

BUEN VIVIR vs. BIENESTAR

COSMOVISIÓN INDÍGENA ANDINA



Francesca Mura

Imagen de portada:
Altar de Qoricancha. Cuzco

Ateneo Riojano
Muro de Cervantes, 1-1º 26001-Logroño
941251938
ateneo.riojano.ac@gmail.com
www.ateneoriojano.com

SOFIRA (Sociedad de Filosofía de La Rioja)
sofira3@gmail.com

Depósito Legal: LR-279-2017

El Gran Jefe de Washington manda decir que desea comprar nuestras tierras.

[...] ¿Cómo se puede comprar o vender el firmamento, ni aun el calor de la tierra? Dicha idea nos es desconocida.

Si no somos dueños de la frescura del aire ni del fulgor de las aguas, ¿cómo podrán ustedes comprarlos?

[...] La tierra es nuestra madre. Esto es lo que sabemos: la tierra no pertenece al hombre, es el hombre el que pertenece a la tierra. Esto es lo que sabemos: todas las cosas están ligadas como la sangre que une a una familia. El sufrimiento de la tierra se convertirá en sufrimiento para los hijos de la tierra. El hombre no ha tejido la red que es la vida, solo es un hilo más de la trama. Lo que hace con la trama se lo está haciendo a sí mismo...

Noah Sealth, 1854

Buen Vivir vs. bienestar es el punto de partida de una reflexión sobre formas y proyectos de vida, con especial atención a las reivindicaciones de las poblaciones indígenas de las regiones andina y amazónica.

En las últimas décadas del pasado siglo, las poblaciones indígenas de las regiones andinas y amazónicas, se reorganizan y se unen para reivindicar el derecho a vivir según su modelo ancestral previo a la colonización.

El modelo ancestral indígena andino se fundamenta alrededor de los principios del *Sumak Kawsay*, palabra quechua (*Suma Qamaña* en aymara, *Ñanderekoen* guaraní) que se traduce, muy aproximativamente, como Buen Vivir, y que se rige sobre cuatro pilares fundamentales: la relacionalidad, la complementariedad, la correspondencia y la reciprocidad.

La cosmovisión indígena del Buen Vivir se sitúa al polo opuesto respecto al bienestar occidental. Veremos como estas dos expresiones, aparentemente sinónimas, entrañan paradigmas vitales diametralmente opuestos tal como biocéntrico/antropocéntrico, comunitario/individual, etc.

Es una fortuna que las culturas indígenas no hayan sucumbido frente al genocidio y a más de cinco siglos de asimilación forzada. Y sobre todo es un privilegio, en tiempos de estandarización global de la vida, escuchar otras visiones a través de la voz de los pueblos que están

luchando para su derecho a la libre determinación y para rescatar lo que queda de su identidad colectiva violada bajo la bandera de un muy discutible concepto de progreso.

Tratar el tema de la cosmovisión andino-amazónica implica una serie de dificultades metodológicas. En primer lugar no hablamos de conceptos sistematizados ni fijados a través de la escritura sino de tradiciones ancestrales que se han mantenido vivas a través de la oralidad, de un sistema de símbolos y rituales y de su práctica cotidiana. La sistematización del cuerpo filosófico que subyace en el pensamiento andino se está dando en la actualidad, y desde hace unas tres décadas, gracias a la implicación de intelectuales indianistas, catedráticos, antropólogos e investigadores de la cultura andina.

Otra dificultad estriba de la limitación en la traducción de conceptos, dado que hablamos de un modo de pensar la vida muy distinto al occidental, con más práctica que referentes teóricos, lo cual hace difícil su interpretación. En este sentido, el mismo término cosmovisión, referido a lo andino, es criticado en cuanto se trata de un concepto racional e intelectual que se desliga de lo sensitivo-emocional que caracteriza las culturas andinas. En alternativa se han propuesto términos como pachasofía o cosmoconciencia andina¹.

¹ *Qué es el Sumakkawsai. Más allá del socialismo y del capitalismo.* Oviedo A. Ediciones Sumak

Por último, recordemos que hablamos de un territorio muy vasto, la región andino-amazónica, con una multiplicidad de poblaciones e idiomas, y que aunque los conceptos de base sean los mismos, las derivaciones históricas y geográficas de cada región han generado matices diferentes tanto en las vivencias como en la expresión de las mismas.

De entrada, la definición y traducción de la expresión Buen Vivir nos confronta con las dificultades arriba mencionadas. Tomando como referencia Ecuador y Bolivia, los dos estados que han incluido esta noción en sus constituciones, veremos como la traducción de *Buen Vivir* es muy aproximativa y algo simplista.

