando dignidades de Presidenta, Vicepresidenta, Tesorera, Secretaria y están presentes en las distintas comisiones dentro de la comunidad, aportando y apoyando en todo sentido.⁸⁸

Tabla 13
Representación de mujeres ante el Cabildo

Cargo	Período	Período
	2014-2015	2015-2016
Presidenta/e	Martha Arotingo	José Pedro Guandinango
Vicepresidente/a	Luz María Alta	Soledad Guaján
Tesorera/o	Yuri Guandinago	Ruben Morán
Secretaria/o	César Quilumbaquí	Martha Arotingo
Síndica/o	Jose Manuel Calapi	Enrique Sánchez
Comisión de la Mujer	Laura Morán	Yuri Guandinango
Comisión de Deportes	Mesías Quilumbaquí	Alberto Guandinango
Comisión de Cultura	José Pedro Guandinango	Rosa Guandinango
Comisión de Jóvenes	Manai Kowii	Ñusta Sánchez
Junta de Agua de Consumo	José Manuel Bonilla	Enrique Quilumbaquí
Junta de agua de riego	Ernesto Arotingo	Luis Sánchez

Elaborado por: Blanca Inés Alta

Sin embargo, para las *warmis* de la comuna, aún queda un largo camino que recorrer en este ámbito de participación; aún se ven actos que desfavorecen a las mujeres en su ejercicio de participación. Tal es así que se evidencian situaciones como por ejemplo: la evidente resistencia por parte de los hombres a las decisiones o acciones

⁸⁸ La primera mujer en ocupar la presidencia de la comuna fue Luz María Alta, en 1992, en años posteriores esta dignidad fue ejercida por: Carmen Muenala 2002; Digna Arotingo, 2009; y Martha Arotingo, 2014.

tomadas por mujeres ante una determinada situación. En este tipo de actos, se muestra cómo la complementariedad puede quebrantarse dentro del ámbito comunitario.

Desde una mirada económica, un grupo de mujeres de Santa Bárbara se ha involucrado en proyectos de turismo comunitario. Es incuestionable el protagonismo que han empezado a tener, cuya participación en el proceso de producción turística resulta, en cierta medida, beneficiosa para el empoderamiento de las trabajadoras, ya que fomenta que las mujeres actúen por sí mismas, para sí mismas, y demanden de mayor participación en ámbitos laborales y también se observa que la comunidad en su conjunto se beneficia de esta actividad.

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

3.6.5 La *minka*

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

La *minka* es “la principal institución de reciprocidad indígena y se constituye como una de las bases fundamentales de la organización social andina” (De la Torre y Sandoval 2004, 31). Consiste en un trabajo comunitario, mancomunado, solidario, colectivo que se refleja en el involucramiento directo de la fuerza laboral de los miembros en donde participan jóvenes, hombres, mujeres, adultos para realizar una actividad determinada con anticipación. Ésta también comprende la sumatoria de esfuerzos intelectuales o acciones de convivencia, como por ejemplo, a través de la *minka* se construyeron los estatutos comunitarios.

La *minka* ha fortalecido los vínculos de trabajo entre la Unorcac, el GAD cantonal, organismos nacionales e internacionales y los miembros de la comunidad, en donde a través de la *minka* de pensamientos se construyen distintos ejes de acción en los territorios. De la misma forma, mediante este trabajo comunitario se efectúan actividades sociales como: la programación del agasajo navideño para niños, niñas y adultos mayores de la comunidad, la organización de las actividades en ocasión a la Semana Santa.

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

Nivel de participación: El estatuto establece en el art. 8, literal h) la obligatoriedad de participación de las comuneras y los comuneros e indica; “Asistir puntualmente a las mingas todos los jefes de familia, o su representante, y los jóvenes a partir de los 16 años de cuyos nombres consten en el registro comunal⁸⁹”. De acuerdo al último registro comunitario, en las *minkas* convocadas para determinado objeto deben participar 72 jefes de familia. Actualmente, existe una preocupación por parte del cabildo debido al bajo nivel de participación de los jóvenes.

Ashata llakilla kanakunchik joven kunaka casi indidimantaka mana kasurinchik, puntakunaka alliguta rimarishpaka respeterishpaka ashta tukuylla minkakunaman llukshinkarkanchik, ucha, jatun, wawa kashpak, payakashpak tukuykuna llukshina kanakapashka ⁹⁰ (Guandinango 2016).

De acuerdo a lo identificado, pueden existir varios puntos acerca de la poca participación de los jóvenes: a) los jóvenes tienen intereses particulares (por estudios universitarios o por trabajo muchos jóvenes salen de la comuna); c) si en un determinado domicilio conviven varias familias y un miembro asiste a la *minka* comunitaria, hay la creencia de que ya se encuentra representado/a, por tanto no asiste a la *minka*; c) en

⁸⁹ El último registro comunitario fue actualizado en el año 2015, sin embargo cabe recalcar que este registro puede tener un margen de error debido a que las comuneras y los comuneros no han cumplido con la obligatoriedad de registrarse, o existe información incompleta en algunos casos.

