

OBETS. Revista de Ciencias Sociales  
Vol. 10, n.º 2, 2015, pp. 301-333  
ISSN: 1989-1385  
DOI: 10.14198/OBETS2015.10.2.02

## EL SUMAK KAWSAY GENUINO COMO FENÓMENO SOCIAL AMAZÓNICO ECUATORIANO THE GENUINE SUMAK KAWSAY AS ECUADORIAN AMAZONIAN SOCIAL PHENOMENON

**Ana Patricia Cubillo-Guevara**

Proyecto FIUCUHU  
Universidad de Huelva, España  
anapcubillo@telefonica.net

**Antonio Luis Hidalgo-Capitán**

Proyecto FIUCUHU  
Universidad de Huelva, España  
alhc@uhu.es

### Resumen

En este artículo se indaga sobre el origen del concepto de *sumak kawsay*. Partiendo de la constatación de su existencia como fenómeno social: se muestra cómo surgió como alternativa al desarrollo sustentable en la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza en los años noventa; se explica cómo su emergencia en el ámbito intelectual occidental es consecuencia de la divulgación que realizó Carlos Viteri a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI; se explica que dicho fenómeno es la forma de vida cotidiana y la aspiración vital de los pueblos indígenas amazónicos; y se describe cómo el concepto llegó a las constituciones de Ecuador y Bolivia referido ya a las sociedades andino-amazónicas.

**Palabras claves:** *Sumak kawsay*; fenómeno social; Amazonía ecuatoriana; *Sarayaku*; Carlos Viteri.

### Abstract

In this article we investigate the origin of the concept of *sumak kawsay*. Based on the finding of existence of *sumak kawsay* as a social phenomenon, we show how this emerged as an alternative to sustainable development in the Organization of Indigenous Peoples of Pastaza in the nineties. We also show how this emerged in the Western academic-intellectual scope by the disclosure that

Carlos Viteri made during late twentieth and early twenty-first century. We explained that this phenomenon is the everyday way of life and vital aspiration of Amazonian indigenous peoples too. And we describe how the concept came to the constitutions of Ecuador and Bolivia but referred to the Andean-Amazonian societies.

**Keywords:** *Sumak kawsay*; social phenomenon; Ecuadorian Amazon; *Sarayaku*; Carlos Viteri.

---

### Extended abstract

The *Kichwa* expression *sumak kawsay* (translated into Spanish as good living) and the similar *Aymara* expression *suma qamaña* (translated as living well) refer to a way of life in harmony with nature and other human beings, inspired by the ancestral culture Andean-Amazonian indigenous peoples, which is based on the principles of social equity and environmental sustainability. This way of life aims to become an alternative to the development notion of Western civilization. These expressions have become a great academic significance since both were collected by the constitutions of Ecuador and Bolivia in 2008 and 2009 respectively, as a way to integrate economic, environmental and cultural claims of indigenous peoples of both countries.

Since that moment there was a "big bang" of the thought about *sumak kawsay* -*suma qamaña* (good living-living well) with an exponential increase of papers; the authors of these papers are Andean, Latin-American and European intellectuals. However, there are several open discussions on *sumak kawsay* – *suma qamaña* that highlight the complexity of this concept; and one of those discussions refers to its origin. Some authors refer to *sumak kawsay* as a "nude name", as a "usurped word", as a "utopia under construction", as an "invented tradition" or a "social phenomenon". However, without denying that there was a nude *sumak kawsay* and there is now an usurped, constructed and invented *sumak kawsay*, we think also that there was and there is a *sumak kawsay* as social phenomenon and we explore it in this paper.

From here, our study subject is the genuine *sumak kawsay* from which the constitutional precepts of *sumak kawsay* in Ecuador and *suma qamaña* in Bolivia have derived. About this study subject we have formulated the following research questions: Where does the genuine concept of *sumak kawsay*? Who they have given rise to genuine *sumak kawsay* in Western intellectual life? What is genuine *sumak kawsay*? And how this concept came to the constitutions of Ecuador and Bolivia?

To answer these questions, we have proposed four hypotheses. The first would be that the genuine concept of *sumak kawsay* emerged as an alternative to sustainable development in Organization of Indigenous Peoples of Pastaza (OPIP) of the *sarayakuruna* hand early in the last decade of the twentieth century. The second would be that the enactment of the genuine *sumak kawsay* as social phenomenon in the Western intellectual scope is a result of the disclosure that *sayakuruna* and especially Carlos Viteri made during the last decade of the twentieth century and early twenty-first century. The third would be that the genuine *sumak kawsay* as social phenomenon is the way

of everyday life and the vital aspiration of indigenous peoples living in direct contact with the Amazon jungle. The fourth would be that the concept of *sumak kawsay* reached the constitutions of Ecuador and Bolivia, with the help of indigenous intellectuals and non-indigenous, and referred to the Andean-Amazonian societies.

The overall objective of this paper is therefore inquire the origin of the *sumak kawsay* concept. However, we have chosen to break it into more specific objectives such as: identify the space-time origin in which the genuine concept of *sumak kawsay* arises; identify those intellectuals who did emerge genuine *sumak kawsay* as social phenomenon in Western intellectual scope; describe what is the genuine *sumak kawsay*; and describe how *sumak kawsay* came to the constitutions of Ecuador and Bolivia.

To know the origin of the *sumak kawsay* concept we have conducted an extensive bibliographic searching of more than 500 references to the literature on the *sumak kawsay-suma qamaña*; for it has been applied the technique of recursive literature, filtering the results through the technique of cross-references. We have paid close attention to the "gray literature" on the subject, that is, to unpublished documents, such as minutes, plans, reports, papers, theses, essays and other documents prepared by organizations and indigenous peoples, which have proved to be key for the purpose of this research. In addition, once we've located the leading intellectuals concerning the origin of the *sumak kawsay* concept, we have revised their main contributions and we have extracted from here the main contributions; and all this has been complemented with several recorded interviews to Ecuadorian personalities (Carlos Viteri, Pablo Dávalos, Alberto Acosta, Fernando Cordero, Augusto Barrera, Monica Chuji and Fernando Vega, among others) and several informal interviews.

In these pages, after identifying the existence of *sumak kawsay* as a social phenomenon, beyond other existences (nude name, usurped word, utopia under construction, invented tradition), we tried to show what the real origin of the *sumak kawsay* concept is and we have reached four results related to the four research questions.

A first result is related to the space-time origin in which the genuine concept of *sumak kawsay* arises. We have found that this social phenomenon is the way of life that has persisted in Amazonian indigenous communities (*Kichwa*, *Achuar* and *Shuar*) since ancient times in Ecuador, and where it is called, respectively, *sumak kawsay*, *shiir waras* and *penker pujustin*. Also we have identified the *Kichwa* community of Sarayaku (in the Ecuadorian Amazon) as one of the leading exponents of this social phenomenon. We found that, in the early nineties of the twentieth century, the community made a collective process of reflection on their own concept of desirable existence, contrasting it to the Western concept of sustainable development. This way of life, influenced by the own beliefs and myths of the Amazon culture, was called *sumak kawsay* and was reflected in the *Plan Amazanga of OPIP* in 1992.

A second result is related to who did emerge genuine *sumak kawsay* as social phenomenon in Western intellectual scope. Here we have highlighted the

important outreach about *sumak kawsay* concept which made the Amazonian *Kichwa* anthropologist Carlos Viteri since the early nineties of the twentieth century. This allowed the concept transcended the political sphere of the indigenous leadership of Pastaza and entered the Western intellectual scope. A third result is related to the systematic explanation of genuine *sumak kawsay*. Here we note that this has to happen in a particular territory which constitutes a vital cosmos where material and spiritual elements interact. This cosmos configures the indigenous philosophy of life based on seeking and maintaining harmony with the community and with other beings of nature. This philosophy has a dimension of vital aspiration and other one of everyday life. And fourth result is related to how *sumak kawsay* came from Sarayaku to the constitutions of Ecuador and Bolivia. We have described how, through the dissemination of genuine Amazonian Ecuadorian concept of *sumak kawsay*, made by indigenous movements and progressive intellectuals close, this concept came to the constitutions of Ecuador and Bolivia, although already become an Andean-Amazonian proposal for plurinational societies.

## 1. INTRODUCCIÓN

La expresión *kichwa sumak kawsay* (traducida al español como buen vivir) y la expresión *aymara* análoga *suma qamaña* (traducida como vivir bien) hacen referencia a una forma de vida y convivencia en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos, inspirada en la cultura ancestral de los pueblos indígenas andino-amazónicos, que se apoya en los principios de equidad social y sustentabilidad ambiental y que aspira a convertirse en una alternativa frente a la noción de desarrollo de la civilización occidental (Ramírez 2010; Dávalos 2011; Acosta 2012a). Dichas expresiones han cobrado una gran relevancia académica desde que ambas fueron recogidas por las Constituciones de Ecuador y Bolivia en 2008 y 2009, respectivamente, como una manera de integrar las reivindicaciones económicas, ambientales y culturales de los pueblos indígenas de ambos países.

A partir de dicho momento se produjo una “gran eclosión” del pensamiento sobre el *sumak kawsay* – *suma qamaña* (buen vivir – vivir bien) con un aumento exponencial de los trabajos divulgados; dichos trabajos tienen como autores a diferentes intelectuales andinos, latinoamericanos y europeos<sup>1</sup>. Sin embargo, existen varios debates abiertos sobre el *sumak kawsay* – *suma qamaña* (Gudynas 2013; Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2014) que ponen de manifiesto la complejidad de dicho concepto; y uno de esos debates hace referencia al origen del mismo. Así, algunos autores se refieren al *sumak kawsay* como un

---

<sup>1</sup> Para un repaso de la literatura sobre el *sumak kawsay*-*suma qamaña* puede consultarse Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara (2014).

“nombre desnudo” (Hidalgo-Capitán et al. 2012), como una “palabra usurpada” (Kowii et al. 2014), como una “utopía en construcción” (Acosta 2010), como una “tradición inventada” (Viola, 2014) o como un “fenómeno social” (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila 2014).

En primer lugar, la tesis del *sumak kawsay* como “nombre desnudo” ha sido defendida por aquellos autores que vienen a sostener, parafraseando a Umberto Eco (1980, 400), que “aunque persiste el nombre del *Sumak Kawsay* primigenio, sólo el nombre desnudo tenemos” (Hidalgo-Capitán et al. 2013, 17); es decir, que alguna vez en el pasado en el mundo indígena andino (*kichwa*, *aymara*...) existió una forma de vida en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos, la cual ya ha desaparecido como consecuencia de más de cinco siglos de colonización y aculturación, y de la que sólo nos queda constancia por la existencia de las expresiones “*sumak kawsay*” y “*suma qamaña*”.

Antes de su incorporación en la Constitución ecuatoriana, el *sumak kawsay* era un concepto relativamente desconocido entre los pueblos *kichwas* ecuatorianos. De hecho, cuando se propuso la incorporación del mismo dentro de las reivindicaciones constitucionales del movimiento indígena ecuatoriano, algún dirigente de dicho movimiento llegó a preguntar que qué era el *sumak kawsay* (P. Dávalos, comunicación personal, 10/03/2014); y cuando se preguntó a los indígenas *kichwas* ecuatorianos por su opinión sobre la incorporación de dicho concepto en el texto constitucional alguno contestó “¿Qué cosa será eso del *sumak kawsay*?” (Bretón, Cortez y García 2010, 10-11). Lo cual pone de manifiesto que, si bien la expresión *sumak kawsay* tiene sentido en el mundo *kichwa*, como vida en plenitud, en aquellos momentos carecía de un significado “reconocido”. En el ámbito *aymara* algunos autores han constatado la presencia de la expresión *suma qamaña* en algunos rituales ancestrales, como el del matrimonio, en el que se expresa como buen deseo a la pareja “... *wawanaka... sumaki qamasipjata*”, que en español significaría “Ustedes, como nueva pareja, van a vivir y convivir con todos los miembros de la familia y de la naturaleza” (Yampara 2011, 72). La idea de que ambas expresiones hacen referencia, de manera muy vaga, a formas de vida, en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos, ya perdidas, ha servido de base para que otros muchos autores se apresten a dotar de un significado más actual a dichas expresiones, dando pie a las diversas interpretaciones del concepto *sumak kawsay* – *suma qamaña*.

