

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA DE ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES  
CONVOCATORIA 2010-2012**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ESTUDIOS  
SOCIOAMBIENTALES**

**SUMAK KAWSAY – BUEN VIVIR: COMPRENSIÓN TEÓRICA Y PRÁCTICA  
VIVENCIAL COMUNITARIA, APORTES PARA EL RANTI RANTI DE  
CONOCIMIENTOS**

**YURI AMAYA GUANDINANGO VINUEZA**

**ABRIL 2013**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA DE ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES  
CONVOCATORIA 2010-2012**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ESTUDIOS  
SOCIOAMBIENTALES**

**SUMAK KAWSAY – BUEN VIVIR: COMPRENSIÓN TEÓRICA Y PRÁCTICA  
VIVENCIAL COMUNITARIA, APORTES PARA EL RANTI RANTI DE  
CONOCIMIENTOS**

**YURI AMAYA GUANDINANGO VINUEZA**

**ASESORA DE TESIS: ANITA KRAINER**

**LECTORES/AS:**

**DAVID CORTEZ**

**IVETTE VALLEJO**

**ABRIL 2013**

## **KAY MASKAYKA, KANKUNAPAKMI KAN**

*Manarak wiñaytak tukuchishpallatak, ñukapa  
ayllukunata saquishpa, Kito llaktakama shamurkani;  
chaymantami, kay maskashkaka kankunapakmi kan:*

*Ñukapa kuyashka mamaku Maria Etelvinapak; ñukapa  
papaku Pedropak; ñukapa hatuku Maria Virginiapak;  
shinallatak, ñukapa ñañakunaman: Alicia, Pacha,  
Sayani; ñukapa turi Apaukimanpash.*

*Shinallatak, kay maskashkaka kankunapakmi kan  
mashikuna, llaktakuna, wawakuna,  
tukuyman, ama ñukanchikpa kawsaykuna wañurichun,  
ashtawan ñawpakman llukchinata  
yuyankapak achikyachishun.*

## **DEDICATORIA**

*Tuve que salir de mi comunidad, aún cuando era tiempo  
de estar con la familia; por ello, este trabajo es para  
ustedes: para mi madre, María Etelvina; para mi padre,  
Pedro; para mi abuelita María Virginia; para mis  
hermanas Alicia, Pacha, Sayani, y para mi hermano  
Apauki.*

*Además, este trabajo está dedicado para las llaktas de  
Cotacachi, para visualizar y fortalecer nuestros  
conocimientos y así tener la oportunidad de mostrar las  
raíces, las costumbres y tradiciones de los pueblos a las  
futuras generaciones.*

## YUPAYCHAY

*Tukuy llaktakunata, mashikunata: San Pedro llaktata, Batan llaktata, shinallata ñuka kuyashka llaktata Santa Barbarata yupaychani nini. Shinallata UNORCACTA, Municipio de Cotacachita, SENPLADESTA yanapashkamanta yupaychani nini. Kankuna illakpikari na imatapash shinayta ushanimanchu kariyan*

*Ñukapa ayllukunata, ñukapak mashikunata kay kawsaypi kumpashkamanta manapacha kunkashachu.*

*Shinallatak, Flacso Ecuadorta, makita kushkamanta kay yachana wasiman yaykuyta ushanapak yupaychani.*

*Shinallatak, Anita Kranier, alli warmi kaskamanta, yanapashkamantapash, pagui nini.*

*Chaymantapash, Fabián Potosíta; paymi runakunapa yuyaywan achikyachiwarka, yupaychani nini.*

*Ñukapa shuktak mashikunata, shinallatak, yachakuna ukutapash, yupaychani nini.*

## **AGRADECIMIENTO**

*Agradezco a todas las comunidades y comuneros de Cotacachi que colaboraron en esta investigación, en especial a comunidad de San Pedro, Batán y a mi comunidad Santa Bárbara. Así mismo agradezco a las instituciones involucradas: UNORCAC, Municipio de Cotacachi y SENPLADES*

*Además, agradezco a los familiares y amigos por darme la mano en esta investigación*

*Asimismo agradezco a FLACSO sede Ecuador por abrirme la puerta para estudiar en tan prestigiosa institución*

*Anita Kranier una gran persona, gracias por ser la guía de esta investigación*

*Fabián Potosí, gracias por los aportes brindados en la investigación sobre las comunidades indígenas*