⁹⁰ “Estamos preocupados. En la actualidad, los jóvenes que son más preparados ya no hacen caso, antes la convocatoria a la *minka* era más amplia, niños/as, adultos, jóvenes, adultos mayores todos solíamos salir”. (Guandinango 2016).

ocasiones hay la postura de creer que la *minka* convocada no afecta a sus intereses particulares, y esto ocurre muchas veces entre los jefes de familia (por ejemplo la limpieza de un camino vecinal, si éste no posee tierras por el sector y no le afecta, opta por no asistir).

En el caso de los adultos mayores, su participación se encierra a un acto voluntario, pues en la comuna no están obligados a asistir. Como afirma Mariano Alta, un comunero de 80 años de edad, “*ñukakari mayta mana risha minkakunamankari, usha na usha chaypi kashkani, chaykari valichin na valichin, malpi kidashayari*”⁹¹. Además de una cuestión de voluntariedad, se aprecia un sentido de prestigio ante la comunidad, por tanto, no puede dejar de participar.

Paykuna derechota charin ña 65 añoskama, ñukanchikka ñana convocatoriakunatak paygukunamanka mana kun kanchichuk paygukunapak voluntad, paygukunapak ushaygupik paygukunapak munaygupik [...] paygukunataka sakipashkanchikllami paykunapak voluntadgupi minka kunapipash tantanakunchun pero shinapash mayor mamakunaka, mayor taytakunaka takurikpik purinakunchik imashpatak na sinchi yankishik kay llankaykunawa nishpa [...]”⁹² (Guandinango 2016).

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

En estos momentos ya visto un poco más de participación [...] cuando la gente ve que es de interés común de necesidad común, ahí están. Yo creo que la mayoría participa y los que no participan digamos son las personas que no se sienten representados tal vez o que siempre han tenido esa costumbre de no participar, entonces ellos son y son muy pocos (Arotingo 2014).

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

⁹¹ “Cómo no voy a participar en las *minkas*, pueda o no pueda he estado, ahí si no sé si valoran mi trabajo, no puedo quedar mal”. (Alta 2014)

⁹² “Ellos tienen derecho hasta los 65 años de edad. Nosotros ya no entregamos convocatorias a los mayores, pues es su voluntad, es su deseo de participación. Hemos dejado a su decisión, pero aún así los adultos mayores hombres y mujeres participamos, pensando ¿cómo no fortalecer con mi trabajo a la comuna?” (Guandinango 2016)

En la comuna Santa Bárbara, si un comunero o comunera no asiste a una *minka*, se ha establecido la cancelación de una multa de 20.00 dólares. Se ha calculado este valor promedio tomando como referencia un salario que obtendría un comunero en un día de trabajo en otra actividad. La recaudación de este rubro pasa a formar parte del presupuesto comunitario, que generalmente se destina para la compra de materiales necesarios para la *minka* (cemento, pintura, herramientas pequeñas, etc.).

Al interior de la comuna, la *minka* se desarrolla a nivel familiar o comunitario; hombres y mujeres participan directamente en el trabajo con mano de obra o con el aporte de alimentos (cocidos) para la alimentación de los “mingueros”. También se ha visto que contribuyen con materiales para el fin convocado en algunas ocasiones. Ésta es una de las prácticas comunitarias que más trascendencia ha tenido en la comuna; se pueden observar prácticas de la *minka* a nivel comunitario, interpersonal o familiar cuando se realizan actividades comunitarias como: arreglos de los caminos vecinales, construcción de infraestructuras, limpieza de tanques de agua de consumo, limpieza de las riberas de los ríos, apertura de caminos comunales, mantenimiento y conservación del estadio y casa comunal. A nivel familiar, se convoca a la *minka* para las siembras, las cosechas, la construcción de una casa, entre otros, actos que evidencian la permanencia de esta institución ancestral.

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

Lo que se ve a través de la *minka* es que nosotros practicamos otras formas de vida, otras formas de hacer comunidad y otras formas de hacer el *alli kawsay* [...] hemos logrado mediante la *minka* tener agua y tierra para la comuna, más que todo para nuestros *wawas*⁹³ (Arotingo 2014).

*Minka kashakawan kay llaktataka sinchiyachishpak shamushkanchi casi 16 años yarıpan allpakuna ñukanchik makima tikrachun, shina kay tandanakushpak, sinchiyashpak purinakushkanchi*⁹⁴ (Guandinango 2016).

⁹³ Hijos, hijas.

⁹⁴ “A través de la *minka* hemos fortalecido a la comunidad, venimos organizándonos por casi 16 años para lograr que las tierras regresen a nuestras manos”. (Guandinango 2016)

En general, la apreciación de los entrevistados es que mediante la *minka*, la comuna y sus integrantes han logrado fortalecer la vivencia comunitaria. La *minka* como un sistema de trabajo comunitario ha recreado ese sentido de reciprocidad entre los comuneros y las comuneras. La construcción de ese tejido social ha sido posible con la participación y acción de todos los integrantes de la comuna. Y en resumen, la *minka* “no es solamente una actividad, es una institución social que aglutina lo organizativo, lo cultural, lo religioso y lo político” (De la Torre y Sandoval 2004, 31) de esta comuna. Mientras el sentido de comunidad, de reciprocidad, colectividad se mantenga entre los miembros de Santa Bárbara, la *minka* seguirá siendo esa tradición milenaria de construcción de un lazo social, “como un ritual y ceremonial de convocatoria y cohesión de los pueblos” (De la Torre y Sandoval 2004, 31).