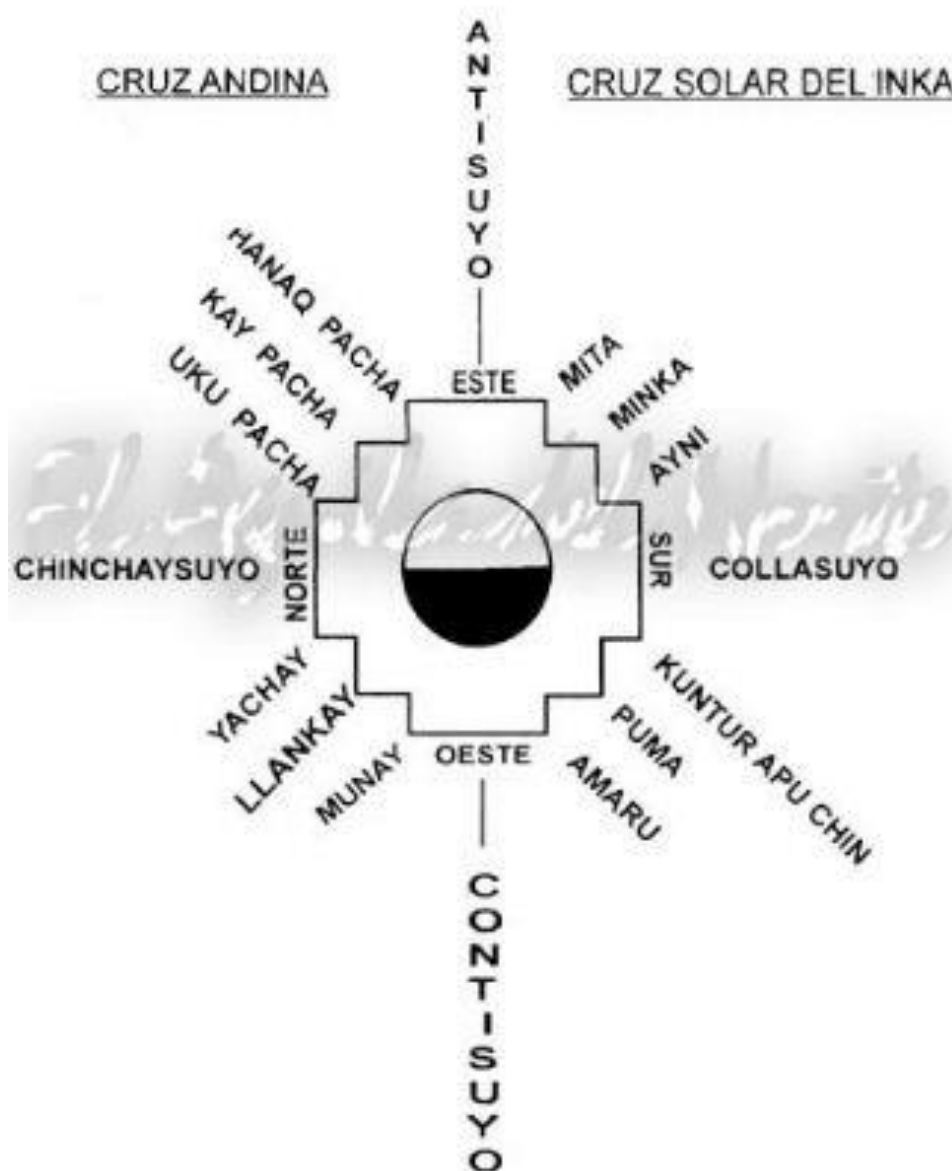
De entre los varios idiomas indígenas todavía presentes en Ecuador y Bolivia, el quechua, el aymara y el guaraní son los que cuentan con un mayor número de hablantes. Vamos a ver como cada uno de estos tres idiomas define lo que comúnmente se llama Buen Vivir.

Sumak Kawsay (quechua o kichwa). Sumak: plenitud, sublime, excelente, magnifico, hermoso, superior. Kawsay: vida, estar siendo. Traducción: proceso de la vida en plenitud; la vida en equilibrio; estar siendo de modo sublime.