En segundo lugar, la tesis de la “palabra usurpada” ha sido defendida por aquellos autores que vienen a sostener que en el caso del *sumak kawsay*, “se usa un concepto que sale de la cosmovisión indígena pero los pueblos indígenas no se benefician de las políticas públicas” (Kowii et al. 2014); los gobiernos ecuatoriano y boliviano han tomado una expresión que se encontraba prácticamen-

te vacía de contenido y la han rellenado con un significado que nada tiene que ver con su origen indígena.

Así, autores próximos al gobierno boliviano hablan de “Socialismo Comunitario Andino” (García-Linera 2012), mientras que otros próximos al gobierno ecuatoriano hablan de “Socialismo del *Sumak Kawsay*”, que identifican como un “biosocialismo (igualitarismo) republicano” (Ramírez 2010), ambas como variantes del Socialismo del Siglo XXI (SENPLADES, 2010)<sup>2</sup>. En este sentido, algunos autores han incluido en el concepto de *sumak kawsay* elementos tales como “satisfacción de las necesidades”, “calidad de vida y muerte digna”, “amar y ser amado”, “florecimiento saludable”, “prolongación indefinida de las culturas”, “contemplación”, “emancipación”... (Ramírez 2010, 21).

En tercer lugar, la tesis de la “utopía por construir” ha sido defendida por aquellos autores (Gudynas 2011; Acosta 2012a) que vienen a sostener que con la inclusión de los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña* en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, en sus traducciones como buen vivir y vivir bien, se abre todo un proceso de transformaciones de fondo (políticas, sociales, económicas, culturales...) en el que deben participar todos los ciudadanos, incluidos los indígenas, y deben hacerlo no sólo a partir de los postulados indígenas, sino también a partir de otros postulados, como los de “los trabajadores, los maestros, (...) los campesinos, los pobladores urbanos, los estudiantes, los ecologistas, las mujeres, los ancianos, los jóvenes, los empresarios y otros tantos sectores progresistas” (Acosta 2010, 6).

Así, al igual que hacen los autores próximos a los gobiernos antes citados, otros autores más vinculados con los movimientos sociales también han tratado de dar contenido a dichas expresiones, o construir de forma participativa los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña*, como buen vivir y vivir bien. La idea de que el *sumak kawsay*, como buen vivir, (al igual que el *suma qamaña*, como vivir bien) es una utopía por construir permite que, en función de los actores sociales que participen en el proceso de construcción en cada territorio, el buen vivir cobre un significado diferente en cada uno de ellos; por lo que estaríamos ante la construcción de diferentes “buenos vivires o buenos convivires” (Gudynas y Acosta 2011, 80).

En cuarto lugar, la tesis de la “tradición inventada” ha sido defendida por aquellos autores (Spedding 2010; Uzeda 2010; Viola 2011 y 2014; Sánchez-Parga 2011) que sostienen que tanto el *sumak kawsay* como el *suma qamaña* son unas expresiones vagas en lenguas *kichwa* y *aymara*, cuyo contenido es “una invención posmoderna de los intelectuales [*kichwas* y] *aymaras* del siglo XXI

---

<sup>2</sup> También en Perú el intelectual *quechua* Javier Lajo (2011) habla del “Socialismo Andino-Amazónico”.

(...) como parte de una recreación o innovación cultural” (Uzeda 2010, 20). Hablan de “tradición inventada” en la medida en que “algunos intelectuales, al divulgar una versión idealizada de la cosmovisión y los valores de las culturas andinas y convertirla en una alternativa a la visión desarrollista (...) habrían contribuido a sobredimensionar y reificar su significado” (Viola 2014, 64).

Así el *sumak kawsay*, ya sea como una tradición inventada (como afirman sus detractores) o como una recreación realizada a partir de instituciones ancestrales, que han sobrevivido a la colonización y la aculturación, y de principios filosóficos derivados de la cosmovisión indígena andina (como sostienen los intelectuales indígenas que lo propugnan), se ha convertido en una nueva bandera política de los movimientos indígenas ecuatoriano y boliviano (e incluso del peruano), en torno a la cual aglutinan viejas reivindicaciones (interculturalidad, autodeterminación, plurinacionalidad, defensa de la naturaleza...) (Hidalgo-Capitán, Guillén y Deleg 2014; Medina 2001; Yampara 2001a y 2011; Choquehuanca 2010; Huanacuni 2010; Lajo 2011; Estermann 2012). A fin de cuentas, tanto si estamos ante una tradición inventada, como si estamos ante una recreación, se trata de dotar de significado a unas expresiones hasta entonces con escaso contenido semántico en el mundo andino.

Y en quinto lugar, la tesis del “fenómeno social” ha sido defendida por aquellos autores (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2014, 32-34; Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila 2014, 35-38) que sostienen que el *sumak kawsay* es un fenómeno social existente, al menos, en la Amazonía ecuatoriana, donde “se configura como la filosofía de vida del indígena basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianidad vital” (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila 2014, 33-38).

Dichos autores sostienen que a comienzos de la década del 2000, mucho antes de que la expresión *sumak kawsay* se popularizara en el Ecuador “Carlos Viteri (...) comenzaba a divulgar el concepto del *Sumak Kawsay* (...) y a demostrar (...) que seguía existiendo (...) como (...) práctica social del pueblo de *Sarayaku* en la Amazonía ecuatoriana (...)” (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila 2014, 34-35). Desde una perspectiva fenomenológica<sup>3</sup>, el *sumak kawsay* existe, como fenómeno social, desde el momento que éste es percibido por algún observador. En este sentido, Descola (1986, 415-431) ya describió en 1986 el *shiir waras* de los *achuar*, que tradujo por “buen vivir”, como fenómeno social; es decir, como forma e ideal de vida de dicho pueblo amazónico. Posteriormente Mader (1999, 166-167) hizo lo mismo en 1999 con otro pueblo de la Amazonía

---

<sup>3</sup> Sobre la fenomenología como vía de conocimiento científico pueden consultarse, entre otros, Varela, Thompson y Rosch (1991).

ecuatoriana, los *shuar*, cuyo concepto de *pénker pujustin*, traducido como “bienestar” o “vivir bien”, es equivalente al *shiir waras achuar*. Y todo ello constata la existencia de un “buen vivir” o un “vivir bien” amazónico ecuatoriano<sup>4</sup> de origen ancestral; sin embargo, fueron los *sarayakuruna*<sup>5</sup> los primeros en teorizar sobre su propia forma de vida, el *sumak kawsay*, como alternativa al desarrollo y a escribir sobre ella, permitiendo así la emergencia del *sumak kawsay* como fenómeno social en el ámbito intelectual occidental (Viteri et al. 1992; Viteri 1993; OPIP 1998; Viteri 2000; OPIP 2002; Sarayaku 2003; Viteri 2003)<sup>6</sup>.

Así pues, aunque mucho se ha escrito sobre el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* desde el ámbito intelectual occidental en los últimos años, en especial desde la inclusión de ambos conceptos en las constituciones de Ecuador y Bolivia, la mayor parte de las aportaciones han estado centradas en dotar de contenido un “nombre desnudo”, bien como “palabra usurpada”, bien como “utopía por construir”, o bien como “tradición inventada”. Sin embargo, sin negar que existía un *sumak kawsay* desnudo y que ahora existe un *sumak kawsay* usurpado, construido e inventado, es también evidente que existía y existe un *sumak kawsay* como “fenómeno social” y sobre él vamos a indagar en este trabajo.

## 2. METODOLOGÍA

Teniendo en cuenta todo ello, nuestro objeto de estudio será el *sumak kawsay* genuino<sup>7</sup> del que derivan los preceptos constitucionales del *sumak kawsay* en

<sup>4</sup> Aquí hacemos referencia a la existencia del *sumak kawsay* como fenómeno social amazónico “ecuatoriano”. Es posible que dicho fenómeno social, con diferente denominación, exista en otras comunidades de la Amazonía más allá del Ecuador; sin embargo, ello no es objeto de nuestro análisis dado que, en todo caso, no parece que hayan tenido influencia sobre la conformación del *sumak kawsay* como propuesta andino-amazónica alternativa al desarrollo.

<sup>5</sup> “*Sarayakuruna*” (*Sarayaku-runa*) significa “persona” o “gente” de “*Sarayaku*”, ya que “*runa*” es la expresión *kichwa* equivalente a “persona” o “gente”.

<sup>6</sup> Las conexiones existentes desde siempre entre los pueblos amazónicos ecuatorianos y, en especial, desde la creación de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza en 1979, hace plausible la idea de que el *shiir waras achuar*, el *pénker pujustin shuar* y el *sumak kawsay kichwa* sean variantes locales de un mismo fenómeno social. Por otro lado, Rengifo (2002) también constató en 2002 la existencia del *allín kawsay*, traducido como “bienestar” o “vida dulce amerindia”, como fenómeno social existente en diversas comunidades indígenas *quechuas* y *aymaras* rurales de los Andes y la Amazonia del Perú; no obstante, este concepto andino-amazónico “rural” del *allín kawsay*, además de ser relativamente vago, es diferente en su praxis del concepto amazónico “silvestre” del *sumak kawsay*.

<sup>7</sup> El término genuino hace referencia a que se trata de la primera versión conocida del *sumak kawsay* de la que derivan todas las demás; no obstante, asumimos que en su sistematización por parte de los intelectuales *kichwas* amazónicos había influencias de los antro-

Ecuador y del *suma qamaña* en Bolivia<sup>8</sup>. Sobre dicho objeto de estudio nos hemos formulado las siguientes preguntas de investigación: ¿de dónde procede el concepto genuino de *sumak kawsay*?; ¿quiénes han hecho emerger el *sumak kawsay* genuino en el ámbito intelectual occidental?; ¿en qué consiste el *sumak kawsay* genuino?; y ¿cómo llegó dicho concepto hasta las constituciones de Ecuador y Bolivia?

Y para responder a dichas preguntas hemos propuesto cuatro hipótesis. La primera sería que el concepto genuino de *sumak kawsay* surgió como alternativa al desarrollo sustentable en la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) de la mano de los *sarayakuruna* a comienzos de la última década del siglo XX. La segunda sería que la emergencia en el ámbito intelectual occidental del *sumak kawsay* genuino como fenómeno social es consecuencia de la divulgación que realizaron los *sayakuruna* y, en especial, Carlos Viteri durante la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI. La tercera sería que el *sumak kawsay* genuino como fenómeno social es la forma de vida cotidiana y la aspiración vital de los pueblos indígenas que viven en contacto directo con la selva amazónica. Y la cuarta sería que el concepto de *sumak kawsay* llegó a las constituciones de Ecuador y Bolivia, de la mano de intelectuales indígenas y no indígenas, referido ya a las sociedades andino-amazónicas.

El objetivo general de este trabajo es pues indagar sobre el origen del concepto del *sumak kawsay*. Sin embargo, hemos optado por descomponer el mismo en objetivos más específicos, tales como: identificar el origen espacio-temporal en el que surge el concepto genuino de *sumak kawsay*; identificar a los intelectuales que hicieron emerger el *sumak kawsay* genuino como fenómeno social en el ámbito intelectual occidental; describir en qué consiste el *sumak kawsay* genuino; y describir cómo llegó el *sumak kawsay* hasta las constituciones de Ecuador y Bolivia.