Finalmente, como resumen y resultado de todo este capítulo analizado se pueden presentar algunas consideraciones: las prácticas que aportan a la construcción del *sumak kawsay* y *alli kawsay* – vivir bien en la comuna irrumpen en varias características. Lo que se evidencia en esta comunidad indígena, es que en la última década ha experimentado cambios, y sucesos trascendentales desde diferentes miradas.

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

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

familias. No ha existido ningún tipo de conflictos severos en torno a la tierra al interior de la comuna; los comuneros iniciaron procesos de negociación durante los años 2000 con los propietarios particulares de las tierras ubicados en Santa Bárbara, es decir, medianos propietarios han aceptado ofertas de compra por parte de los comuneros y las comuneras.

En el ámbito organizativo, las familias indígenas y la iniciativa de las familias indígenas y la iniciativa de éstas en torno a las diversas acciones ejecutadas para la compra de los terrenos han marcado un importante trabajo colectivo al interior de la comunidad y, por ende, ha reforzado la vigencia de las prácticas comunitarias. Lo que se evidencia es que cada vez los dueños que controlaban las grandes propiedades controlan menor cantidad de tierra. Por su parte, es evidente también que en el futuro se produzca una disminución en el tamaño de la propiedad. Santa Bárbara, a diferencia de otras comunidades, no está rodeada de grandes haciendas; es una comunidad pequeña.

En esta etapa ha sido decisiva la práctica del consenso en asamblea comunitaria, debido a que existe una posición firme al interior de la comuna y entre los miembros de no permitir que las personas naturales y jurídicas externas de la comuna, sin relación de parentesco con los miembros de la comuna, hagan uso y accedan a la tierra, agua, semillas, plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro del territorio y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora, sin previa autorización de la asamblea general. Con estos procesos de negociación y mediante la *minka* de pensamientos, de trabajo arduo, y de organización, la Comuna Santa Bárbara hasta la actualidad ha recuperado aproximadamente 15.000 hectáreas de terrenos.⁹⁵

El papel de la mujer que permanece dentro de la comunidad es clave, pues varias mujeres se han vinculado a la labor agrícola. A esto se suma la crianza de animales menores, y también se combina con otras actividades como el turismo, la elaboración de

⁹⁵ Ha sido fundamental la organización de los comuneros para la compra de tierras, pues en muchos casos las familias de esta comunidad han tenido que endeudarse con la Cooperativa Santa Anita Ltda. Los ingresos de la mayoría de los pobladores de Santa Bárbara no vienen de la producción agrícola, sino de diversas fuentes de empleo, lo que ha permitido que las familias paguen las deudas adquiridas por años, sin restar importancia la producción agrícola que suma a las economías de las familias. Los ingresos provienen de los servicios que prestan en la construcción; algunas familias son emprendedoras en proyectos de turismo comunitario con la operadora de turismo Runa Tupari que es una iniciativa de la Unorcac y, en la actualidad se están abriendo al trabajo coordinado con otras operadoras. Asimismo, existe un grupo de comuneros que reside fuera del territorio comunitario, en especial en la ciudad de Quito, quienes retornan con frecuencia los fines de semana a la comuna. Estos comuneros prestan servicios en diferentes áreas como: construcción, fábricas y algunos casos son empleados públicos o privados.

artesanías o el bordado de blusas que les permiten conseguir ingresos económicos. Esta versatilidad les ha permitido lograr importantes avances. “De este modo, las mujeres han construido garantías para su autonomía económica. La evaluación que hacen de esto rescata que ha contribuido también a la lucha contra la violencia a las mujeres. Es así que el análisis de las estrategias económicas de las mujeres permite ver que sus procesos organizativos han respondido tanto a necesidades básicas, como la alimentación, cuanto a estrategias políticas de afirmación cultural y de equidad de género” (Morán y Flores 2013, 22).

Otro de los temas que preocupa a la comunidad, y en su sentir esto afecta la construcción del *alli kawsay*, deviene en el acceso al agua de consumo por parte de sus miembros, pues el agua es una necesidad básica, y “un derecho humano [...] fundamental e irrenunciable. El agua constituye patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida”.⁹⁶ No tener agua afecta enormemente la salud y la vida de sus familias y de la comuna en general. Por esto, las familias han participado, organizada y activamente en la lucha por el agua.

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

Por otra parte, los resultados revelan que las prácticas comunitarias es un tema que se posiciona en la tensión entre la tensión entre lo que en Occidente se quiere ver como rescate cultural y ancestral, y los requerimientos de una economía de acumulación, de individualismo y de egoísmo planteados por la mira de Occidente. En ese espacio-tiempo, se reconstruyen ambas miradas, en menor o mayor medida. Las practicas comunitarias y los aportes occidentales que se van incorporando en el diario vivir de esta población

⁹⁶ Art.12. Constitución de la República del Ecuador.

estudiada ejerce una influencia determinada en las elecciones, actuaciones e incluso en los sentimientos.