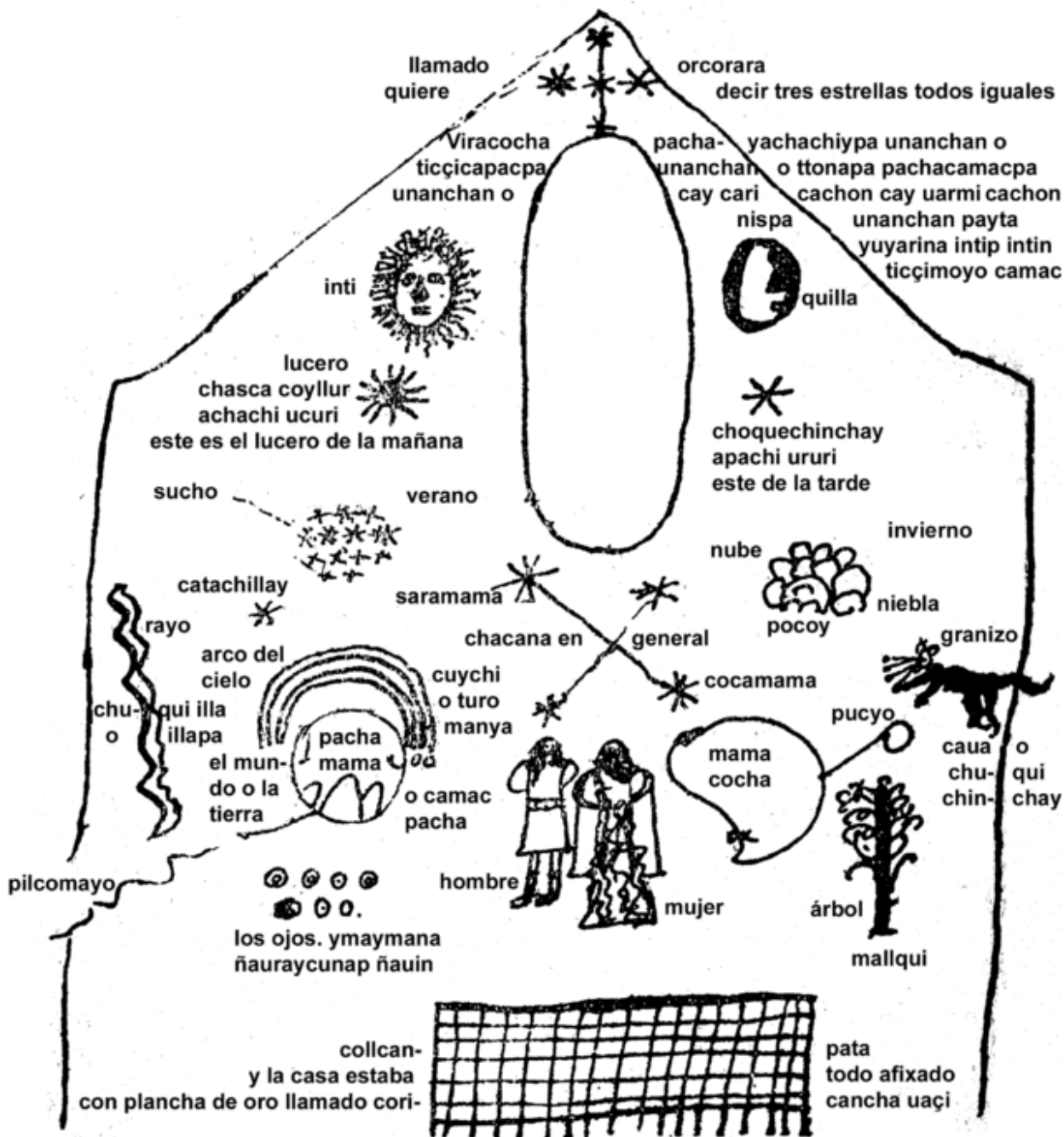
Suma Qamaña (aymara). Suma: plenitud, sublime, excelente, magnifico, hermoso. Qamaña: vivir, convivir, estar siendo. Traducción: vida en plenitud, saber vivir, saber convivir en equilibrio y armonía.

Ñandereko (guaraní). Significa literalmente “nuestra forma de ser”, como referencia a la perfecta armonía entre el elemento humano, el natural y el espiritual; pero encierra también otros significados: el buen ser, las buenas palabras, el amor recíproco, la diligencia y la disponibilidad, la paz entrañable, la serenidad, un interior limpio y sin dobleces.

La chacana



Los tres planos del mundo. Altar de Qoricancha



Buen Vivir: una noción en construcción

El discurso indígena andino se ha visibilizado y ha cobrado fuerza en los últimos treinta años. En el año 1992, la conmemoración del quinto centenario de la llegada de los europeos, se convirtió en una ocasión que dio lugar, en todo el continente americano, a multitud de manifestaciones, encuentros, debates, cuyo eje fue la celebración de la resistencia, el punto de vista de los pueblos originarios oprimidos y su reivindicación cultural frente al punto de vista colonial.

Fue éste un momento clave: las multitudinarias manifestaciones, en todo el continente, anunciaron un nuevo ciclo de luchas protagonizadas por los nativos de todas las regiones con población indígena.

A partir de la celebración de la resistencia, los movimientos y organizaciones indígenas pasan a otra fase: las propuestas y las reivindicaciones directas. Es en este contexto que emerge y se hace visible la noción del Buen Vivir.

Contemporáneamente a estos eventos, en el mundo occidental se acentuaba el desencanto respecto a la idea de desarrollo como fuente del progreso (científico-tecnológico) y entendido en términos de crecimiento económico. En este contexto de críticas y propuestas de construcciones alternativas para la superación del

modelo desarrollista de matriz capitalista, ganaron un nuevo protagonismo los aportes de los pueblos indígenas, especialmente apreciados por los pensadores críticos frente al desarrollo y por los movimientos ecologistas.

Estos eventos dieron nuevo impulso al trabajo de sistematización de saberes y modos de vida indígenas por parte de pensadores e intelectuales que se han implicado en la causa², pues en la cultura indígena propiamente dicha no existe el concepto de desarrollo, ni los de riqueza y pobreza.

Dejemos claro que, de momento, el Buen Vivir no sintetiza ninguna propuesta totalmente elaborada, por lo menos en la teoría, dado que en la práctica es un modo de vida que persiste en varias comunidades indígenas que han logrado no sucumbir a la modernidad de matriz capitalista.³

² Alberto Acosta, Boaventura de Sousa Santos, Arturo Escobar, David Cortez, entre otros.

³ Para evitar imaginarios idílicos y aproximaciones románticas a la realidad indígena, recordemos que la influencia colonial y capitalista está presente a través de múltiples formas en el mundo indígena. Crecientes segmentos de población han sido absorbidos por la lógica del dinero, fenómeno creciente que radica sobre todo en los procesos migratorios del campo a la ciudad.

Los fundamentos del Buen Vivir

La base, los cimientos que rigen y articulan la visión ancestral indígena de la vida son la relación con la naturaleza y el sistema comunitario.