Para conocer el origen del concepto de *sumak kawsay* hemos realizado un amplio arqueo bibliográfico de más de 500 referencias de la literatura sobre el *sumak kawsay* – *suma qamaña*; para ello se ha aplicado la técnica de la bibliografía recursiva, filtrando los resultados por medio de la técnica de las referencias cruzadas. Se ha prestado especial atención a la “literatura gris” sobre el tema, es decir, a textos no publicados, como actas, planes, informes, documentos de trabajo, tesis, ensayos y otros documentos elaborados por organizaciones y pueblos indígenas, los cuales han resultado ser claves para el propó-

---

pólogos y de los agentes de la cooperación internacional que venían trabajando en la Amazonía ecuatoriana desde los años ochenta.

<sup>8</sup> Asumimos que *sumak kawsay* y *suma qamaña* son expresiones análogas de un mismo concepto; en adelante, utilizaremos genéricamente la expresión *sumak kawsay*, tal y como se usa en Ecuador, salvo cuando hagamos referencia expresa a los trabajos de autores bolivianos.

sito de esta investigación. Además, una vez localizados los principales referentes intelectuales del origen del concepto de *sumak kawsay*, se han revisado sus principales contribuciones y se han extraído de ellas las principales aportaciones; y todo esto ha sido complementado con varias entrevistas grabadas a Carlos Viteri<sup>9</sup> (Viteri 2014), Pablo Dávalos<sup>10</sup> (Dávalos 2014), Alberto Acosta<sup>11</sup> (Acosta 2012b), Fernando Cordero (Cordero 2014)<sup>12</sup>, Augusto Barrera<sup>13</sup> (Barrera 2014), Mónica Chuji<sup>14</sup> (Chuji 2014) y Fernando Vega<sup>15</sup> (Vega 2012), entre otros, y con varias entrevistas informales (Comunicaciones informales de F. Vega, P. Dávalos y A. Barrera, de diferentes fechas de 2014).

### 3. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

De esta investigación se han derivado cuatro resultados que responden a los cuatro objetivos planteados y que pasamos a presentar y a discutir a continuación.

---

<sup>9</sup> Viteri es un antropólogo ecuatoriano, perteneciente al pueblo indígena de *Sarayaku*, y el principal divulgador del concepto de *sumak kawsay*.

<sup>10</sup> Dávalos es un economista ecuatoriano, profesor de la PUCE y asesor destacado del movimiento indígena y del *Pachakutik* (movimiento político indigenista ecuatoriano); además fue Viceministro de Economía en el Gobierno de Alfredo Palacios, siendo entonces Rafael Correa Ministro de Economía y Finanzas.

<sup>11</sup> Acosta es un economista ecuatoriano, profesor de FLACSO, ha estado vinculado con diferentes movimientos sociales y entre ellos con el movimiento indigenista *Pachakutik*; además fue uno de los fundadores de Alianza PAÍS, uno de los redactores del *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011*, Ministro de Energía y Minas en el primer Gobierno de Rafael Correa, primer Presidente de la Asamblea Constituyente de Ecuador (ACE) y, con posterioridad, candidato presidencial opositor a Rafael Corea, liderando la Unidad Plurinacional de las Izquierdas, una coalición en la que se incluía el *Pachakutik*.

<sup>12</sup> Cordero es un arquitecto ecuatoriano, actual Ministro de Defensa Nacional de Ecuador; además fue profesor de la Universidad de Cuenca, Alcalde de Cuenca, congresista nacional, segundo Presidente de la ACE, Presidente de la Asamblea Nacional, Presidente del Instituto Ecuatoriano del Seguro Social y Ministro Coordinador de Seguridad en el tercer Gobierno de Rafael Correa.

<sup>13</sup> Barrera es un médico ecuatoriano, profesor de FLACSO, ha estado vinculado con diferentes movimientos sociales y entre ellos con el movimiento indigenista *Pachakutik*; además fue uno de los fundadores de Alianza PAÍS, uno de los redactores del *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011*, Coordinador de Contenidos entre la ACE y la Presidencia de la República y Alcalde de Quito por Alianza PAÍS.

<sup>14</sup> Chuji es una periodista ecuatoriana, perteneciente al pueblo indígena de *Sarayaku* y vinculada con el movimiento indígena ecuatoriano, actualmente asesora del Prefecto del Azuay, Paul Carrasco, uno de los opositores al Gobierno de Rafael Correa; además fue Secretaria de Comunicación del primer Gobierno de Rafael Correa y asambleísta constituyente por Acuerdo PAÍS.

<sup>15</sup> Vega es un teólogo ecuatoriano, investigador de la Universidad de Cuenca; además fue sacerdote, asambleísta constituyente por Acuerdo PAÍS y, posteriormente, candidato a asambleísta nacional por la Unidad Plurinacional de las Izquierdas liderada por Acosta.

a) *El sumak kawsay genuino de Sarayaku como exponente de un fenómeno social amazónico*

*Sarayaku* es una comunidad *kichwa* amazónica de unos 1.200 habitantes ubicada en el curso medio del río Bobonaza, en la Provincia de Pastaza, en la Amazonía ecuatoriana, donde controla un territorio de unas 135.000 Has., de las que un 95% son un bosque primario con una gran biodiversidad. Fundada a finales del siglo XVII con el nombre de San Antonio de *Sarayaku*, según las crónicas misioneras<sup>16</sup>, es el resultado de la mezcla de indígenas *kichwas-quijs* (*naporuna*), *kichwas-canelos* (*puyoruna*) y *jíbaros* (*achuar* y *shuar*), refugiados en la selva durante la Colonia para eludir a los encomenderos, junto con mestizos comerciantes de caucho, que llegaron posteriormente a su territorio (GADPP 2011, 33-34).

Con un importante grado de aislamiento, ya que a *Sarayaku* sólo se puede acceder por vía fluvial o aérea, la mayoría de la población ha vivido siempre de la agricultura de rotación, la recolección, la cacería y la pesca, que son la base fundamental de la economía comunitaria y solidaria de los pueblos amazónicos; aunque en la actualidad también existen otras actividades productivas como la realización y venta de artesanías, el turismo comunitario, la avicultura y la piscicultura, que contribuyen a garantizar la seguridad alimentaria y económica y a mejorar la calidad de vida de sus habitantes (*Sarayaku* 2003, 2010 y 2014)<sup>17</sup>.

De *Sarayaku* procede una de las familias más influyentes del movimiento indígena ecuatoriano, los Viteri Gualinga, de la que forman parte los hermanos Froilán, Alfredo, Leonardo y Carlos (Diario Hoy 2001 y 2005). Los tres primeros han ocupado puestos de dirigencia en la OPIP, a la que insuflaron la filosofía de vida de los *sarayakuruna*. Alfredo Viteri lideró, junto a Luis Vargas (de la Federación *Achuar*), la creación de la OPIP; fue el autor principal del *Plan Amazanga* en 1992 (Viteri et al. 1992) y Director del Instituto *Sacha Supai* (IQBSS). Leonardo Viteri fue dirigente de la OPIP y Director del Instituto *Amazanga* tras su fundación por la OPIP en 1992. Froilán Viteri también fue dirigente de la OPIP. Mientras que Carlos Viteri se convirtió en el principal divulgador intelectual de las ideas que procedían de la OPIP, y por ende de *Sarayaku*, y entre ellas del *sumak kawsay* (Viteri 1993, 2000 y 2003).

<sup>16</sup> Según la tradición oral de la comunidad de *Sarayaku*, la misma fue fundada a principios del siglo XIX por Ramón Simón Gualinga (*Sarayaku* 2010, 2).

<sup>17</sup> Los *sarayakuruna* destacaron durante el siglo XX por su oposición a la explotación petrolera de su territorio realizada por compañías extranjeras con el respaldo del gobierno ecuatoriano.

Los *sarayakuruna* llevan siglos viviendo según los usos y costumbres tradicionales de los pueblos amazónicos (*kichwas*, *achuar*, *shuar*...), lo que supone una forma de vida familiar y comunitaria, en armonía con la naturaleza y otras formas de vida del territorio, que permite al *runa* realizarse física, espiritual e intelectualmente. A esta forma de vida los *sarayakuruna* (Sarayaku 2010), y otras comunidades *kichwas* amazónicas (Calapucha 2012), la denominan *sumak kawsay*.

El *sumak kawsay* de los *sarayakuruna* se basa en un adecuado manejo de los ecosistemas, de manera que ello les permita garantizar su soberanía alimentaria, lo cual está relacionado con la división de roles sociales entre hombres y mujeres. Así mientras las mujeres se hacen cargo del cultivo de la huerta (*chacra*), de la producción de *chicha* de *yuka* (*asua*) y de la producción de cerámicas, los hombres se dedican a la caza y la recolección en la selva (*sacha*), a la pesca en los ríos (*yaku*) y a la elaboración de casas, canoas y utensilios diversos (lanzas, flechas, cerbatanas, cañas de pescar, instrumentos musicales, hamacas, canastos...). Los niños, por su parte, aprenden ayudando a sus padres en la huerta, en la selva o en los ríos y jugando a imitarlos en sus trabajos (aunque en la actualidad también van a la escuela bilingüe). Mientras que, en ocasiones, toda la comunidad realiza trabajos colectivos que requieren del esfuerzo de todos (*mingas*). Todas estas actividades vienen orientadas por el conjunto de creencias y mitos de la cosmovisión de este pueblo, que se considera parte de la selva viva (*kawsay sacha*).

Sin embargo, parece que el proceso de reflexión comunitario de *Sarayaku* sobre el *sumak kawsay*, como modelo de vida alternativo al desarrollo occidental, surgió a principios de los años noventa del siglo XX (Viteri 2014, 00:52). Así, la primera referencia al *sumak kawsay* en un documento escrito en castellano se incorporó en 1992 en el *Plan Amazanga de la OPIP* (Viteri et al. 1992; citado por Silva 2003, 85)<sup>18</sup>; posteriormente, dicho concepto inspiró en 1998 el *Plan de Autodesarrollo de la OPIP* (OPIP 1998; citado por Ortiz 2012, 282) y, años más tarde, en 2000 seguía siendo uno de los elementos centrales en el *Plan de Vida de la OPIP* (OPIP 2000; citado por Ortiz 2012, 285); también volvió a aparecer en el *Libro de la Vida de Sarayaku* del año 2003 (Sarayaku 2003) y más recientemente en el documento *Sarayaku. Pueblo del Medio Día* (Sarayaku 2010)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Debe tenerse en cuenta que, entre 1979 y 1992, la OPIP estuvo liderada por los *kichwas* amazónicos y los *achuar* (éstos abandonaron la OPIP en 1992) y que ambos pueblos tienen formas de vida muy similares, por lo que la conceptualización del *sumak kawsay kichwa* pudo recibir influencias del *shiir waras achuar*; y no olvidemos que Descola (1986) ya usaba la expresión “buen vivir” como traducción del *shiir waras*.

<sup>19</sup> Todos estos documentos son textos inéditos, siendo los únicos documentos publicados sobre el *sumak kawsay* de los *sarayakuruna* los de Carlos Viteri (1993 y 2000).

Es decir, mucho antes de que la expresión *sumak kawsay* empezase a ser llenada de contenido por diferentes intelectuales, el pueblo de *Sarayaku* y los *kichwas* amazónicos ya la utilizaban para referirse a su propia forma de vida, una forma de vida mediatizada por las creencias y los mitos propios de la cultura amazónica<sup>20</sup>. Teniendo en cuenta la trasmisión oral de la cultura en *Sarayaku*, posiblemente dicha referencia se remonte en el tiempo muchos años, e incluso siglos, atrás; pero en 1992 el *sumak kawsay* ya aparece recogido en un documento escrito, el *Plan Amazanga* (Viteri et al. 1992; citado por Silva 2003: 85).