Los esfuerzos de los y las comuneras están encaminados a la defensa en todo momento de la identidad cultural, la lengua, tradición y costumbre, conocimientos indumentaria y en suma, todo el contenido de la cosmovisión indígena, pues en el diario vivir se reconstruye y fortalecen estos conocimientos, negándose a desaparecer en el sistema vigente.

Capítulo cuarto

Conclusiones y recomendaciones

4.1 Conclusiones

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

La crisis en la humanidad siempre ha sido una constante, con mayor o menor intensidad en un determinado período. Es decir, que la manera como se ha organizado la economía, la sociedad y el Estado en la modernidad, por ejemplo, ha ocasionado por una parte grandes niveles de asimetrías sociales, desigualdades sociales, problemas de hambre, de desempleo, de pobreza en la mayor parte del mundo y acumulación de riqueza en pocas manos, especialmente en lo que tiene que ver a quienes tentan el poder por parte de las transnacionales.

De este modo, analizando en un contexto general el recorrido de las teorías del desarrollo, en este trabajo se puede indicar que éstas se han diseñado para moldear los patrones de producción y de consumo a nivel mundial. Pues los países, a través de sus políticas públicas y en la planificación nacional, han incorporado un conjunto de medidas que les permitan buscar ese anhelado desarrollo, el bienestar, y crecimiento económico. Entonces, dicho de otra manera, los patrones de producción y de consumo están ocasionando profundos daños a los ecosistemas, y generando problemas graves en la ecología mundial, tales como el cambio climático, la deforestación, el agotamiento de los recursos naturales, la explotación de los ecosistemas, y es evidente las acciones en contra de la *pachamama*.

En el debate teórico presentado, y analizando las distintas propuestas de los autores, se puede concluir que los modelos de desarrollo no han sido sustentables, que han generado crisis y distintas formas de pensamiento o las distintas teorías sobre las cuales se trata de interpretar la realidad. Son teorías que no permiten explicar los cruciales

problemas por los cuales atraviesa el mundo. Hay, por lo tanto, una crisis de pensamiento. Y en ese contexto de crisis, emergen alternativas al desarrollo como por ejemplo, el *sumak kawsay* en el Ecuador.

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

El impulso económico, político, social del Ecuador debe caminar con la consideración de los principios y postulados de la cosmovisión indígena establecida en la propuesta del *sumak kawsay* y no solo en relación a esta temática, sino sus aportes y reflexión sobre los distintos aspectos de la vida nacional deben sumarse a esto. Es decir, temas sobre determinadas políticas nacionales, como por ejemplo: la política energética, la política petrolera, la necesidad de cambio de la matriz energética, la política del comercio justo, la educación intercultural bilingüe, los saberes ancestrales en materia de salud, la justicia indígena, la minería, el agua, la política agraria, entre otros temas.

Existe una distancia bastante grande entre el discurso y la realidad; los fundamentos del buen vivir planteados en los Planes de Desarrollo del Buen Vivir, muestran una intención de romper con los modelos dominantes de desarrollo, aquellos que provienen de países del Norte, de Occidente; aquellos que establecen un determinado patrón de industrialización, de urbanización, de vida y de consumo, pero a la vez que existe esa voluntad de romper, me parece que existe una acción realista política de un sentido de reconocer la fortaleza que tiene esa inercia cultural que implica una visión de una civilización urbano, industrial, moderna, que tiene determinados valores sobre el bienestar, basados en el consumismo, en el egoísmo, en el individualismo y que en algunos momentos prevalecen en un determinado discurso.

En el Ecuador, sin embargo, existe amplia distancia para que lo teórico sea viabilizado a través de políticas públicas, y hasta la actualidad existen diversas reacciones, posiciones y críticas en distintos espacios sobre la visión del *sumak kawsay*. Por ejemplo,

en el espacio comunitario la comprensión de *pachamama*, *allpamama* es distinta en contraste con los planteamientos de los Planes de Desarrollo. La concepción de la *pachamama* dentro de la comprensión indígena está alineada a dos aspectos: como un valor espiritual, que prevalece a la comprensión de generador de valor económico, y la *pachamama* como un mecanismo que garantiza la vida a través de la relación armónica y de equilibrio que promuevan las personas. Dentro de este enfoque de alternativa al desarrollo, la comprensión de los derechos de la naturaleza no puede desvincularse de la lógica del *sumak kawsay*. Para garantizar este derecho es necesario que se reconozca al ser humano como parte de la naturaleza, un elemento más, y reconocer que son las experiencias y prácticas comunitarias de los pueblos indígenas, las que permiten prevalecer esa complementariedad con la naturaleza.

Los Planes de Desarrollo del Buen Vivir recogen la mirada teórica del llamado *Socialismo del Buen Vivir*, pues la incorporación de autoridades nacionales a la dirección de la planificación nacional del país y quienes han sido los promotores de estas construcciones teóricas, han influenciado para que se vaya moldeando de acuerdo a esta mirada.

La construcción del Estado plurinacional e intercultural sigue apareciendo como un reto del *Socialismo del Buen Vivir*, pues las políticas públicas de corto, mediano o largo plazo no caminan en esta orientación. Es necesaria la intensificación de acciones favorables que reivindiquen este reconocimiento, y en esto la sociedad, el Estado e incluso los pueblos indígenas cumplen un papel trascendental.