A pesar de la gran diversidad de etnias y culturas indígenas en el mundo y en América Latina en particular, los nativos comparten, y está en la esencia de su definición, un sentimiento/pensamiento que se traduce en un vínculo trascendental con la naturaleza y el territorio, al que consideran ancestral y que los identifica como pueblos originarios. Las cosmovisiones indígenas se fundan sobre el concepto nativo de Territorio (Naturaleza) como matriz de la identidad cultural, lo que explica sus prácticas, consideradas como una misión ancestral, de defensa, protección y conservación de la Tierra, sagrada y madre.

En el mundo indígena el yo, el sujeto, se construye en relación a la naturaleza. El cuerpo humano se concibe como parte integral del entorno geográfico e incluso es considerado una reproducción a escala del cosmos. El territorio habitado es un “todo” coherente dentro del cual hombres, animales, plantas, astros, orientación geográfica y transcurso temporal desempeñan una función específica y en la que todos son interdependientes. Asimismo, la íntima relación del hombre con su medio se asume como un

deber, se considera que todos los elementos presentes en el mundo son vida y parte de la vida, cada uno con su esencia divina. La población humana, lejos de ser el centro de la vida solo es una parte de ella y coexiste con la población vegetal, animal, mineral y celeste, en un intercambio biológico que se expresa en mitos y ritos que sellan la relación de dar y recibir en la cotidianidad.

Este sistema primordial identitario Hombre-Naturaleza se fija en otro referente fundamental de la filosofía nativa: el sistema comunitario (en el cual no existe el concepto de individuo), cuyo núcleo básico es el *ayllu* (comunidad, familia), sistema de organización social existente desde los tiempos del Tahuantinsuyo, el imperio Inca. El *ayllu* es un conjunto de familias (la familia nuclear solo es un elemento más de la familia comunitaria) que forman comunidades que comparten un determinado territorio. En el *ayllu* cada miembro participa de la organización social, jurídica, económica y cultural⁴.

⁴La organización independiente y autosuficiente del *ayllu* está cambiando por la interferencia de la política estatal.

Los pilares del Buen Vivir⁵

De los muchos principios que caracterizan el pensamiento andino fundamentado en la relación con la naturaleza y en el sistema de vida comunitario, hay cuatro que podemos considerar como pilares, ya que se aplican a todos los campos de la vida y comprenden distintas dimensiones y relaciones, desde las particulares hasta las cósmicas. Son los principios de relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad.

Principio de relacionalidad. En el pensamiento andino-amazónico todo está relacionado con todo y nada existe de forma independiente sino interdependiente. Todos los elementos de la Pachamama/Madre Tierra adquieren sentido en un sistema basado en la interrelación. La relacionalidad refleja una visión holística del mundo donde la existencia se explica en base a las relaciones de todos los componentes del Universo. En este sistema no cabe el concepto de individuo y si una persona no pertenece (o es rechazada) a una comunidad es como si no existiera o estuviera muerta. Desde el principio de relacionalidad, las familias no incluyen solo a las personas físicas, sino que se establecen términos de parentesco con la naturaleza. La relación con la naturaleza se manifiesta en los ritos de pedir

⁵Estermann J. *Filosofía andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.*

permiso por lo que se toma, en tomar solo lo necesario y agradeciendo lo recibido con devoluciones de vario tipo. La relacionalidad se refleja en los demás principios.

Principio de la correspondencia. La relacionalidad del todo se manifiesta en el principio de la correspondencia, el cual señala que los distintos campos o aspectos de la realidad se corresponden de forma armoniosa. El principio básico de relacionalidad se manifiesta a nivel cósmico como correspondencia entre micro y macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta lo divino tienen su correspondencia (es decir: encuentran respuesta correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales. El ser humano vendría a ser una representación, expresada mediante actos simbólicos-celebrativos, de lo que pasa en lo grande, lo cual garantiza la continuidad del universo y la perduración del orden cósmico. La correspondencia se da entre las esferas del hanaq pacha (espacio de arriba), del kaypacha (esfera de aquí y ahora) y eluray/ukhuy pacha (mundo de abajo). En el plano cosmológico, por ejemplo, se establecen correspondencias entre la lunay la mujer por un lado y, por el otro, el sol y el hombre.

Principio de la complementariedad. Este principio detalla de alguna manera los dos anteriores estableciendo que nada existe de forma individual. En este sentido los opuestos no están en posición antagónica sino se necesitan uno a otro para existir y garantizar la integridad. Para esto existen los pares, par de luna-sol, noche-día, agua-suelo, mujer-hombre, bondad y maldad etc., que garantizan el equilibrio. Para facilitar la complementariedad, en el sistema andino, se “sexuan” los elementos, por ejemplo el lado izquierdo corresponde a lo femenino, y el lado derecho a lo masculino.

Principio de la reciprocidad. Este principio es una expresión ética del principio de la correspondencia que rige las relaciones del hombre con la naturaleza y con los demás hombres. El runa⁶, como unidad, no es más que parte integrante de la naturaleza; al respecto Estermann⁷ sostiene que “a cada acto corresponde, como contribución complementaria, un acto recíproco” de tal modo que los actos del hombre andino giran en torno a la reciprocidad (retribución) que, por otra parte, implica el ser igualitario y comunitario de los nativos. Las connotaciones del principio de la reciprocidad explican las prácticas de formas económicas basadas en el trueque y el intercambio y las

⁶Nativo en quechua.