En el *Plan Amazanga* de 1992 se afirmaba que (Silva 2003: 85):

todos los fenómenos de la vida diaria ocurren con directa mediación de los espíritus (...). La vida está en la base de todo lo creado. La tierra tiene vida, es vida. El agua tiene vida, la selva, las plantas, los animales, los seres superiores (...). Por eso la naturaleza es el espacio vital en el que una comunidad puede vivir con libertad (...). Hay comunión del hombre con el ecosistema (Viteri et al. 1992, 3).

Y es precisamente (Silva 2003: 85):

en la capacidad para ponerse en contacto con el “mundo espiritual y el tiempo originario para (...) corregir los errores del presente”, [donde] radica (...) la sabiduría de los *Kichwas*, sabiduría que se expresa en su propia filosofía: el *Sacha Runa Yachai* (o la sabiduría del hombre de la selva) que es la que le guía en su “largo camino al *Sumak Allpa*” (Viteri et al. 1992, 57).

Esta *sacha runa yachai* se basaría en tres principios: *sumak allpa*, *sumak kawsay* y *sumak kawsay riksina* (Silva 2003, 86):

El *Sumak Allpa* (Tierra sin Mal) es el principio que regula la relación entre los seres humanos y la naturaleza mediante un uso y manejo equilibrado-dinámico del territorio y los recursos naturales (...). El *Sumak Kawsai* (Vida limpia y armónica) orienta el modo de vivir. Norma las relaciones entre los seres humanos en base a principios igualitarios, comunitarios, recíprocos; se alimenta del diálogo con la naturaleza y su dimensión espiritual. El *Sacha Kawsai Riksina* es el arte de entender-comprender-conocer-convencerse-estar seguro-ver.

---

<sup>20</sup> Los principales mitos amazónicos son los referidos a sus deidades: *Amazanga* (ser superior de los espíritus de la naturaleza); *Nunguli* (mujer espíritu-superior de la fertilidad de la tierra y espíritu de la huerta); *Tsumi o Yaku Runa* (espíritus de las aguas) (Viteri 1993, 149); y *Kushillu Supai Runa* (espíritus de la selva) (Viteri 2003, 74-77). Los pueblos amazónicos no suelen hacer referencia a la *Pachamana*, dado que se trata de una deidad de los pueblos andinos (Viteri 2014, 59:40); no obstante, recientemente los *kichwas* amazónicos, y entre ellos los *sarayakuruna*, han incorporado a la *Pachamana* entre sus referencias espirituales (Sarayaku 2010).

El Sacha Runa Yachai constituye (...) un conjunto de conocimientos, técnicas y métodos para lograr una buena vida, en armonía con la naturaleza. Es la ciencia del Sumak Kawsai, pero “no hay Sumak Kawsai sin Sumak Allpa”, (...) no hay vida sin naturaleza. Estos tres principios filosóficos se apoyan en otros conceptos (...) tales como el Runa Rimai (palabra verdadera que se convierte en acción), el Taqui (contacto con el mundo espiritual y el tiempo originario), el Muskui (interpretar, sentir el futuro), el Riksina Rikuna (vervisión), el Ushai (visión-poder) y el Sasi (método de aprendizaje) (Viteri et al. 1992, 56-57).

Y toda esta reflexión surgió al intentar comprender el concepto de desarrollo, que fue interpretado como “una forma de injusticia, quizá la última ola de la colonización del imaginario, del conocimiento” (Viteri 2014, 56:30). Concretamente, la reflexión crítica surgió como contrapunto al concepto de desarrollo sustentable importado de Occidente por los agentes de la cooperación internacional tras la publicación en 1987 del *Informe Brundtland*. En este intento, los *sarayakuruna*, en particular, y los *puyoruna*, en general, tomaron conciencia de que dicho concepto se basa en un enfoque de “cosificación” de la naturaleza, que chocaba frontalmente con su enfoque de la naturaleza como espacio de vida. Rechazado así el concepto de desarrollo sustentable como orientador de su estrategia de vida, los *sarayakuruna* buscaron en su propia identidad una alternativa al mismo y terminaron por desarrollar (Viteri et al. 1992; OPIP 2000; Sarayaku 2003) y divulgar (Viteri 1993, 2000 y 2003) todo un pensamiento filosófico en torno al concepto de *sumak kawsay* como alternativa al desarrollo<sup>21</sup>.

*b) La emergencia del sumak kawsay como fenómeno social en el ámbito intelectual occidental*

Los documentos elaborados por los *puyoruna* y los *sarayakuruna* (Viteri et al. 1992; OPIP 1998; OPIP 2002; Sarayaku 2003) constatan la existencia del *sumak kawsay* como fenómeno social. Sin embargo, no es menos cierto que su carácter de documentos inéditos, así como el hecho de que los mismos circularon casi exclusivamente en el ámbito intelectual de la dirigencia indígena de Pastaza, podría haber mantenido dicho concepto invisibilizado para el ámbito intelectual occidental, de no haber sido por la divulgación que realizó Carlos Viteri.

Carlos Viteri es un intelectual y político indígena ecuatoriano, perteneciente al pueblo *kichwa* amazónico y nacido en *Sarayaku* en 1962. Licenciado en

<sup>21</sup> De hecho originalmente (Viteri et al. 1992; Viteri 1993), el *sumak kawsay* no era el concepto central de la forma de vida de los *sarayakuruna* y los *puyoruna*, sino que compartía el protagonismo con otros conceptos antes citados (*sumak allpa*, *sumak kawsay riksina* y *sacha runa yachay*).

Antropología Aplicada en 2003, ha sido asesor político del movimiento indígena, comunicador, funcionario del Banco Interamericano de Desarrollo, Secretario Ejecutivo del Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico y, actualmente, Presidente de la Comisión de Biodiversidad de la Asamblea Nacional. Está considerado como uno de los más brillantes intelectuales indígenas del Ecuador, capaz de moverse con soltura tanto en el ámbito cultural indígena como en el ámbito cultural occidental.

De hecho es precisamente su papel como pivote intelectual (o como *chaka* o puente) entre ambos mundos, lo que le confiere una gran relevancia en la emergencia del *sumak kawsay* como fenómeno social en Ecuador. Como miembro de la comunidad de *Sarayaku*, y especialmente de la familia Viteri Gualinga, desde los años noventa venía reflexionando sobre una alternativa autóctona a las políticas de desarrollo importadas; aunque su gran mérito fue llevar dichas reflexiones hasta el ámbito intelectual occidental y plasmarlas en tres importantes documentos: “Mundos míticos. Runa”, de 1993; “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, de 2000; y “Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo”, de 2003. Junto a dichos documentos, destaca también una columna sobre el *sumak kawsay* publicada por dicho autor en el *Diario Hoy* en el año 2004<sup>22</sup>.

El primero de ellos, “Mundos míticos. Runa” (Viteri 1993), es un breve capítulo de libro de escasamente tres páginas, que tiene el mérito ser el primer texto publicado en el que se hace referencia al *sumak kawsay* (“*sumac causai*”)<sup>23</sup> como “vida armónica”. Dicho documento forma parte de un libro publicado en 1993 por la editorial Sinchi Sacha en Quito bajo el título de *Mundos amazónicos. Pueblos y culturas de la Amazonía ecuatoriana*.

---

<sup>22</sup> El texto de Viteri (2000) “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía” fue publicado en el *Diario Hoy* el 5 de julio de 2004. Pese a que se hizo una búsqueda exhaustiva del resto de documentos publicados por Viteri en dicho medio a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI sobre las formas de vida de los pueblos amazónicos, no se consiguió identificar con claridad cuáles fueron las columnas escritas por él y cuáles las escritas por otros autores indígenas o indigenistas, ya que la mayoría de ellas eran editoriales sin firma. Por otro lado, muy pocos de los documentos localizados sobre cuestiones indígenas amazónicas hacían referencia directa al *sumak kaway*. Así pues, dada la escasa relevancia de los textos localizados respecto del objeto de estudio y las dudas existentes sobre su autoría, se descartó su utilización en este trabajo.

<sup>23</sup> Viteri escribe “*sumac causai*” (1993), “*súmac káusai*” (2000) y “*súmak káusai*” (2003) en lugar de usar la fórmula más conocida (con posterioridad de “*sumak kawsay*”, pues, según afirma Viteri (2014, 57:25), el *runa shimi* (la lengua de la gente, también llamada *kichwa*) es una lengua no escrita, por lo que la traslación de los diferentes términos en *runa shimi* a palabras escritas las hizo buscando similitudes fonéticas con el español. De hecho, las lenguas *quechuas* han permanecido como lenguas esencialmente orales hasta muy entrado el siglo XX y en el caso del Ecuador el modelo de Educación Intercultural Bilingüe (por medio del cual los estudiantes de ciertas escuelas aprenden a hablar, leer y escribir en la lengua *kichwa*) no se oficializó hasta 1993.

En dicho documento, además de hacer referencia a los elementos espirituales de la cultura *kichwa* amazónica (*Amazanga*, *Nunguli* y *Tsumi*), a los mitos vinculados a ellos y a la concepción del universo integrado por tres mundos (*Cai Pacha*, *Ucu Pacha* y *Jahua Pacha*), también habla de la filosofía del hombre de la selva; una selva que según Viteri (1993, 150) es “el territorio donde siempre vivieron nuestros mayores (...), el territorio donde viviremos siempre”.

Este espacio continúa siendo el escenario de nuestra búsqueda permanente de la *sumac allpa*, ‘tierra prodigiosa y sin mal’, que se manifiesta en la forma de uso y manejo de nuestro suelo y territorio. La rotación cíclica de nuestros cultivos y la permanente movilidad de los asentamientos humanos permiten una constante renovación y recreación de los suelos, del territorio y de sus vidas. Esta búsqueda de la *sumac allpa* implica una profunda comunión del hombre con su entorno, normando su uso y manejo, evitando así cualquier alteración como la contaminación o la depredación, en el marco de un equilibrio y un diálogo permanente entre el *runa* y la dimensión espiritual de la naturaleza. Todo lo cual representa la esencia del *sumac causai* o vida armónica, basado en el carácter igualitario, solidario y recíproco de la sociedad. No hay *sumac causai* sin *sumac allpa* (...).

Hoy, en nuestro largo camino hacia el *sumac allpa* nos enfrentamos con el *chikan*, el extranjero, el mundo desconocido, extraño y hostil, que amenaza con aniquilar nuestra *sumac causai*, ‘vida armónica’ (Viteri 1993, 150).

Sin embargo, el documento más conocido y citado de Viteri es “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía” (Viteri 2000). Elaborado en el año 2000 y divulgado primero en forma de fotocopias en diferentes foros académicos, se publicó por primera vez en el año 2002 en *Polis. Revista Latinoamericana*, editada en Chile. En él Viteri vuelve a utilizar la expresión *sumak kawsay* (“*súmac káusai*”), que equipara a otra expresión en “lenguaje más coloquial” (Viteri 2014, 58:38) como es “*alli káusai*” (que utiliza aquí preferentemente) y que él mismo traduce como “vida armónica” o “buen vivir”. Luego, Viteri no es sólo el primero en utilizar la expresión “*sumak kawsay*” en texto publicado, sino también el primero en darle traducción al español como “buen vivir”.

En este documento Viteri da un paso más y antepone el concepto de *sumak kasway* al concepto de desarrollo, afirmando que “el desarrollo es un fracaso” y que “hay que eliminar del discurso este término, para fortalecer la filosofía del *alli káusai*”, con lo que abre la puerta a interpretarlo como una propuesta post-desarrollista (“paradigma alternativo al desarrollo”) (Viteri 2000).

En la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas, no existe el concepto de desarrollo (...), no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca

un estado anterior o posterior (...) de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental (...).

Mas existe una visión holística a cerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el 'buen vivir'; que se define también como 'vida armónica', que en idiomas como el *runa shimi (qichwa)* se define como el *alli káusai* o *súmac káusai*.

Por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el *alli káusai*, como son el conocimiento, los códigos de conducta éticas y espirituales en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros, el concepto del *alli káusai* constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas (...).