El Buen Vivir planteado en los planes de desarrollo debe complementarse con la visión de *alli kawsay* – vivir bien planteado por los miembros de la zona de estudio, pues al ser un enfoque que nace desde una orientación local, familiar, comunitario; incorpora aportes desde la realidad de los territorios, y es en esa base en donde se inicia todo sentido de planificación.

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

El *alli kawsay* se presenta como ese conjunto de prácticas que fortalecen el sentido de vivencia comunitaria; lograr el equilibrio de la vida mediante las buenas relaciones, sean estas con los miembros o con todo el conglomerado comunitario aportan al ideal de vida plena, y al sumarse el encuentro del equilibrio con la *allpamama*, *pachamama* se estaría trazando un horizonte para la búsqueda del *sumak kawsay* en la comunidad. Claro, sin dejar de lado la consideración de que los pueblos indígenas han comulgado con el desarrollo que muchas veces se insertan en las comunidades mediante programas y proyectos.

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

Entre los integrantes del Cabildo y los jóvenes de la comunidad se puede intuir que por su interrelación en espacios gubernamentales locales, nacionales y su conexión constante con la coyuntura externa a la comunidad aceptan o acogen el uso del término *sumak kawsay* y se vuelve costumbre en su discurso, y en ese sentido también se va modelando la idea de *sumak kawsay*, este hecho permite que se vaya repensando esos términos en la comunidad.

La evidencia de las prácticas comunitarias analizadas en este trabajo rompe el discurso de “concepción utópica” del *sumak kawsay*, debido a que es visible en su organización, en su estructura, en sus acciones; prácticas que fortalecen el sentido de comunidad y, por su puesto, modelado muchas veces por fuerzas exteriores. Sin embargo, es necesario reconocer que la forma de organización ha permitido una resistencia a los largo de décadas y además que a través de ese proceso organizativo se han logrado acciones económicas, políticas, culturales en determinados espacios – tiempos para las poblaciones indígenas.

Dentro de la mirada de género, se puede concluir que las mujeres cumplen roles trascendentales en la conservación y vigencia de las prácticas comunitarias, pues en los últimos años al interior de la comuna Santa Bárbara, las mujeres han sido sujetos activas

y decisivas, ya sea en la generación de recursos económicos para sus familias, en el ámbito de la participación comunitaria, o en el tema de la seguridad alimentaria. Pues en sus manos se encarga este tema, pero el tema del acceso a los alimentos se agravará con el tiempo debido a la disminución de la fertilidad de los suelos y falta de agua para riego. La mayoría de las familias tiene propiedades reducidas menores a una hectárea, es decir se evidencia un minifundio en la zona de estudio, acompañada de la erosión de los suelos, y cada vez se va disminuyendo la disponibilidad de tierra y agua. Incluso al ser una comuna pequeña en extensión, no posee a su alrededor grandes extensiones de tierra.

Las prácticas comunitarias aportan a la construcción filosófica y práctica del *sumak kawsay* en el Ecuador. Analizar las acciones que se desarrollan en un determinado territorio me permite concluir que en las comunidades indígenas la interpretación del *sumak kawsay* deviene de los distintos modos de vida al interior de esta. Es decir, se relaciona con las actividades que realizan las familias a diario, sea de manera individual o comunitaria.

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

La evidencia de las prácticas comunitarias y cómo determinada población recrea su vida en un espacio – tiempo, rompe con propuestas definidas en el debate teórico acerca de la creencia que el *sumak kawsay* constituye “discursos pachamamistas”, pues puede carecer de programas políticos económicos, pero una población reconstruye su vida mediante distintas prácticas, principios y valores filosóficos que se han interrelacionado con distintos panoramas externos o ajenos a la realidad comunitaria. El *sumak kawsay*, el *alli kawsay* no es una “tradicción inventada”, ni tampoco es una idealización de la cosmovisión y los valores culturales andinos, sino es la construcción de una práctica diaria en el que se conjuga el sentido de comunidad, de colectividad. Ejemplificando, podemos decir que las prácticas, principios y valores de los pueblos indígenas *ama shuwa*, *ama*

llulla, ama killa, se reconstruyen en las actuaciones tanto familiares, comunitarios y se encamina hacia lo público.

Mediante la promoción del respeto y libre ejercicio de los derechos colectivos garantizados en la Constitución Política del Ecuador y otras normas jurídicas nacionales e internacionales, se puede garantizar la vigencia de las prácticas comunitarias.

4.2 Recomendaciones

El fortalecimiento de capacidades de los pueblos indígenas tiene que establecerse sobre la base de afianzar sus propios valores culturales, y un afianzamiento de sus propios valores culturales que tiene que ser establecido sobre la base de la propia participación de los pueblos indígenas en ese proceso. Pero también entendiendo que esa afirmación de valores culturales tiene que ser no solo un regreso de la mirada al pasado, sino una puesta en valor de todos; esa trayectoria cultural a los problemas y a los desafíos del presente y del futuro. Es decir, no solo se trata de recuperar históricamente las prácticas culturales indígenas, sino esos valores proyectarlos a los desafíos del presente y del mañana.