*A todos los compañeros del Programa de Estudios socioambientales 2010-2012, gracias por compartir este tiempo*

## ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN .....	14
CAPÍTULO I.....	18
TÉRMINOS Y SIGNIFICACIONES EN EL CONCEPTO DEL <i>SUMAK KAWSAY</i> -BUEN VIVIR .....	18
<i>Sumak kawsay</i> : discusión, aproximación y terminología .....	18
Categorías socio-políticas: comunidad, pueblo y nacionalidad .....	24
Categorías etno-filosóficas: cosmovisión, filosofía andina y sabiduría andina .....	26
<i>Pachamama</i> (y/o Naturaleza) y sus concepciones.....	28
Principios y valores del <i>ayllu llakta</i> .....	32
Principios socio-culturales .....	33
Valores Ético morales .....	37
CAPÍTULO II.....	39
PANORAMA HISTÓRICO DURANTE EL PERÍODO REPUBLICANO Y CONTEXTUALIZACIÓN DEL ÁREA DE ESTUDIO.....	39
Comunidades e Indígenas a través de las Constituciones Republicanas .....	39
Contextualización del estudio de caso .....	52
Cantón Cotacachi .....	52
El Municipio de Santa Ana de Cotacachi .....	57
La Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi (UNORCAC).....	59
Comunidades: Santa Bárbara, El Batán y San Pedro.....	61
CAPÍTULO III .....	68
LOS PLANES DE DESARROLLO EN EL ECUADOR Y EL <i>SUMAK KAWSAY</i> EN EL PLAN NACIONAL PARA EL BUEN VIVIR 2009-2013 .....	68
Breve reseña sobre los planes de desarrollo en el Ecuador .....	68
Los principios del <i>sumak kawsay</i> en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 ....	78
CAPÍTULO IV .....	83

## COMPRESIONES Y APROPIACIONES DEL *SUMAK KAWSAY* Y DEL *ALLI KAWSAY*

83

Conjeturas políticas sobre el discurso del <i>sumak kawsay</i> -buen vivir- desde una perspectiva histórico-social de los pueblos indígenas. ....	83
Comprensiones y características del <i>sumak kawsay</i> .....	88
Desde las comunidades de San Pedro, El Batán y Santa Bárbara.....	88
Desde la organización social.....	93
Desde el gobierno local.....	94
Comprensiones y apropiaciones del <i>alli kawsay</i> desde las perspectivas de la comunidad.....	96
Implicaciones del <i>alli kawsay</i> .....	99
CAPÍTULO V .....	105
LAS CATEGORÍAS DEL <i>SUMAK KAWSAY</i> Y EL <i>ALLI KAWSAY</i> EN EL PROCESO DINÁMICO DEL <i>RANTI RANTI</i> DE CONOCIMIENTOS .....	105
Términos que giran alrededor del <i>sumak kawsay</i> y al <i>alli kawsay</i> .....	105
<i>Ranti ranti</i> de conocimientos entre el <i>sumak kawsay</i> y al <i>alli kawsay</i> .....	111
CAPÍTULO VI .....	113
REFLEXIONES FINALES .....	113
BIBLIOGRAFÍA.....	118
ANEXOS.....	130

## ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Diferencias Constitucionales sobre derechos colectivos.....	49
Tabla 2: Evolución poblacional de Cantón Cotacachi.....	53
Tabla 3: Acuerdos ministeriales de las comunidades de San Pedro, El Batán y Santa Bárbara.....	61
Tabla 4: Población con instrucción básica de las comunidades de San Pedro, El Batán y Santa Bárbara.....	64
Tabla 5: Actividades económica de las comunidades de San Pedro, El Batán y Santa Bárbara.....	65
Tabla 6: Implicaciones del <i>alli kawsay</i> para la comunidad de San Pedro.....	100
Tabla 7: Implicaciones del <i>alli kawsay</i> para la comunidad de El Batán.....	101
Tabla 8: Implicaciones del <i>alli kawsay</i> para la comunidad de Santa Bárbara.....	102
Tabla 9: Comparación de términos referidos al <i>sumak kawsay</i> y al <i>alli kawsay</i> .....	107
<b>Tabla 10: Aproximaciones y equivalencias entre el <i>alli kawsay</i> y el <i>sumak kawsay</i> ...</b>	<b>111</b>
Tabla 11: Auto identificación poblacional según su cultura y costumbres.....	134
Tabla 12: Población por rama de actividad.....	135
Tabla 13: Tenencia de la tierra en la zona andina del cantón Cotacachi.....	136
Tabla 14: Tamaño de la parcela en las comunidades de la zona andina del cantón Cotacachi.....	136
Tabla 15: Tenencia del agua de riego en la zona andina del cantón Cotacachi.....	137
Tabla 16: Visión, objetivos y Funciones de Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal.....	139
Tabla 17: Los fines de la UNORCAC.....	142
Tabla 18: Comunidades filiales de la UNORCAC.....	144
Tabla 19: Proceso de adquisición de tierras de la comunidad de Santa Bárbara.....	145
Tabla 20: Funciones de SENPLADES. Decreto Ejecutivo 878, 2008, modificación 2010: Art. 3.....	146



## ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Distribución Poblacional del Cantón Cotacachi.....	54
Gráfico 2: Auto identificación poblacional según su cultura y costumbres .....	55
Gráfico 3: Viviendas con servicio de luz eléctrica (Parroquias) .....	56
Gráfico 4: Población de las comunidades: San Pedro, El Batán y Santa Bárbara.....	63
Gráfico 5: Población por género de las comunidades: San Pedro, El Batán y Santa Bárbara .....	64
Gráfico 6: Evolución de la Planificación en el Ecuador.....	78
Gráfico 7: Mapa del Cantón Cotacachi .....	133
Gráfico 8: Estructura Orgánica del Gobierno Municipal de Santa Ana de Cotacachi .....	138
Gráfico 9: Organigrama de la UNORCAC .....	143
Gráfico 10: Mapa de las zonas de planificación en el Ecuador.....	147

## SIGLAS

<b>CLACSO</b>	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
<b>CEPAL</b>	Comisión Económica para América Latina
<b>CODENPE</b>	Concejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
<b>CODAE</b>	Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano
<b>CONADE</b>	Consejo Nacional de Desarrollo
<b>CONAIE</b>	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
<b>DINEIB</b>	Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe
<b>FEINE</b>	Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador
<b>FENOCIN</b>	Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras
<b>JUNAPLA</b>	Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica,
<b>IERAC</b>	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
<b>IICA</b>	Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la Organización de Estados Americanos.
<b>INEC</b>	Instituto Nacional de Estadísticas y Censos
<b>LORC</b>	Ley de Organización y Régimen de las Comunas
<b>MAE</b>	Misión Andina del Ecuador
<b>OIT</b>	Organización Internacional del Trabajo
<b>PIB</b>	Producto Interno Bruto
<b>PNBV</b>	Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013
<b>PND</b>	Plan Nacional de Desarrollo
<b>PDOT</b>	Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial
<b>SENPLADES</b>	Secretaría Nacional de Planificación
<b>SNP</b>	Sistema Nacional de Planificación
<b>UPAS</b>	Unidades Productivas Agropecuarias

**UNICEF**

Fondo de Naciones Unidas para la Infancia

**UNORCAC**

La Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi

## **SIMBOLOGÍA**

- + = utiliza la terminología en su discurso
- - = no utiliza la terminología en su discurso
- +/- = utiliza la terminología en un 50% en su discurso

## **GLOSARIO DE TERMINOS**

**Abya yala.**-tierra fecunda, se refiere también al territorio de América; nombre en idioma de los indígenas Cunas de Panamá.

**Alli kawsay.**-vida buena, correcta según normas y comportamientos culturales.

**Allpa.**-terreno, tierra.

**Allpata tarpuy.**-terreno, tierra para realizar actividades agrícolas.

**Allpayuq.**-dueño del terreno, propietario.

**Ama killa.**-sin vagancia, no ser ocioso.

**Ama llulla.**-sin mentiras, no ser mentiroso.

**Ama shuwa.**-sin delitos, no robar.

**Apay.**-llevar.

**Ayllu.**-conjunto de familias emparentadas por rasgos de consanguinidad y afinidad.

**Ayllu-llakta.**-comunidad, pueblo.

**Ayllu Raymi.**-fiesta familiar.

**Ayni.**-trabajo que se realiza con la participación de los miembros de la familia ampliada.

**Chakra.**-espacio geográfico-productivo cercano o que rodea a la casa, lugar donde se encuentra los sembríos.

**Chakrayuq.**-persona propietaria de la cementera.

**Chawpi.**-mitad, medio, centro.

**Chawpi chawpi.**-una forma de préstamo del terreno o de animales para su

usufructo respectivo tanto para el dueño como para el que lo cuida.