Por este motivo resulta inapropiado y altamente peligroso aplicar en las sociedades indígenas, el paradigma del 'desarrollo' tal y como es concebido en el mundo occidental, ni siquiera en el supuesto de que este concepto lejos de ser la entelequia que es, resulte un sinónimo de bienestar. Puesto que el *alli káusai* tiene una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes. En este contexto la visión de la vida y del 'buen vivir', sintetizados en la categoría filosófica del *alli káusai*, no puede entenderse como un concepto análogo al desarrollo (Viteri 2000).

Sin embargo, la mejor sistematización que se ha hecho del concepto del *sumak kawsay* como fenómeno social, la hizo Viteri en su Tesis de Licenciatura "*Súmac Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*"<sup>24</sup> (Viteri 2003), defendida en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito en 2003. Y aunque dicho documento permanece inédito, sí que era conocido por algunos intelectuales próximos al movimiento indígena, tales como Acosta (2012b, 40:16) o Dávalos (P. Dávalos, comunicación personal, 30/06/2014).

En dicho documento Viteri (2003) define el *sumak kawsay* como la forma de vida cotidiana y, al mismo tiempo, como el ideal de vida de los *sarayakuruna*, en particular, y de otros pueblos amazónicos, en general:

*Súmac káusai* es 'buen vivir' o 'vida armónica'[,] (...) aquello que los *sarayakuruna* conciben como el sentido ideal de la vida. Es un concepto formado por dos palabras: *súmac* [que significa] lo bueno, lo bello, lo armónico, lo perfecto, lo ideal y *káusai* [que significa] vida, existencia. [Esta expresión] (...) alude a una condición ideal de existencia sin carencias o crisis (...) [y a] una práctica social orientada para evitar caer justamente en condiciones aberrantes de existencia (Viteri 2003, 46-48).

---

<sup>24</sup> Aquí Viteri sí que utiliza la expresión *sumak kawsay* ("*súmac káusai*"), abandonando el uso coloquial del *alli kawsay* ("*alli káusai*").

Viteri (2003) no construye, ni recrea de forma subjetiva, el *sumak kawsay*; tampoco lo describe, ni lo representa de forma objetiva; sino que lo “enactúa”<sup>25</sup>, es decir, que por medio de un proceso de percepción lo hace emerger (o manifestarse ante nosotros) como fenómeno social objeto de conocimiento científico, y nos explica en qué consiste el *sumak kawsay* genuino<sup>26</sup>. Por tanto, dicha sistematización es previa al desarrollo de todo el debate político y social que se ha dado en torno al *sumak kawsay* (buen vivir).

c) *Una explicación sistemática del sumak kawsay genuino*

El *sumak kawsay* ha de darse en un territorio en concreto que constituye un cosmos vital en el que interactúan elementos materiales y espirituales. Dicho territorio tiene tres esferas: la huerta (*chacra*) de la que se obtiene el sustento básico (*yuka* y otros alimentos, entre ellos la *asua* o *chicha* de *yuka*); la selva (*sacha*) de la que se obtiene la carne de caza como complemento de la dieta y otros materiales; y el agua terrestre (*yaku*) de la que se obtiene el agua de uso doméstico y el pescado como complemento de la dieta (Viteri 2003, 41-52). Para obtener del territorio los recursos necesarios para el *sumak kawsay* se requiere de un buen manejo de los suelos, del bosque y de las aguas y ello está relacionado con una serie de elementos materiales y espirituales que, en el caso de los *sarayakuruna*, están basados en los mitos de *Nunguli* o espíritu de la huerta, del *Kushillu Supai Runa* o espíritus de la selva y de los *Tsumi* o espíritus de las aguas (Viteri 2003, 74-77).

Además, para poder obtener del territorio los recursos necesarios para el *sumak kawsay* el *runa* necesita tener fortaleza interior (*sámai*), conducta equilibrada (*sasi*), sabiduría (*yachai*), capacidad de comprensión (*ricsima*), visión de futuro (*muskui*), perseverancia (*ushai*) y compasión (*llakina*). Y todos estos elementos los va adquiriendo el *runa* a lo largo de su vida por medio de un proceso de enseñanza/aprendizaje comunitario, basado en los mitos y en la experiencia, y denominado *yachachina* (Viteri 2003, 53-65). Si el *runa* posee todas estas cualidades (fortaleza, equilibrio, sabiduría, comprensión, visión, perseverancia y compasión) podrá interactuar con la huerta, con la selva y con las aguas para conseguir los recursos materiales imprescindibles, y nada más que los imprescindibles, para el *sumak kawsay*.

Pero el *sumak kawsay* tiene también una dimensión ética, que está relacionada con una serie de valores sin los cuales aquél no podría mantenerse. Dichos

---

<sup>25</sup> El término “enacción” fue acuñado en español por Varela, Thompson y Rosh (1991) con traslación literal de la expresión anglosajona “*enaction*” para hacer referencia la acción de hacer surgir algo ante nosotros.

<sup>26</sup> Una primera versión del siguiente apartado se incluyó en Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila (2014).

valores son: la armonía doméstica, que se concreta en “comer, beber y hacer el amor” (*mikuna*, *upina* y *huarmita yukuna*); la solidaridad o compasión (*llakina*); la ayuda (*yanapana*); la generosidad (*kuna*); la obligación de recibir (*japina*); la reciprocidad (*kunakuna*); el consejo (*kamachi*); y la escucha (*uyana*) (Viteri 2003, 66-71).

Así, el *sumak kawsay* requiere que exista una armonía en el seno de cada hogar (*mikuna*, *upina* y *huarmita yukuna*), ya que si no hay un buen vivir en cada casa, no puede haber un buen vivir en la comunidad. También requiere de la solidaridad (*llakina*), que se traduce en las *mingas*, en ayudar a los que no tienen, en convidar, en compartir la cacería y en tratar de forma especial a ancianos y viudas; de esta forma, el *sumak kawsay* se extiende hacia aquellos miembros de la comunidad que se encuentran en situación de necesidad. Esta solidaridad tiene otros valores relacionados, como: la ayuda (*yanapana*), que se materializa en la *minga*<sup>27</sup>; la generosidad (*kuna*), que se materializa en el compartir objetos materiales y da prestigio a quien la practica; la obligación de recibir (*japina*), que es la contrapartida de la generosidad, ya que rehusar la generosidad genera conflictos; y la reciprocidad (*kunakuna*), que, a diferencia de la generosidad, consiste en dar con la esperanza de recibir en un futuro indeterminado algo a cambio y que vincula a donante y receptor en una relación de intercambio que puede ser diferida en el tiempo.

Junto a estos valores se encuentran el consejo y la escucha. Los consejos (*kamachi*), que son dados por miembros respetados de la comunidad, normalmente los mayores, tienen la misión de guiar y corregir los comportamientos de los demás miembros de la misma para alcanzar y mantener el *sumak kawsay*. Su contraparte es la escucha o el seguimiento de los consejos (*uyana*), que garantiza no sólo la adquisición de sabiduría, sino también el respeto de las normas sociales que conducen al *sumak kawsay*.

Teniendo todo esto en cuenta, el *sumak kawsay* se configura como la filosofía de vida del indígena basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianidad vital.

*d) El sumak kawsay genuino desde Sarayaku a las Constituciones de Ecuador y Bolivia*

Pocos *sarayakuruna* habrían podido imaginar a comienzos de los años noventa del siglo XX que el concepto del *sumak kawsay*, sobre el que ellos estaban teorizando para contraponerlo como una alternativa amazónica al con-

<sup>27</sup> La *minga* es un trabajo comunitario obligatorio en obras de carácter colectivo que benefician a toda la comunidad (p. e., un canal de riego).

cepto occidental del desarrollo sustentable, formaría parte de los textos constitucionales de Ecuador y Bolivia quince años después<sup>28</sup>.

El primer paso en todo este proceso fue la divulgación del concepto amazónico del *sumak kawsay* en el mundo andino. No puede ignorarse el hecho de que dicho concepto estaba expresado en *kichwa*, por lo que tuvo una fácil aceptación entre los intelectuales *kichwas* andinos del movimiento indígena ecuatoriano (o al menos más fácil que los conceptos homólogos en *achuar* y en *shuar*). Ni tampoco se puede ignorar el hecho de que durante los años noventa del siglo XX el movimiento indígena ecuatoriano, con presencia de intelectuales amazónicos, participó en múltiples encuentros latinoamericanos de pueblos indígenas en el que dicho concepto pudo ser divulgado.

En el proceso de organización de los pueblos y nacionalidades [indígenas] siempre (...) se realizaban eventos (...) donde las delegaciones de varios países se juntaban para intercambiar sus puntos de vistas (...). Desde los ochentas, (...) la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza tenía un liderazgo muy importante de gente muy lúcida, que mantuvo buenas relaciones con otros pueblos de Latinoamérica; de tal manera que, en una serie de ocasiones, representantes de nuestra organización estaban con hermanos de otros pueblos analizando diferentes temas, entre ellos (...) [el *sumak kawsay*]. No tengo la menor duda de que allí se difundió [el *sumak kawsay*] y que estas ideas fueron (...) compartidas, siendo consensuadas (Viteri 2014, 13:48).

De hecho, no faltan quienes sostienen que en los años noventa del siglo XX “el movimiento indígena boliviano y el ecuatoriano comenzaron a poner en común el concepto [*sumak kawsay* - *suma qamaña*], que posteriormente fue estampado en las Constituciones” (Caudillo 2012, 347).

Sin embargo, no existe constatación conocida alguna sobre el uso del concepto *aymara suma qamaña* previa a la década del 2000. Así, Idon Chivi, abogado *aymara*, refiriéndose al *suma qamaña*, afirma que:

[el] concepto viene de un viejo debate de fines de los 90 (...). [Por aquel entonces el gobierno boliviano usaba] el lema ‘Para Vivir Mejor’ (...). Este concepto se pone en cuestión (...) y se recupera de la memoria política de los abuelos (...) la categoría *Suma Qamaña* (...). [Dicho concepto, junto con otros,] para el año 2002, electoral, lo comprimimos en uno solo, *Suma Qamaña* (Arkonada 2010).

Luego, el uso *aymara* del *suma qamaña* es posterior al uso *kichwa* amazónico del *sumak kawsay*. De hecho, el primer intelectual *aymara* en escribir y teo-

---

<sup>28</sup> Altmann (2014) hace un repaso similar al que sigue a continuación, aunque no se centra en demostrar el genuino origen amazónico ecuatoriano del concepto de *sumak kawsay*.

rizar sobre el *suma qamaña* fue Simón Yampara, que ya en el siglo XXI afirmaba que:

Las constataciones empíricas de la vida de los *ayllus*, sorprendentemente, nos revelan la llave de la vida de los *aymara*, un modelo llamado “*suma-qamaña*”, que es cualitativamente superior a las propuestas de “desarrollo de las comunidades” que [se] propugnan desde los espacios de las instituciones Estatales y privadas (...).

Los comunitarios de los *Ayllus* buscan el “vivir bien” en armonía con todos y entre todos, en *aymara* “*Suma Qamaña*” (...), esto es aproximadamente igual a la sumatoria del crecimiento material (...), más el crecimiento biológico (...) más el crecimiento espiritual (...), más el gobierno de los ecosistemas (...) (Yampara 2001a, 149-150).

Este autor (Yampara 2001a, 2001b y 2001c), junto con el también intelectual *aymara* Mario Torrez (2001), desde el Centro Andino de Desarrollo Agropecuario de Bolivia (CADA), continuó teorizando sobre dicho concepto durante los primeros años del siglo XXI. Al mismo tiempo, la GTZ alemana, junto con la Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia (FAM), impulsó una serie de encuentros e informes sobre la concepción indígena del bienestar; tres de estos informes fueron dirigidos por Javier Medina, *Suma Qamaña* (Medina 2001), *Ñande Reko* (Medina 2002a) y *La vía municipal hacia la Vida Buena* (Medina 2002b)<sup>29</sup>. Así, todos estos trabajos sirvieron de base para que la expresión *suma qamaña* se dotara de un contenido de naturaleza esencialmente andina (como tradición inventada o recreada), que lo convirtió en una alternativa indígena al concepto de desarrollo.