Por otra parte, uno de los temas que afecta a la comuna estudiada es el acceso al servicio del agua de consumo, pues bajo su sentir esto genera un malestar en la comuna, afecta el mantenimiento de ese equilibrio comunitario que pregonan. En este contexto, es urgente que las autoridades competentes promuevan la resolución de esos conflictos mediante decisiones acertadas en beneficio de la comunidad. La Constitución establece que la gestión del servicio del agua será exclusivamente pública y comunitaria; además establece que las entidades que prestan servicios públicos serán responsables civil y penalmente por la deficiente prestación del servicio. En este sentido, la Junta de Agua de consumo de esta comunidad tiene un gran reto al ser responsables de dotar de agua de consumo a los usuarios de la comuna. Por ende, la gestión comunitaria del agua debe propender a que se garantice el cumplimiento de otros derechos como salud, y alimentación.

La construcción del *sumak kawsay, alli kawsay* desde la mirada de los pueblos indígenas deviene de sus prácticas del diario vivir. Por ende, es necesario seguir investigando e identificando en otras localidades acerca de esta conceptualización, de su interpretación para seguir sumando aportes desde los territorios a los debates teóricos planteados en la academia. Se debe mantener y ampliar la unidad, solidaridad y

reciprocidad en todos los pueblos y nacionalidades indígenas en el ámbito local, regional, nacional e internacional, así como con otros sectores de la sociedad ecuatoriana para continuar sumando esfuerzos.

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

Seguramente no es sencillo desde la mirada occidental tratar de comprender realmente lo que son los saberes, las prácticas de los pueblos indígenas, pues es necesario realizar primero un ejercicio de “descolonizar el pensamiento” por decirlo de algún modo. Es necesario comprender que las prácticas comunitarias son la expresión de una cosmovisión profunda y compleja, que es muy diferente de la concepción del mundo occidental. Entender que el conocimiento y comprensión de las prácticas y saberes de esta comunidad, no puede solamente darse a través de un proceso de descripción, análisis y categorización, pues la verdadera comprensión surge desde la vivencia de cada uno de nosotros de la cosmovisión de los pueblos indígenas.

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

Cada comuna, pueblo o nacionalidad tiene sus propios pensamientos, prácticas y costumbres que configuran la particularidad de sus diversas identidades. Como por ejemplo, la celebración del Inti Raymi entre los pueblos Cotacachi y Otavalo. A pesar de

las diferencias existen elementos comunes, puntos de encuentro que constituyen ejes centrales dentro de sus cosmovisiones. Estas prácticas se han hermanado con acciones incorporadas que vienen desde la visión occidental. En la actualidad, sobre esa base se concibe, interpreta y relaciona las diversas acciones de los pueblos indígenas. Sin embargo, un componente central que se configura alrededor de las prácticas identificadas, es el aspecto espiritual, impregnando cada elemento de la vida cotidiana y confiriendo así un sentido trascendente a la misma.

Dentro de las prácticas comunitarias identificadas se evidenció que el valor espiritual parece sobresalir como parte esencial de la identidad colectiva de la comuna Santa Bárbara, pues las acciones de los comuneros y comuneras está determinado por un vínculo armónico con la madre tierra y el agua. En este contexto, estos ejes centrales que se mantienen en determinado territorio, quizás, debiesen despertar mayor interés a la comunidad mundial, dado que constituyen elementos esenciales que podrían dar respuesta a los problemas ambientales globales que se vive en la actualidad.

Y finalmente, el *sumak kawsay* – buen vivir como una propuesta alternativa al desarrollo debe construirse desde las bases de los territorios de los pueblos indígenas. Los modelos de producción y consumo deben orientarse con una mirada de respeto a la naturaleza; una relación más armónica entre los seres que conformamos un ecosistema y que es la base para nuestra existencia.

Referencias Bibliográficas

Acosta, Alberto. 2012. *Buen Vivir Sumak Kawsay: Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Ediciones Abya- Yala.

-----, 2012 b. *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: FES – ILDIS.

-----, 2014. “El buen vivir en Ecuador: “¿Marketing político o proyecto en disputa? Un diálogo con Alberto Acosta”. En *ICONOS: Revista de Ciencias Sociales*, 48 (2014), (I Semestre): 117-101.

Ayala, Enrique. 2011. *Interculturalidad camino para el Ecuador*. Quito: Ediciones la Tierra, Fenocin.

-----, 2010. *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: FES - ILDIS.

Barsky, Osvaldo. 1988. *La reforma agraria ecuatoriana*. 2ª ed., Quito: Corporación Editora Nacional.

Borón, Atilio. 2010. “El Socialismo del siglo XXI: notas para su discusión. En *los nuevos retos de América Latina Socialismo y Sumak Kawsay*”. Quito: Senplades. Colección Memoria.1.

Codenpe. 2010. *Construyendo el Estado Purinacional*, Quito: Codenpe.

Comuna Santa Bárbara. (16 de 12 de 2013). Estatuto legalizado. *Estatuto legalizado* . Cotacachi: Acuerdo Ministerial MAGAP Nro. 184.