⁷Estermann J. *Filosofía andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ed. AbyaYala.

formas sociales del *ayni* (trabajo comunitario con matices celebrativos). La reciprocidad regula las relaciones interpersonales, las alianzas sociales, las expresiones religiosas y hasta los fenómenos atmosféricos; sólo así es comprensible que los desastres naturales sean, para los andinos, una consecuencia y efecto de la falta de reciprocidad por parte de los hombres hacia la naturaleza.

El concepto de Pacha

Para concluir esta pincelada sobre los fundamentos del Buen Vivir, expongo el concepto de Pacha, recurriendo una vez más a las palabras de Josef Estermann, dado que tratándose de un concepto muy lejano respecto a nuestro modo de pensar, me parece de muy difícil comprensión:

Pacha es un vocablo quechua-aimara rico en acepciones y connotaciones. Según el diccionario, pacha puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo y hasta sufijo (compuesto).

Como adjetivo, pacha significa 'bajo', 'de poca altura', pero también 'interior'.

Como adverbio, su significado es 'debajo', 'al instante', 'de inmediato', pero también 'mismo'. Tiene entonces una connotación básicamente espacio-temporal.

Como sufijo, es la composición del sufijo verbal repetitivo *-pa*, con el significado 'de nuevo', 'nuevamente', 'otra vez', 'más', y del sufijo nominalizador diminutivo *-cha* que denota la pequeñez de algo, pero también afecto o despecho hacia el objeto o la persona indicados.

Como sustantivo y en forma figurativa, *pacha* significa 'Tierra', 'globo terráqueo', 'mundo', 'planeta', 'espacio de la vida', pero también 'universo' y 'estratificación del cosmos'.

Filosóficamente, *pacha* significa el 'universo ordenado en categorías espacio-temporales', pero no simplemente como algo físico y astronómico. La palabra griega *kósmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha*, incluyendo el mundo de la 'naturaleza' al que también el ser humano pertenece. *Pacha* también es 'lo que es', el todo existente en el universo, la 'realidad'. Contiene como significado tanto la temporalidad como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera existe en el tiempo y ocupa un lugar.

Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Articulando el aspecto de 'cosmos' con el de 'relacionalidad', podemos traducir *pacha* como 'cosmos interrelacionado' o 'relacionalidad cósmica'.

La preeminencia *pachasófica* en la concepción del 'sujeto' significa un procedimiento opuesto al dominante en la filosofía occidental moderna. En vez de partir de la indudabilidad cartesiana del sujeto individual, espiritual y auto-consciente (*cogito*), la filosofía andina parte de la relacionalidad cósmica

(pacha) como rasgo principal y universal, como evidencia sapiencial que penetra todos los demás aspectos de la realidad y de la vivencia⁸

Buen vivir y bienestar a confronto desde la crítica al desarrollo

En palabras del economista ecuatoriano Alberto Acosta⁹, “desde mediados del siglo XX un fantasma recorre el mundo... Ese fantasma es el desarrollo”.

En la segunda mitad del siglo pasado, la noción de desarrollo se impuso con fuerza y en todos los niveles y geografías del planeta como una meta a alcanzar para el bienestar de la humanidad. A partir de ese momento se le desplegó la alfombra roja al desarrollo a través de una larga serie de proyectos, teorizaciones, indicadores, estrategias, programas, etc., destinados a facilitar lo que se presentaba como un destino innegociable: la modernidad. Los países erróneamente llamados “pobres”, desde su más que asumida condición de subalternidad, acogieron acríticamente y pasivamente la

⁸ Josef Estermann, *Si el sur fuera el norte*. En <https://donambro.wordpress.com>.

⁹*El buen vivir más allá del desarrollo*. Artículo aparecido en la publicación *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. UNAM.

propuesta como una ocasión para posicionarse al mismo nivel que los países considerados desarrollados y así dejarse atrás la humillante etiqueta de países “subdesarrollados”.

En esta primera fase, el desarrollo se planteaba como progreso entendido en sentido lineal, a realizar a través del crecimiento económico para el cual se aplicaron una serie de recetas que para nada consideraban la diversidad de las condiciones estructurales de la economía mundial. Al fin y al cabo todo este desarrollo se plasmó en políticas agresivas, neoliberales y capitalistas, basadas en la extracción y exportación de materias primas, venta de bienes de consumo e incluso de los saberes y prácticas ancestrales importados por la espiritualidad *new age* para el mercado occidental de experiencias místicas o para aliviar el estrés de las personas en el mundo “bienestante”.

A partir de los años setenta, desde el mismo occidente, se empieza a cuestionar el modelo de desarrollo por su catastrófico impacto sobre el medio ambiente, por la exclusión en sus planes de grandes sectores de la humanidad, como las mujeres, por la marginalización creciente de las porciones de población que en lugar de ser objetivo del desarrollo pasaron a ser instrumento del desarrollo. Es este el caso de los pueblos indígenas.

Los pueblos amazónicos señalan que ellos tienen una dinámica propia de asimilación y de participación en los intercambios comerciales

tradicionales, y es con esa visión que se acercaron a la economía de mercado, sea como mano de obra o como proveedores de materia prima. Pero la lógica de mercado a la que se incorporaron resultó ser no de reciprocidad sino de explotación extrema. Por lo tanto, quedaron atrapados en una vorágine de consumo de la que tenían poca oportunidad de escapar.