Por otro lado, durante los años 2004 y 2005, el Banco Iberoamericano de Desarrollo (BID) (donde entonces trabajaba Carlos Viteri) comenzó a impulsar en toda América Latina un cambio en el objetivo de la política dirigida a los pueblos indígenas, propugnando que éste fuera la búsqueda del buen vivir o vivir bien de los pueblos indígenas, y no el desarrollo con identidad que se venía propugnando hasta entonces (Canqui 2011, 28).

A partir de aquí, el concepto se incorporó al acervo intelectual del movimiento indígena boliviano, y en 2006, en su traducción como vivir bien, ya formaba parte de la primera versión del *Plan Nacional de Desarrollo*. “*Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien*”, 2006-2011 (MPD, 2007), elaborado por el primer gobierno de Evo Morales, en cuya versión definitiva de 2007 se afirmaba:

---

<sup>29</sup> También en Perú, a comienzos del siglo XXI, Grimaldo Rengifo (2002), desde el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) y con financiamiento de la cooperación suiza, empezó a investigar y a teorizar sobre el *allin kawsay*.

La nueva propuesta de desarrollo se basa en la concepción del Vivir Bien, propia de las culturas originarias e indígenas de Bolivia. A partir de los elementos comunitarios enraizados en pueblos indígenas, comunidades agrarias, nómadas y urbanas de las tierras bajas y altas, el Vivir Bien postula una visión cosmocéntrica que supera los contenidos etnocéntricos tradicionales del desarrollo (MPD 2007, 8).

El Vivir Bien es el acceso y disfrute de los bienes materiales y de la realización efectiva, subjetiva, intelectual y espiritual, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos (MPD 2007, 9).

Del mismo modo, también aparecía en el primer documento de propuestas ante la Asamblea Constituyente de Bolivia (ACB) que elaboraron diferentes organizaciones sociales, en su mayoría indígenas, agrupadas en el Pacto de Unidad (2006); dicho documento se denominó *Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente*, y en él se afirmaba:

Entendemos que el Estado Plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria, y de esta manera ser los motores de la unidad y el bienestar social de todos los bolivianos, garantizando el ejercicio pleno de todos los derechos (Pacto de Unidad 2006, 145).

Y, posteriormente, dicho concepto también fue incorporado en el borrador de texto constitucional que presentó el Pacto de Unidad (2007) a la ACB, denominado *Propuesta Consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado Boliviano. Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario, Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social*<sup>30</sup> y que fue asumido por los asambleístas del Movimiento al Socialismo (MAS)<sup>31</sup> como punto de partida para la redacción definitiva de la nueva Constitución de Bolivia (ACB 2009). En el artículo 212 de dicho borrador se afirmaba:

---

<sup>30</sup> Las principales organizaciones del Pacto de Unidad que participaron en la redacción del borrador consensuado del texto constitucional fueron: la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), el CONAMAQ (Consejo Nacional de *Ayllus* y *Markas* del *Qullasuyu*), la CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia), la CSCB (Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia), la FNMCIQB“BS” (Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”), la CPESC (Confederación de Pueblos Étnicos de Santa Cruz), el MST (Movimiento Sin Tierra), la ANRESCAPYS (Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable) y el MCA (Movimiento Cultural Afrodescendiente).

<sup>31</sup> El Movimiento al Socialismo es el partido político liderado por Evo Morales que gobierna Bolivia desde 2006 y que tuvo mayoría en la ACB.

El régimen económico se basa fundamentalmente en una Economía Social Comunitaria, que tiene como objetivo fundamental el vivir bien de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, afrodescendientes, comunidades interculturales y la población culturalmente diferenciada del campo y la ciudad que forman el Estado Unitario Plurinacional; se basa en principios de solidaridad, transparencia, eficiencia, sustentabilidad, reciprocidad, complementariedad, igualdad, justicia, equidad de género y distributiva, evitando la concentración de la riqueza (Pacto de Unidad 2007, 210-211).

De esta forma, el *suma qamaña*, como vivir bien, pasó a formar parte tanto de la política pública nacional como de los debates constituyentes y se incorporó en la Constitución de Bolivia en 2009.

Por lo que se refiere al ámbito ecuatoriano, el concepto del *sumak kawsay* se difundió con rapidez en el marco del movimiento indígena, a lo cual no fue ajeno el trabajo del BID (ya antes señalado) ni el del Fondo Indígena de América Latina y el Caribe; de hecho ya en 2003 aparece recogido, como buen vivir, en el *Plan Estratégico de CODENPE*<sup>32</sup> 2003, en el que se afirmaba que el desarrollo con identidad era entendido como:

el proceso que posibilita alcanzar el bienestar individual, familiar y colectivo, el mismo que incluye los aspectos de: integralidad de lo social, político, cultural, económico y del entorno natural. Involucra la sustentabilidad en cuanto a una relación productiva acorde con la preservación de un proceso permanente de búsqueda del buen vivir o bienestar personal, familiar, comunitario y colectivo (CODENPE 2003, citado por Maldonado 2006: 114).

Dicha difusión se produjo además entre sus intelectuales y entre intelectuales no indígenas cercanos al movimiento político *Pachakutik* (Dávalos, Acosta, Barrera...)<sup>33</sup> y a través de ellos pasó al ámbito académico, donde Viteri y Acosta fueron sus principales impulsores (Viteri 2014, 08:40; Acosta 2012b, 40:16), en un contexto abonado por la crítica a la cultura de la Modernidad y al concepto de desarrollo como exponente de ésta (Vega 2012, 08:00; Cordero 2014, 11:20). De hecho, Barrera (2014, 8:50) afirma, refiriéndose al *sumak kawsay*, que éste:

---

<sup>32</sup> CODENPE era el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, un organismo público del gobierno ecuatoriano, creado en 1998, que recibió financiación del Fondo Indígena. En la actualidad se encuentra en un proceso de integración en el Consejo Nacional para la Igualdad de Nacionalidades y Pueblos.

<sup>33</sup> En ello influyeron especialmente los trabajos de Viteri (2000 y 2003); de hecho Acosta fue uno de los divulgadores en el ámbito académico de la primera versión mimeografiada de "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía" (F. Vega, comunicación personal, 07/03/2013; Viteri 2014, 08:40); Dávalos conocía la tesis de licenciatura de Viteri, "Sumak Kausai. Una respuesta viable al desarrollo" (P. Dávalos, comunicación personal, 30/06/2014); y Barrera también afirma conocer el concepto antes de su incorporación en la Constitución (A. Barrera, comunicación personal, 01/07/2014).

(...) tiene una larga trayectoria teórica y académica (...). Muchos de nosotros veníamos de un debate largo en relación a los límites del concepto hegemónico de desarrollo (...), habíamos incorporado ahí toda la dimensión redistributiva, de justicia social, de mejoramiento de las condiciones de vida, pero hay dos aspectos que marcan muy fuertemente eso, el uno es toda la dimensión ambiental (...) [referida a la] sostenibilidad (...) y luego la dimensión más cultural (...) con el concepto del *sumak kawsay*. Algunos (...) cercanos al desarrollo del movimiento indígena configuramos un concepto que no solamente era crecimiento más algo de redistribución, sino un modelo cualitativamente diferente que intenta explicar el *sumak kawsay* (...). Ese es un poco el proceso [de conceptualización] del *sumak kawsay*, que está (...) muy emparentado con las teorías alternativas al desarrollo, desde la sustentabilidad, desde las dimensiones culturales y desde la especificidad histórica del país.

Aunque, tal vez sea Chuji (2014, 11:40) quien lo explica de forma más clara:

[El *sumak kawsay*] es un tema planteado desde la cosmovisión amazónica (...), [que] ha ido poco a poco al ámbito académico. En el ámbito académico se van contaminando ciertos académicos que se han identificado con la izquierda y el movimiento indígena, y éstos académicos, al llegar al ámbito público y político, empiezan a posicionar estos temas, obviamente en articulación con las organizaciones [indígenas] y con otros actores.

No obstante, el concepto del *sumak kawsay* trascendió el ámbito académico y llegó también hasta la opinión pública por medio de un editorial de Viteri en el *Diario Hoy* del año 2004 (Viteri 2014, 09:07)<sup>34</sup>. Y ese mismo año, dicho concepto se incluyó ya en el eslogan de la Universidad Intercultural *Amawtay Wasi*, “Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir”, y en su autodefinición como:

parte del tejido vivo que entretejemos en la interculturalidad cósmica y que contribuye en la formación de talentos humanos que prioricen una relación armónica entre la *Pachamama* y el *Runa*, sustentándose en [el] *Sumak Kawsanamanta Yachay* (bien vivir comunitario), como basamento de la comunidad científica (*Amawtay Wasi* 2004).

También en el año 2006, el concepto de *sumak kawsay*, traducido al español como buen vivir, trascendió tanto el ámbito académico como el ámbito político del movimiento indígena y, de la mano de Acosta y de Barrera, entre otros (Barrera 2014, 11:30), se incorporó en el *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS*

---

<sup>34</sup> El texto de Viteri (2000) “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía” fue publicado en diferentes medios entre 2002 y 2006; sobre las diferentes versiones de este documento puede consultarse Hidalgo-Capitán, Guillén y Deleg (2014, 19).

2007-2011, en el que se recogía por primera vez “un Buen Vivir en armonía con la naturaleza” como “un fin compartido” (Alianza PAÍS 2006, 11). Dicha incorporación implicaba el reconocimiento de la necesidad de una construcción participativa del concepto de buen vivir (como utopía en construcción). Y un año después, en 2007, el concepto del buen vivir ya formaba parte del *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010. Planificación para la Revolución Ciudadana* (SENPLADES 2007), en el que se afirmaba:

Entendemos por desarrollo la consecución del buen vivir de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El buen vivir presupone que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno –visto como un ser humano universal y particular a la vez– valora como objetivo de vida deseable. Nuestro concepto de desarrollo nos obliga a reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros a fin de posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir compartido (SENPLADES 2007, 54).

Sin embargo, todo parece indicar<sup>35</sup> que el papel primordial en la incorporación del *sumak kawsay* en la Constitución de Ecuador (ACE 2008c) lo tuvo el movimiento indígena (Chuji 2014, 5:30; Dávalos 2014, 11:45; Altmann, 2013)<sup>36</sup>. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) organizó una gran manifestación frente a la sede de la Asamblea Constituyente de Ecuador (ACE) y presentó el documento *Propuesta de la CONAIE frente a la*

---

<sup>35</sup> No obstante, Barrera (2014, 11:30) atribuye el protagonismo de la inclusión del concepto de *sumak kawsay* en la Constitución a los fundadores de Alianza PAÍS, en especial a Rafael Correa (Presidente de la República), Alberto Acosta (entonces Presidente de la ACE), Ricardo Patiño (entonces Ministro de Economía y coordinador de las relaciones entre el ejecutivo y el bloque oficialista de Acuerdo PAÍS en la ACE), Fander Falconí (entonces Secretario Nacional de Planificación y Desarrollo) y el propio Augusto Barrera (entonces Coordinador de Contenidos entre la ACE y la Presidencia de la República); aunque reconoce el “enriquecimiento social” (Barrera 2014, 14:20) que recibió el concepto en el proceso constituyente por medio de la participación de innumerables movimientos sociales en el mismo.