Conaie. 2007. *Propuesta de la CONAIE ante la Asamblea Constituyente*. Consultado en: <http://www.iee.org.ec/publicaciones/INDIGENA/ConaieAsamblea.pdf>

Constitución de la República del Ecuador [2008]. [Quito]: Asamblea Nacional, Comisión Legislativa y de Fiscalización, s.f.

Cortez, David. “La construcción social del “Buen Vivir” (Sumak Kawsay) en Ecuador”. Consultado en: <www.uasb.edu.ec>

Dávalos, Pablo. 2008. “El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo”. En *Boletín ICCI-ARY Rimay*. Consultado en: <<http://icci.nativeweb.org/boletin/110/davalos.html>>.

De la Torre, Luz María, y Sandoval, Carlos. 2004. *La reciprocidad en el mundo andino: el caso del pueblo Otavalo*, Quito: Abya- Yala, ILDIS – FES.

----- . 2010. "¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?", *Mester*: 1-26.
Consultado en: <<http://escholarship.org/uc/item/9m93c0fs>>

Dussel, E. (14 de 03 de 2012). Poder, Estado, Autonomías, Colonialidad y Violencia - I Encuentro del Buen Vivir. *Poder, Estado, Autonomías, Colonialidad y Violencia - I Encuentro del Buen Vivir* . México. Consultado de
<<https://www.youtube.com/watch?v=ieRwuIurppo>>

Ecuador. *Código Orgánico de Organización Territorial Autonomía y Descentralización. Registro Oficial, Suplemento No.303*, 2010.

Escobar, Arturo. 2005. *Más allá del tercer mundo globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH.

Escobar, Arturo. 2005 b. "El postdesarrollo como concepto y práctica social". En Daniel Mato, *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, 17-31. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

----- . 2005 c. *La invención del Tercer Mundo*, Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

----- . 2005 d. "Mundos y conocimientos. El programa de investigación de modernidad/colonialidad". En Escobar, *Más allá del tercer mundo globalización y diferencia* (pp. 63-91). Bogotá: ICANH.

----- . 2005 e. "¿Cómo pensar la relación entre el ser humano y la naturaleza?". En Escobar, *Más allá del Tercer Mundo globalización y diferencia*. (pp. 145-155). Bogotá: ICANH. Esteva, Gustavo. *Desarrollo*. 2010,
<https://desarrolloxxi.files.wordpress.com/2010/05/desarrollogustavoesteva1.pdf>

Esteva, Gustavo. *Desarrollo*. 2010,
<https://desarrolloxxi.files.wordpress.com/2010/05/desarrollogustavoesteva1.pdf>

----- . 2009. *Otro Desarrollo, estudios críticos sobre el desarrollo*. Consultado en: www.otrodesarrollo.com:
<http://www.otrodesarrollo.com/buenvivir/EstevaDesarrolloBuenaVida09.pdf>

Fernández, Ángel. 2013. *Suministro de agua segura a comunidades indígenas de Cotacachi - Ecuador*. Consultado en:
<https://www.uclm.es/fundacion/masterCooperacion/II/pdf/proyectos/pfm/%C3%81NGEL%20FERN%C3%81NDEZ.pdf>

Simbaña, Floresmilo. 2011. "El Sumak Kawsay como proyecto político". En Nombre Hidalgo , Nombre Guillén, y Nombre Deleg, *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay* . España: CIM, PYDLOS, FUICUHU.

- GAD COTACACHI. 2011. *Plan de Desarrollo y de Ordenamiento Territorial del cantón Cotacachi*. Cotacachi.
- García , Santiago. 2014. "El lugar que ocupa el Sumak Kawsay en el debate teórico sobre desarrollo alternativo y alternativas a desarrollo capitalista". En *Anales de la Universidad Central del Ecuador*, 56-76.
- Gudynas, Eduardo. 2014. "El Postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa". En Nombre Ramos, *Buena vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 61-95). México: UNAM.
- Gudynas , Eduardo; Acosta, Alberto. 2011. *La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. Utopía y Praxis Latinoamericana*. 71-83.
- Gudynas, E. (2011). "Los derechos de la naturaleza en serio: Respuestas y aportes filosóficos desde la ecología política". En Alberto Acosta y Esperanza Martínez, *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Abya-Yala.
- . (2010). "El nuevo extractivismo progresista". En *Contrapuntos* , 7.
- Harnecker , Martha. 2010. "El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI". En Senplades, *Los nuevos retos de América Latina Socialismo y Sumak Kawsay* . Quito: Senplades.
- Hidalgo , Antonio, Guillén, Alejandro, y Deleg , Nancy. 2014. *Sumak Kawsay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. España: CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- Hidalgo - Capitán , Antonio Luis y Cubillo - Guevara , Ana Patricia. 2016. *Transmodernidad y Transdesarrollo*. España: Bonanza.
- INEC. (10 de 02 de 2010). *INEC*. Consultado en: <www.inec.gob.ec>
- Kowii, Ariruma. 2009. "El Sumak Kawsay". En Capitán Hidalgo, Alejandro Guillén , y Nancy Deleg, *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. España: CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- . 2011. *Interculturalidad y diversidad* . Quito: Corporación Editora Nacional.
- Kowii, Inkarrí. 2014. *Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador*. Quito: Ediciones La Tierra.
- Larrea , Ana María. 2010. "La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contahegemónico". En Senplades, *Los nuevos retos de América Latina Socialismo y Sumak Kawsay* (p. 15). Quito: Senplades.