De esta manera y en el nombre del desarrollo, se desestabilizó la vida cotidiana de las comunidades, se alteraron los equilibrios de convivencia en la igualdad, lo sagrado se convirtió en mercancía y en entretenimiento para turistas “solidarios”.

Así abrimos nuestras comunidades para actividades comerciales como el ecoturismo, cuyo resultado más drástico es el abandono de nuestras tareas diarias de continuidad para tornarnos mano de obra para el mercado de entretenimiento. Nuestras vidas comunitarias fueron miradas como ociosas y esa ociosidad era la causa de nuestra pobreza material, así lo fundamental era convertirnos en el menor espacio posible en seres productivos que de forma urgente deberían participar en el mercado dejando atrás nuestros patrones de equilibrio social, porque eso era lo único que ofrecía en poco tiempo la posibilidad de mayores ingresos. Nos decían que luego seríamos ricos y entonces saldríamos de la miseria en que nos encontrábamos.

Participar en el mercado internacional era la gran salida, incluso para muchas

comunidades que nunca habían manejado billetes y su relación con el comercio local era hasta entonces esporádica y basada en el sistema de trueque.

Evidentemente para atender tal exigencia se necesitaba asistencia técnica, así fuimos invadidos por un grupo de personas que jamás habían estado con nosotros y pasaron a “enseñarnos” de todo. Se multiplicaron los famosos proyectos productivos comunitarios y las cooperativas de comercialización.

El resultado de todo este proceso es mayor dependencia de los productos manufacturados y de recursos externos para todo tipo de actividades comunitarias. Y, sin duda, el debilitamiento de nuestro patrón sostenible. Lamentablemente, nuestros “aliados” nos miraban, pero no nos veían¹⁰.

Afortunadamente, no en todos los casos fue así. En este sentido es revelador el análisis de Alberto Acosta, quien hace notar que

[...] bajo algunos saberes indígenas no existe una idea análoga a la de desarrollo, lo que lleva a que en muchos casos se rechace esa idea. No existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior y posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución del bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco

¹⁰ Extraído de la Agenda Indígena Amazónica de la Coordinadora de las Organizaciones indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA).

existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y la carencia de bienes materiales.[...] Desde esta perspectiva, el desarrollo convencional es visto como una imposición cultural heredera del saber occidental, por lo tanto colonial. Las reacciones contra la colonialidad implican un distanciamiento del desarrollismo en primer lugar desde el Buen Vivir que plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas.

En los años noventa, la desilusión generada por los tantos fracasos del desarrollo da lugar a otro fenómeno: el discurso occidental crítico con el desarrollo se alía al discurso indígena del Buen Vivir, para crear otro tipo de propuestas, basadas sobre la noción de postdesarrollo, que plantea el decrecimiento en el consumo y en el uso de recursos naturales, la superación del eurocentrismo, la revalorización de las culturas de los pueblos dejados al margen por el desarrollo, la ampliación de la participación de los movimientos sociales en las políticas de los estados, etc.

Desde este enfoque se afirma que no hay que buscar alternativas de desarrollo sino alternativas al desarrollo.

A continuación vemos una serie de críticas al desarrollo desde la visión indígena¹¹.

¹¹ Elaborado por Adriana Rodríguez Salazar en *Teoría y práctica del buen vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales*. Tesis doctoral.

Críticas globales / generales

- El desarrollo es un concepto inexistente para los pueblos originarios, difícil de comprender pues corresponde a una visión lineal y progresiva del tiempo.
- Se basa en el crecimiento económico progresivo individual; un concepto reduccionista y homogeneizante.
- Impulsa el consumo, el materialismo y el egoísmo; excluye otras dimensiones de la vida (espiritualidad, emociones, comunidad, naturaleza, etcétera).
- Predominan el mercado y las relaciones comerciales, la mercantilización de la vida.
- El desarrollo subordina la ética al crecimiento económico.
- Promueve vivir mejor a costa de otros, carece de sensibilidad respecto a la situación del otro.
- Considera el bienestar como el acceso y a la acumulación de bienes materiales.
- Fomenta el extractivismo y la explotación de la tierra como recurso para generar riqueza económica.
- Impulsa la industrialización de la naturaleza (monocultivos, uso de químicos, etcétera).
- No considera los límites del planeta, ni asume planteamientos éticos de defensa de la vida.
- No logra soluciones para los problemas que genera, solo propone cambios de forma y maquillaje (desarrollo con otros nombres, como “sostenible”, humano, ecodesarrollo, desarrollo

endógeno, desarrollo con equidad de género, etc.).

- Impulsa la dependencia de productos manufacturados, industriales y artificiales.

Locales / pueblos indígenas

- Plantea homogeneizar, integrar y asimilar a los pueblos y nacionalidades indígenas dentro del sistema Estado Nación.

- No comprende ni interesa la visión del “otro”.

- Parte de una visión errónea de los pueblos indígenas; por ejemplo, los descalifica como “ociosos”, por no explotar intensivamente la tierra (visión en función de la productividad) y considera la preexistencia de unas condiciones materiales de pobreza (indicadores desarrollo).

- Desconoce el paradigma andino amazónico, lo omite, lo descalifica y lo considera premoderno.