<sup>36</sup> Altmann (2013, 291-294) destaca el papel jugado en la incorporación del concepto del *sumak kawsay* por Marlon Santi, importante líder indígena del pueblo del *Sarayaku*, que en 2008 llegó a ocupar la Presidencia de la CONAIE. Sin embargo, Chuji (2014, 11:20) matiza la importancia del papel de Marlon Santi y destaca otras aportaciones como las de Acosta, Dávalos y Pablo Ortiz (sociólogo, politólogo y antropólogo ecuatoriano, profesor de la Universidad Andina Simón Bolívar y asesor del movimiento indígena), pero sobre todo la relevancia conjunta del papel de todo el movimiento indígena, lo que dio como resultado una “minga intelectual” (Chuji 2014, 11:50) en el proceso de incorporación de dicho concepto en la Constitución.

*Asamblea Nacional Constituyente*<sup>37</sup>, en el que se incluían referencias al *sumak kawsay* y al buen vivir, tales como:

luchamos por la construcción de una sociedad post-capitalista y postcolonial, una sociedad que promueva el Buen Vivir transmitido de generación en generación por nuestros antiguos *taitas* y *mamas*, una sociedad que recupere las enseñanzas de sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra *Pacha Mama* (CONAIE 2007, 1);

y:

la economía debe estar basada en principios ancestrales como el *Sumak Kawsay* que propone el buen vivir, en el principio de reciprocidad fomentado por las comunidades en prácticas como la *minga*, el *randy randy*, el cambia mano o *ma-ki mañachi* (CONAIE 2007, 21).

De hecho el movimiento indígena consiguió colocar en la presidencia de la Mesa 7 de Régimen de Desarrollo de la ACE a Pedro Morales, Asambleísta por *Pachakutik*, quien, asesorado al principio por Dávalos (P. Dávalos, comunicación personal, 10/03/2014), propuso la inclusión del concepto *sumak kawsay* en la Constitución del Ecuador. Ya en la exposición del Plan de Trabajo de la Mesa 7, Morales afirmó: “Queremos un país con buen vivir para todos y todos en paz y armonía con la naturaleza” (ACE 2007, 86). Y en el primer documento elaborado por Dávalos (P. Dávalos, comunicación personal, 10/03/2014) para Morales, como documento base para la discusión de dicha mesa, se afirmaba:

Es necesario (...) una nueva visión de desarrollo, por ello se propone el concepto del *Sumak Kawsay* (el buen vivir). El *Sumak Kawsay* no es una teoría del crecimiento económico, sino la posibilidad de que la sociedad encuentre caminos diferentes, plurales y democráticos de respetar la relación entre el hom-

<sup>37</sup> No parece que hubiese influencia directa del proceso constitucional boliviano en el ecuatoriano, pese a ser aquél previo a éste y tener asesores internacionales comunes (como los constitucionalistas españoles Roberto Viciano y Rubén Martínez-Dalmau, ambos profesores de la Universidad de Valencia y miembros del Centro de Estudios Políticos y Sociales. De hecho, tanto Chují (2014, 9:45) como Dávalos (P. Dávalos, comunicación personal, 16/06/2014) niegan que el debate constitucional boliviano sobre el *suma qamaña* tuviese influencia en el debate constitucional ecuatoriano sobre el *sumak kawsay*; sin embargo, el hecho de que las propuestas del movimiento indígena boliviano ante la ACB (Pacto de Unidad 2006 y 2007) sean anteriores a las propuestas del movimiento indígena ecuatoriano ante la ACE (CONAIE 2007), pudo hacer que los documentos de las organizaciones indígenas bolivianas fuesen un referente para el documento de las organizaciones indígenas ecuatorianas respecto de la reivindicación del *sumak kawsay*, como buen vivir. En este sentido, Dávalos (2008a, II) afirma que “son los mismos indígenas de Bolivia, Ecuador y Perú, los que ahora proponen un concepto nuevo para entender el relacionamiento del hombre con la naturaleza, con la historia, con la sociedad, con la democracia (...). Han propuesto el ‘*sumak kawsay*’, el ‘buen vivir’”.

bre, la sociedad y la naturaleza. Es necesario cambiar el énfasis del desarrollo, como crecimiento económico, hacia el *Sumak Kawsay*.

[Esto implica un] nuevo relacionamiento ético entre el hombre y la naturaleza.

[También supone una] nueva forma de concebir la vida; no como la sumatoria infinita de bienes (consumo), sino como la forma de relacionamientos respetuosos y conviviales que aseguren a todos las condiciones de vida del máximo posible de bienestar sin perjudicar a nadie (incluyendo a la naturaleza). El bienestar no está sustentado en el conjunto de objetos o cosas (reificación), sino en las condiciones sociales y humanas que hacen que el bienestar sea una definición colectiva y no individual.

[Y al mismo tiempo es una] nueva forma de construir las relaciones humanas, desde un ámbito estratégico (todos buscan satisfacer sus intereses a costa de los otros) hacia un relacionamiento solidario y plural (Dávalos 2007, 2).

Tanto la propuesta de la CONAIE, como la recogida en el documento elaborado por Dávalos<sup>38</sup>, constituyen de hecho una reelaboración andina del concepto amazónico de *sumak kawsay* (como una tradición inventada o recreada).

A partir de aquí, la Mesa 7, en un proceso de búsqueda de consenso entre las propuestas procedentes del movimiento indígena y las concepciones de los asambleístas próximos al gobierno ecuatoriano<sup>39</sup>, incorporó el concepto del *sumak kawsay*, traducido como buen vivir, dentro de sus propuestas, afirmando:

Desarrollo es un proceso dinámico y permanente para la consecución del buen vivir de todos y todas en común, según sus diversos imaginarios colectivos e individuales, en paz y armonía con la naturaleza y entre culturas, de modo que su existencia se prolongue en el tiempo (ACE 2008a, 107).

No obstante, a pesar de dicho consenso del uso de la expresión “buen vivir”, como alternativa a la expresión *kichwa sumak kawsay*, tanto Chuji, Asambleísta por Acuerdo PAÍS, como César Grefa, Asambleísta por *Pachakutik*, ambos *kichwas* amazónicos (ACE 2008b, 55 y 98), siguieron reivindicando en el Pleno de la ACE el uso de la expresión *sumak kawsay* (lo que implícitamente respalda la tesis de la palabra usurpada). De hecho Dávalos (2014, 6:08) afirma que:

Cuando ellos [, los pueblos indígenas,] plantean la noción de *sumak kawsay*, están inscribiéndolo en una dinámica y en una praxis de descolonización, que va mucho más allá de una propuesta de cambios particulares en la discursividad del desarrollo. Cuando en la traducción, el gobierno fractura ese sentido

<sup>38</sup> Dávalos (2008a y 2008b) publicó en el año 2008 dos artículos sobre las diferencias entre el *sumak kawsay* y el desarrollo, en un intento de contribuir a fortalecer los debates constitucionales sobre dicho tema (P. Dávalos, comunicación personal, 16/06/2014).

<sup>39</sup> En la línea de lo manifestado por Barrera (2014, 8:50) y Cordero (2014, 11.20).

original y retoma [el *sumak kawsay*] como buen vivir, el concepto del buen vivir se convierte en el discurso oficial (...) que legitima (...) las relaciones de poder. El gobierno sabe que el discurso del neoliberalismo, del crecimiento, de la estabilidad, es un discurso desgastado políticamente (...) que no convoca a la sociedad, que no moviliza, y necesita crear una nueva discursividad para movilizarla, legitimar su política económica, legitimar los cambios en el sistema político. Entonces encuentra el concepto del buen vivir. Pero articula ese discurso del buen vivir para la reforma política (...) y la reforma económica (...). Tienes ahí dos cosas; de una parte los indígenas, que siguen todavía aferrándose a la noción del *sumak kawsay* para provocar cambios en la colonialidad del poder; y de otra parte el gobierno, que utiliza el buen vivir para rearticular la misma estrategia desarrollista (...). El buen vivir es [así] el nuevo nombre del mismo discurso del desarrollo (...) que conjuga la misma estrategia de crecimiento económico, la misma estrategia de estabilidad económica, de utilización de rentas extractivas para luchar contra la pobreza, para financiar las tareas de desarrollo, la política social, la redistribución del ingreso, etc. Lo mismo que hacía antes el discurso neoliberal, ahora lo está haciendo el discurso del buen vivir.

De esta manera el *sumak kawsay* genuino, como concepto de origen amazónico y ecuatoriano, llegó hasta las constituciones de Ecuador (ACE 2008c) y Bolivia (ACB 2009).

#### 4. CONCLUSIONES

En estas páginas, tras identificar la existencia del *sumak kawsay* como un fenómeno social, más allá de otras existencias (nombre desnudo, palabra usurpada, utopía por construir o tradición inventada), hemos tratado de mostrar cuál es el origen real del concepto del *sumak kawsay* y hemos llegado a cuatro resultados relacionados con las cuatro preguntas de investigación.

Un primer resultado está relacionado con el origen espacio-temporal en el que surge el concepto genuino de *sumak kawsay*. Hemos constatado que dicho fenómeno social es la forma de vida que persiste desde tiempos ancestrales en las comunidades indígenas amazónicas ecuatorianas *kichwas*, *achuar* y *shuar* (en las que se denomina, respectivamente, *sumak kawsay*, *shiir waras* y *pénker pujustin*). También hemos identificado a la comunidad *kichwa* amazónica ecuatoriana de Sarayaku como uno de los principales exponentes de dicho fenómeno social. Encontramos que, a principios de los años noventa del siglo XX, dicha comunidad realizó un proceso de reflexión colectiva sobre su propio concepto de existencia deseable, contraponiéndolo al concepto occidental de desarrollo sustentable. Esta forma de vida, mediatizada por las creencias y los mitos propios de la cultura amazónica, se denominaba *sumak kawsay*, el cual quedó recogido en el *Plan Amazanga de la OPIP* de 1992.

Un segundo resultado está relacionado con quiénes hicieron emerger el *sumak kawsay* genuino como fenómeno social en el ámbito intelectual occidental. Aquí hemos puesto de manifiesto la importante labor de divulgación del concepto del *sumak kawsay* que hizo el antropólogo *kichwa* amazónico Carlos Viteri desde principios de los años noventa del siglo XX, la cual permitió que dicho concepto trascendiera el ámbito político de la dirigencia indígena de Pastaza e incursionara en el ámbito intelectual occidental.

Un tercer resultado está relacionado con la explicación sistemática del *sumak kawsay* genuino. Aquí destacamos que éste ha de darse en un territorio en concreto que constituye un cosmos vital en el que interactúan elementos materiales y espirituales y se configura como la filosofía de vida del indígena basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianidad vital.

Y un cuarto resultado está relacionado con cómo llegó el *sumak kawsay* desde Sarayaku hasta las constituciones de Ecuador y Bolivia. Hemos descrito cómo, a través de la difusión del concepto genuino de *sumak kawsay* amazónica ecuatoriano, realizado por los movimientos indígenas y por intelectuales progresistas próximos a éstos, dicho concepto llegó a las constituciones de Ecuador y Bolivia, si bien ya transformado en una propuesta andino-amazónica para sociedades plurinacionales.

Así pues, a pesar de que el uso actual del concepto de *sumak kawsay* (como palabra usurpada, utopía por construir o tradición inventada) sea el resultado de una reelaboración intelectual por parte de pensadores andinos (*aymaras*, *quechuas*, *kichwas*, mestizos y blancos; bolivianos, peruanos y ecuatorianos, principalmente), podemos afirmar que su origen se encuentra en la forma de vida propia de los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana, es decir, en un fenómeno social amazónico ecuatoriano.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto (2010). "El Buen (con)Vivir, una utopía por (re)construir". En Alejandro Guillén (ed.), *Retos del Buen Vivir*. Cuenca: PYDLOS, 21-52.
- Acosta, Alberto (2012a). *Buen Vivir / Sumak Kawsay*. Quito: Abya Yala.
- Acosta, Alberto (2012b). "Entrevista a Alberto Acosta", realizada por Antonio Luis Hidalgo-Capitán. Quito, 10/02/2012. Grabación en posesión de los autores.
- Alianza PAÍS (2006). *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011*. Quito: Alianza PAÍS.
- Amawtay Wasi (2004). *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*. Quito: Nina Comunicaciones.
- Altmann, Philipp (2013). "El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano", *Indiana* 30: 283-299.