- Latouche , Serge .2003." Por una sociedad de decrecimiento". París: *Le Monde Diplomatique*
- Macas, Luis. 2010. "El Sumak Kawsay". En *Revista Yachakkuna 13* . Quito: ICCI- ARI.
- Mandujano , Miguel. 2013. "Postdesarrollo, modernidad y otros mundos; entrevista con Arturo Escobar". En *Oxímora* , 233-248. Ciudad: Editorial.Maldonado, Nombre. 2010. "El sumak Kawsay/Buen Vivir/Vivir Bien: la experiencia de la República del Ecuador". En Nombre Hildalgo , Nombre Guillén y Nombre Deleg, *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. España: CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- Martínez, Miguel. (12 de 12 de 2005). *El método Etnográfico de Investigación* . Consultado en: <<http://www.cmuch.mx/plataforma/lecturas/invapli1/etnografica.pdf>>
- Max-Neef, Manfred A. 1993. *Desarrollo a Escala Humana*. Barcelona: Editorial Icaria .
- Ministerio de Educación. 2009. Kichwa yachakukkunapa Shimiyuk Kamu. *Kichwa yachakukkunapa Shimiyuk Kamu*. Ciudad: Ministerio de Educación.
- Morán , Carmelina y Flores, Judith. 2013. *Diagnóstico de la situación de las mujeres del área Andina en Cotacachi*. Cotacachi.
- Moreno, Segundo Luis. 1966. *Cotacachi y su comarca*. Quito: Editorial Don Bosco.
- Payne , Anthony y Philips, Nicola. 2010. *Desarrollo*. Madrid: Editorial Alianza.
- Quijano, Aníbal. 2012. "¿Bien Vivir? Entre el "desarrollo"y la descolonialidad del poder". En Nombre Daza, Nombre Hoetmer, y Nombre Vargas, *Crisis y movimientos sociales en nuestra América: Cuerpos, territorios e imaginarios en disputa*. (pp. 125-135). Perú : Biblioteca Nacional del Perú.
- , 2010. "Buen Vivir para redistribuir el poder: Los pueblos indígenas y su propuesta alternativa en tiempos de dominación global". En *Revista Yachakkuna 13* , Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas.
- Ramírez, René. 2010. "Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano". En Senplades, *Los nuevos retos de América Latina Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades.
- Sachs, Wolfgang. 1996. *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC.
- Sánchez Parga, José. 2011. "Discursos retroevolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos". En *Ecuador Debate* , 31-50. Quito: Flacso.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2005. *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta/ilsa.

Senplades. 2013. *Plan Nacional de Desarrollo/ Plan Nacional para el Buen Vivir 2013 - 2017*. Quito: Senplades.

-----, 2009. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009 - 2013*. Quito: Senplades.

-----, 2014. *SNI*. Consultado en <<http://sni.gob.ec/proyecciones-y-estudios-demograficos>>

Secretaría Nacional del Agua. 2009. *Extinción de Resolución*. Ibarra.

Tortosa, José María. 2009. "El futuro del Maldesarrollo". En *Revista Obets* , 67-83.

Unceta, Koldo. 2014. *Desarrollo postcrecimiento y buen vivir, debates e interrogantes*. Quito: Abya-Yala.

Unorcac. 2008. Propuesta política y plan estratégico UNORCAC 2008 - 2018. *Propuesta política y plan estratégico UNORCAC 2008 - 2018* . Cotacachi: UNORCAC .

Vercoutère, Tamia, y Le Quang, Matthieu. 2013. *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito: IAEN.

Viola, Andreu. 2014. "Discursos pachamamistas versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes". En *Íconos* , 55-72. Quito: Flacso.

Viteri, Carlos. 2002. "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía". *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* , 1-8.

Walsh , Catherine. 2005. *Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad*. CEFIA-UIC-CGEIB.

Entrevistas a informantes clave, realizadas por Blanca Inés Alta

- Alta, Luz María, enero de 2015.
- Alta, Alfonso, 20 de julio de 2016.
- Alta, Ana Lucía, 01 de junio de 2016.
- Alta, Segundo, 16 de enero de 2016.
- Arotingo, Martha, 06 de octubre de 2014.
- Guandinango José Pedro, 14 de octubre de 2014.
- Morales, Alfonso, 20 de octubre de 2014.
- Orbe, Jorge, 15 de noviembre de 2014.
- Quilumbaquí Mesías, 10 de noviembre de 2014.

Entrevistas a *taytas* y *mamas*, realizadas por Blanca Inés Alta

- Tayta Mariano Alta, 26 de septiembre de 2014.
- Mama Carmen Perugachi, 12 septiembre de 2014.
- Mama Margarita Vinueza, 20 septiembre de 2014.

Grupo Focal efectuado 15 de noviembre de 2014

- Alta Luz María
- Bonilla Virginia
- Ipiates Nuria
- Morán Cinthya
- Morán Laura
- Morán Luz Mila
- Morocho Virginia
- Vinueza Etelvina