- Califica con calificativos de atraso e inferioridad a los otros (subdesarrollo, en vía de desarrollo).

Consecuencias globales

- Crisis planetaria, devastación por actividad humana (deforestación, contaminación, agotamiento “recursos”), autodestrucción de la vida por sobreexplotación.

- Aumento de la pobreza y las desigualdades. Homogeneización cultural, pérdida de saberes.

- Cambio climático, pérdida de diversidad (especies, ecológica, etcétera), que causa dolor a la naturaleza.

- Genera dependencia alimentaria (pérdida de soberanía alimentaria), enfermedades por

consumo de alimentos industriales (ejemplo, grasas saturadas) y desconexión de los ciclos naturales.

- Amenaza la armonía con la naturaleza y la pérdida de patrones de sostenibilidad.

Consecuencias para los Pueblos Indígenas

- El desarrollo y el progreso causan ruptura en los valores comunitarios.

- Se rompe la reciprocidad, se pierde el trueque y los sistemas tradicionales de intercambio.

- La competencia rompe la complementariedad y la estructura comunitaria.

- Las comunidades indígenas viven consecuencias de la contaminación (actividad petrolera), pierden su soberanía alimentaria (disminución de pesca y caza), cambian sus sistemas de vida (se incorporan como mano de obra), el dinero desequilibra los sistemas de redistribución y equidad.

- Se deterioran las relaciones familiares y del individuo.

- Se modifican los sistemas de gobierno, con pérdida de autonomía por la superposición de autoridades tradicionales y oficiales.

- La llegada del desarrollo, el progreso y la modernidad a las comunidades indígenas implica la distorsión de sus sistemas de vida, la inclusión de nuevos conceptos como la pobreza y produce crisis en la sostenibilidad del Buen Vivir.

Un balance final de este breve recorrido permite señalar que el Buen Vivir emerge como

un término de encuentro de los cuestionamientos frente al desarrollo convencional, y a la vez como una alternativa a éste. A partir de este discurso, los pueblos indígenas han llevado y siguen llevando a cabo sus reivindicaciones. En algunos casos con éxito y en otros muchos con aparente éxito, como veremos a continuación.

Buen Vivir y Plurinacionalidad

A partir de los años setenta, las principales organizaciones indígenas del Abya Yala (América Latina) se fueron agrupando alrededor de un objetivo común a nivel institucional: el cambio de los Estados uninacionales (que solo reconocen una cultura, la de matriz occidental) a los Estados plurinacionales, donde la plurinacionalidad expresa el reconocimiento de la existencia de diversas culturas (naciones) y promueve que todas deben ser igualmente respetadas en el ejercicio de su libertad.

Después de prácticamente cuatro décadas de reivindicaciones sobre esta propuesta, son promulgadas en Ecuador (2008) y Bolivia (2009) las nuevas Constituciones en las que estos países se declaran Estados Plurinacionales e incluyen el Buen Vivir (Sumak Kawsai, Ecuador) y el Vivir Bien (Suma qamaña, Bolivia) en sus fundamentos constitucionales.

Evolución para la involución

Tantas bellas palabras se suceden en las dos constituciones arriba mencionadas. Para reducir a una pincelada lo que pasó en Ecuador y Bolivia, baste decir que las instituciones se adueñaron del concepto de Buen vivir para justificar planes de desarrollo basados en políticas neodesarrollistas y neoliberales, que dieron nuevo impulso al extractivismo, la minería a cielo abierto, la construcción de grandes obras públicas (destinadas a facilitar el movimiento de mercancías), la venta de tierras y un largo etcétera. En Ecuador, bajo anuncios de grandes cambios, se ensancharon las bases para la inversión extranjera y se organizó el territorio en beneficio del capital y la planificación y financiación del nuevo modelo.

La absorción del Buen Vivir en los discursos oficiales ha servido para justificar políticas desarrollistas de matriz capitalista: de esta forma se le ha despojado de su esencia, de sus fundamentos, para reducirlo a un concepto publicitario donde todo vale para alcanzar el Buen Vivir, asimilado a Bienestar.

Así, en la actualidad, los pueblos del Buen Vivir tienen que enfrentar otra lucha, para reapropiarse de su cosmovisión reducida a estrategia de marketing.¹²

¹² En Ecuador se ha criminalizado la protesta indígena con nuevas leyes que legalizan su persecución.

Un final feliz: la lucha del pueblo Sarayaku

Para terminar esta breve mirada sobre la tradición indígena andino-amazónica y la lucha para mantenerla viva, quiero trasladar aquí el caso del pueblo Sarayaku. Una historia esperanzadora que nos muestra que la resistencia indígena sigue viva y que la ley, cuando puede/quiere, funciona.

La historia del pueblo Sarayaku es uno de los casos emblemáticos de la determinación indígena por la defensa de su libertad, de su cosmovisión y de su territorio.

El territorio del pueblo Sarayaku se encuentra ubicado en la región amazónica del Ecuador, en el área del bosque tropical, en la provincia de Pastaza, a 65 km de la ciudad de El Puyo. Es uno de los asentamientos Kichwas de la Amazonía de mayor concentración poblacional y extensión territorial, que según censo del Pueblo se compone de alrededor de 1200 habitantes.