- Altmann, Philipp (2014). "El Sumak Kawsay y el patrimonio ecuatoriano", *Revue Histoire(s) de l'Amérique latine* 10, art. 7.
- ACB (2009). *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. La paz: Ministerio de la Presidencia.
- ACE (2007). *Acta N° 13, 27/12/2007*, [mimeo]. ACE. <<http://www.montecristivive.com/>> (Recuperado el 30 de julio de 2014).
- ACE (2008a). *Acta N° 27, 14/03/2008*, [mimeo]. ACE. <<http://www.montecristivive.com/>> (Recuperado el 30 de julio de 2014).
- ACE (2008b). *Acta N° 35, 10/04/2008*, [mimeo]. ACE. <<http://www.montecristivive.com/>> (Recuperado el 30 de julio de 2014).
- ACE (2008c). *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Asamblea Nacional.
- Arkonada, Katu (2010). *Buen vivir. Una democracia altamente igualitaria*. 45 Revoluciones por Minuto. <<http://45-rpm.net>> (Recuperado el 28 de mayo de 2014).
- Barrera, Augusto (2014). "Entrevista a Augusto Barrera", realizada por Ana Patricia Cubillo-Guevara. Quito, 01/07/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Bretón, Víctor, Cortez, David y García, Fernando (2014). "En busca del sumak kawsay". *Íconos* 48: 9-24.
- Calapucha, Claudio (2012). *Los modelos de desarrollo*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Canqui, Elisa (2011). "El vivir bien, una propuesta de los pueblos indígenas a la discusión sobre el desarrollo". *Obets* 6 (1): 19-34.
- Caudillo, Gloria (2012). "El buen vivir. Un diálogo intercultural". *Revista Ra Ximhai* 8: 345-364.
- CODENPE (2003). *Plan Estratégico de CODENPE 2003*. Quito: CODENPE.
- CONAIE (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Nacional Constituyente*. Quito: CONAIE.
- Cordero, Fernando (2014). "Entrevista a Fernando Cordero", realizada por Ana Patricia Cubillo-Guevara. Quito, 02/07/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Choquehuanca, David (2010). *El Buen Vivir / Suma Qamaña. 25 postulados para entender el Buen Vivir*. La Razón. <<http://indigenaslibertarios.blogcindario.com>> (Recuperado el 14 de junio de 2013).
- Chuji, Mónica (2014). "Entrevista a Mónica Chuji", realizada por Antonio Luis Hidalgo-Capitán. Cuenca, 18/03/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Dávalos, Pablo (2007). *Modelos de Desarrollo y Régimen Económico. Ayuda Memoria No. 1, ACE, Mesa N° 7*, [mimeo]. Montecristi: ACE.
- Dávalos, Pablo (2008a). "El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las cesuras del desarrollo". *Boletín ICCI-ARY RIMAY* 110 y 111.
- Dávalos, Pablo (2008b). "Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo". *Boletín ICCI-ARY RIMAY* 113.
- Dávalos, Pablo (2011). "Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)". En Álvarez, Santiago (ed.), *Convivir para perdurar*. Barcelona: Icaria, 201-214.
- Dávalos, Pablo (2014). "Entrevista a Pablo Dávalos", realizada por Ana Patricia Cubillo-Guevara. Huelva, 17/06/2014. Grabación en posesión de los autores.

- Descola, Philippe (1986). *La selva culta*. Quito: Abya Yala, 1996.
- Diario Hoy (2001). “Los orígenes del poder indígena”. *Diario Hoy*, 17/02/2001.
- Diario Hoy (2005). “Explosivo conflicto en Sarayaku”. *Diario Hoy*, 13/08/2005.
- Eco, Umberto (1980). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen, 1982.
- Estermann, Joseph (2012). “Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay/suma qamaña* andino”. *Polis* 11, n.º. 33: 1-18.
- GADPP (2011). *Plan de Ordenamiento Territorial de la Provincia de Pastaza 2025*. Puyo: Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Pastaza.
- García-Linera, Álvaro (2012). “Bolivia: la Constitución Política del Vivir Bien”. En José María Vigil y Pedro Casaldáliga (eds.), *Agenda Latinoamericana 2012*. Panamá: Agenda Latinoamericana, 28-29.
- Gudynas, Eduardo (2011). “Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento* 462: 1-20.
- Gudynas, Eduardo (2013). “El malestar moderno con el Buen Vivir. Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo”. *Ecuador Debate* 88: 183-205.
- Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto (2011). “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 53: 7 –83.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis et al. (2012). *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS*. Cuenca: PYDLOS.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis, Arias, Alexander y Ávila, Javier (2014). “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay”. En Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Guillén, Alejandro y Deleg, Nancy (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva: CIM, 29-73.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Cubillo-Guevara, Ana Patricia (2014). “Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*”. *Íconos* 48: 25-40.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis, Guillén, Alejandro y Deleg, Nancy (eds.) (2014). *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva: CIM.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien*. Lima: CAOI.
- Kowii, Ariruma, Pérez-Guartambel, Carlos, Tibán, Lourdes y Fiallos, Celso (2014). *Sumak Kawsay, la palabra usurpada*. Plan V. <<http://www.planv.com.ec>> (Recuperado el 10 de mayo de 2014).
- Lajo, Javier (2011). *Un modelo Sumaq Kawsay de gobierno*. Red Voltaire. <<http://www-voltairenet.org>> (Recuperado el 14 de junio de 2013).
- Mader, Elke (1999). *Metamorfosis del poder*. Quito: Abya Yala.
- Maldonado, Luis (2006). *Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador*. Ibarra: ESGOPP.
- Medina, Javier (ed.) (2001). *Suma Qamaña*. La Paz: GTZ-FAM.
- Medina, Javier (ed.) (2002a). *Nande Reko*. La Paz: GTZ-FAM.
- Medina, Javier (ed.) (2002b). *La vía municipal hacia la Vida Buena. Insumos para ajustar la EBRP*. La Paz: FAM.
- MPD (2007). *Plan Nacional de Desarrollo 2006-2011*. La Paz: Ministerio de Planificación del Desarrollo.

- OPIP (1998). *Plan Integral de Autodesarrollo de los Pueblos Indígenas de Pastaza*, [mimeo]. Puyo: OPIP.
- OPIP (2003). *Plan de Vida de la OPIP*, [mimeo]. Puyo: OPIP.
- Ortiz, Pablo (2012). *Espacio, territorio e interculturalidad. Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones desde la Amazonía de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX*, [mimeo]. Tesis Doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Pacto de la Unidad (2006). “Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente”. En Fernando Garcés et al. (eds.), *El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución del Estado. Sistematización de la experiencia*. La Paz: Pacto de Unidad, 2010, 143-165.
- Pacto de la Unidad (2007). “Propuesta Consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado Boliviano. Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario, Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social”. En Fernando Garcés et al. (eds.), *El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución del Estado. Sistematización de la experiencia*. La Paz: Pacto de Unidad, 2010, 167-222.
- Oviedo, Atawallpa (2011). *Qué es el Sumakawsay*. Quito: Sumak.
- Ramírez, René (2010). *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito: SENPLADES.
- Rengifo, Grimaldo (2002). *Allin Kawsay*. Lima: PRATEC.
- Sánchez-Parga, José (2011). “Discursos re(tro)volucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos”. *Ecuador Debate* 84: 31-50.
- Sarayaku (2003). “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro” [extracto]. En Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén y Nancy Deleg (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva: CIM, 2014, 77-112.
- Sarayaku (2010). *Sarayaku. Pueblo del Medio Día*, [mimeo]. Sarayaku: Sarayaku.
- Sarayaku (2014). *Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku*. Sarayaku. <<http://www.sarayaku.org/>> (Recuperado el 21 de mayo de 2014).
- SENPLADES (2007). *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2011*. Quito: SENPLADES.
- SENPLADES (2010). *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES.
- Silva, Erika (2003). *Mushuk Allpa. La experiencia de los indígenas de Pastaza en el manejo de la selva amazónica*, [mimeo]. Quito: Instituto Amazanga.
- Spedding, Alison (2010). “‘Suma qamaña’, ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir ‘vivir bien?’)”. *Fe y Pueblo* 17: 4-39.
- Torrez, Mario (2001). “Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña. Espacio de bienestar”. *Pacha* 6: 45-67.
- Uzeda, Andrés (2010). “Suma Qamaña. Visiones indígenas y desarrollo”. *Traspatios* 1: 33-51.
- Varela, Francisco, Thompson, Evan y Rosch, Eleanor (1991). *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Vega, Fernando (2012). “Entrevista a Fernando Vega”, realizada por Antonio Luis Hidalgo-Capitán. Cuenca, 06/02/2012. Grabación en posesión de los autores.

- Viola, Andreu (2011). "Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumak Kawsay en los Andes". En Pablo Palenzuela y Alexandra Olivi (eds.), *Etnicidad y desarrollo en los Andes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 255-302.
- Viola, Andreu (2014). "Discursos 'pachamamistas' versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes". *Íconos* 48: 55-72.
- Viteri, Alfredo et al. (1992). *Plan Amazanga*, [mimeo]. Puyo: OPIP.
- Viteri, Carlos (1993). "Mundos míticos. Runa". En Noemí Paymal y Catalina Sosa (eds.), *Mundos amazónicos*. Quito: Ediciones Sinchi Sacha, 148-150.
- Viteri, Carlos (2000). "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía". *Polis* 3, 2002. <<http://polis.revues.org>> (Recuperado el 14 de junio de 2013).
- Viteri, Carlos (2003). *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*, [mimeo]. Tesis de Licenciatura, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, Quito.
- Viteri, Carlos (2014). "Entrevista a Carlos Viteri", realizada por Antonio Luis Hidalgo-Capitán. Quito, 12/03/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Yampara, Simón (2001a). *El ayllu y la territorialidad en los Andes*. La Paz: CADA.
- Yampara, Simón (2001b). "El Ayllu y la Qamaña". *Pacha* 6: 15-44.
- Yampara, Simón (2001c). "Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien". En Javier Medina (ed.), *Suma Qamaña*. La Paz: GTZ-FAM, 73-80.
- Yampara, Simón (2011). "Suma Qamaña, lo que se maneja como 'Buen Vivir'". En Nicolleta Velardi y Marco Zeisser (eds.), *Anales del Seminario Internacional 'Desarrollo territorial y extractivismo'*. Cusco: CooperAcción, 2012, 65-87.

**ANA PATRICIA CUBILLO-GUEVARA.** Doctoranda en Sociología en la Universidad de Huelva. Posee diferentes másteres, entre éstos el Máster en Estudios e Intervención Social en Migraciones, Desarrollo y Grupos Vulnerables. Es miembro del Grupo de Investigación TIDE de la Universidad de Huelva y del equipo de investigación del proyecto de cooperación interuniversitario "El pensamiento sobre el Buen Vivir y mediciones alternativas" (FIUCUHU 2013-2016).

**ANTONIO LUIS HIDALGO-CAPITÁN.** Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales. Es Profesor Titular de la Universidad de Huelva, forma parte del Centro de Investigación de las Migraciones de dicha universidad y es miembro del Consejo Académico de FLACSO-España. Es miembro del Grupo de Investigación TIDE de la Universidad de Huelva y coordina el equipo de investigación del proyecto de cooperación interuniversitario "El pensamiento sobre el Buen Vivir y mediciones alternativas" (FIUCUHU 2013-2016).

Recibido: 23/01/2015  
Aceptado: 10/11/2015