El territorio en donde se encuentra ubicado el pueblo de Sarayaku es de difícil acceso. Los sarayaku subsisten de la agricultura familiar colectiva, la caza, la pesca y la recolección, dentro de su territorio y de acuerdo con sus tradiciones y costumbres ancestrales. Las decisiones sobre temas de especial trascendencia para el Pueblo se toman en la tradicional Asamblea comunitaria, denominada *Tayjasaruta*. Además, se encuentra organizado bajo un Consejo de Gobierno integrado por líderes

tradicionales de cada comunidad (*kurakas* o *varayuks*), autoridades comunitarias, exdirigentes, mayores y sabios tradicionales (*yachaks*). De acuerdo con la cosmovisión del pueblo Sarayaku, el territorio está ligado a un conjunto de significados: la selva es viva y los elementos de la naturaleza tienen espíritus (*supay*), que se encuentran conectados entre sí y cuya presencia sacraliza los lugares.

El 12 de mayo de 1992 el Estado adjudicó, en la provincia de Pastaza y en forma indivisa, un área que se denominó Bloque 9, correspondiente a una superficie de unas 200.000 hectáreas a favor de las comunidades del Río Bobonaza, siendo Sarayacu una de ellas.

Cuatro años más tarde, el Estado concedió (infringiendo la ley del derecho a la consulta previa)¹³, el bloque petrolero 23, que comprendía 200.000 hectáreas, a la argentina Compañía General de Combustibles (CGC). El 65% de esa concesión afectaba al territorio Sarayaku. En el 2002, el pueblo Sarayaku se declaró en emergencia, durante siete meses, para

¹³La consulta previa, garantizada por el Convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo (OIT) y por la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, es el derecho fundamental que tienen los pueblos indígenas y los demás grupos étnicos cuando se toman medidas legislativas o administrativas, o cuando se vayan a realizar proyectos, obras o actividades dentro de sus territorios.

detener la campaña sísmica¹⁴. Hombres, mujeres, jóvenes y niños se movilizaron y establecieron los denominados “campos de vida” en medio de la selva. Las cosas se complicaron en enero del 2003: efectivos del Ejército y trabajadores de la CGC secuestraron a cuatro jóvenes de la comunidad. Ese mismo año, los dirigentes de la población acudieron ante la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos para solicitar su intervención para salvaguardar sus derechos. La Comisión acogió la petición en mayo de ese mismo año y dictó una serie de medidas cautelares que el Estado ecuatoriano desoyó. En julio del 2004, la Corte Interamericana de Derechos humanos dictó otra serie de medidas provisionales en favor de los Sarayaku con el objetivo de proteger la vida y la integridad del pueblo. El Estado ecuatoriano no cumplió ninguna disposición de la Corte, que no solamente ratificó las medidas sino que dispuso que, además, se retirasen, de manera urgente, los explosivos dejados por la Compañía General de Combustibles.

Finalmente, después de años de lucha y resistencia activa del Pueblo, el 27 de junio de 2012 la Corte Interamericana de Derechos Humanos declaró, por unanimidad, al Estado del Ecuador responsable por la violación de los derechos a la consulta, a la propiedad comunal

¹⁴ Actividad previa a la instalación del aparato extractivo de petróleo que consiste en colocar explosivos en toda el área de extracción para simular una actividad sísmica.

indígena y a la identidad cultural¹⁵, en perjuicio del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku (“pueblo Sarayaku” o “el Pueblo” o “Sarayaku”), por haber permitido que una empresa petrolera privada realizara actividades de exploración petrolera en su territorio, desde finales de la década de los años 1990, sin haberle consultado previamente.

El Estado también fue declarado responsable por haber puesto gravemente en riesgo los derechos a la vida e integridad personal¹⁶ de los habitantes del territorio destinado a la extracción, por haber infringido la obligación de garantizar el derecho a la propiedad comunal¹⁷ en perjuicio de los miembros del Pueblo Sarayaku y en relación con los actos de las fases de exploración petrolera, por la introducción de explosivos de alto poder en varios puntos del territorio indígena.

Asimismo, el Estado fue declarado responsable por la violación de los derechos a las garantías judiciales y a la protección judicial¹⁸, en perjuicio del Pueblo Sarayaku.

¹⁵ En los términos del artículo 21 de la Convención Americana y en relación con los artículos 1.1 y 2 de la misma.

¹⁶ Artículos 4.1 y 5.1 de la Convención Americana.

¹⁷ Artículos 1.1 y 21 del mismo tratado.

¹⁸ Artículos 8.1 y 25 de la Convención Americana, en relación con el artículo 1.1 de la misma.

Cierro esta breve reflexión con palabras extraídas del discurso pronunciado por Nina Gualinga, joven líder Sarayaku, en ocasión de la 20ª Cumbre de Naciones Unidas sobre Cambio Climático:¹⁹

[...] Este es mi hogar. Aquí es donde crecí. Esto es lo que quiero compartir con mis hijos algún día. Puedo oír el murmullo del río pidiéndome que siga peleando porque mis ancestros ya han caminado por este sendero y es un legado que le debo a mis futuros hijos. Esa es la razón por la cual no puedo permitir que este lugar sea destruido. Cuando camino por el bosque veo toda la belleza de la vida que me rodea y no puedo dejar de preguntarme a mí misma: ¿cuál es el sentido de destruir un paraíso?

¹⁹Celebrada del 1 al 12 de diciembre de 2014 en Lima, Perú.