**Kamari.**-regalo que se ofrece en varias ocasiones por diversos motivos.

**Kamariy.**-regalar u ofrecer presentes en determinadas ocasiones por diversos motivos.

**Kawsay.**-vida; vivir.

**Kawsayta maskashpa.**-actividad que consiste en intercambiar productos, para cuya realización se dirigen a otras comunidades colindantes o fuera de ellas. Denota también la búsqueda de nuevas fuentes de trabajo.

**Kichwa.**-nacionalidad, pueblo y persona de esta lengua y cultura; zona templada.

**Kutuy.**-colocar tierra fértil alrededor del tallo de las plantas para su desarrollo.

**Kuychi.**-arco iris; ser mítico que produce u ocasiona enfermedades o embarazo a las mujeres.

**Llakta.**-zona territorial y poblada, donde se interrelación aspectos humanos, normativos y culturales

**Llakta Raymi.**-fiesta comunitaria.

**Maki mañachiy.**-forma de trabajo que se realiza a nivel de familia nuclear.

**Makipuray.**-forma de trabajo que se realiza a nivel de familia nuclear.

**Mallichik.**-tipo de presentes o regalos.

**Mallichiy.**-acto mediante el cual se distribuye y redistribuye alimentos o bebidas.

**Mama.**-madre, mamá, matrona.

**Mama killa.**-madre luna.

**Mañachiy.**-acción de prestar algo.

**Mañaymanta.**-forma de arrendamiento.

**Manu.**-deuda.

**Minka.**-trabajo colectivo, comunitario, para beneficio común.

**Minkachiy.**-encomendar.

**Muyuta akllana.**-proceso de selección de las semillas destinadas para la siembra.

**Ñawi.**-ojo.

**Ñawinchay.**-recompensa; recompensar.

**Mushuq runa.**-hombre nuevo.

**Ñawi mayllay.**-acto ritual matrimonial en el que lavan el rostro, la cara y los pies padrinos, familiares cercanos a los recién casados.

**Ñawinchay.**-tipo de regalo que se ofrece como recompensa por algún favor realizado.

**Ñawpachik.**-tipo de presente que se ofrece para participar en las actividades laborales.

**Ñawpachiy.**-presente que se ofrece durante el acto de convocatorio para una determinada actividad.

**Pacha.**-tierra, mundo, espacio, tiempo.

**Pachakamaq.**-dios tutelar y principal de la costa peruana en tiempos preincaicos e incaicos.

**Pachamama.**-el entorno inmediato y mediato que rodean a todo tipo de ser.

**Pallay.**-cosechar, cosecha.

**Ranti ranti.**-principio que denota valores éticos y morales dentro y fuera de la comunidad kichwa.

**Raymi.**-fiesta, festividad.

**Runa.**-persona, ser humano en general.

**Sawariy.**-matrimonio, casamiento.

**Shunku-ayllu.**-familia nuclear (ver yawar-ayllu).

**Sumak.**-lo hermoso de una cosa u objeto

**Tarpuy.**-siembra, sembrar.

**Tawantin suyu.**-Región conquistada y expandida por los incas, significa las cuatro regiones interrelacionadas, desde el río Angas mayo, en Colombia, hasta el Maule, en Chile.

**Warmi.**-mujer, esposa.

**Wasi.**- casa, vivienda, espacio geográfico donde se encuentra ubicada la casa.

**Wasichiq.**-constructor de la casa, albañil.

**Wasichiy.**-construcción de la casa.

**Wasiyuq.**-anfitrión, dueño de la casa.

**Wiñachiy.**-cuidar, criar.

**Yawar-ayllu.**-familia ampliada (ver shunku-ayllu).

Nota: Los términos han sido recopilados en el trabajo de campo y extraídos de algunos textos.

## RESUMEN

El *sumak kawsay* -buen vivir- es una terminología incorporada en la Carta Constitucional ecuatoriana del 2008 y en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 de la SENPLADES (PNBV). Para el Ecuador, el *sumak kawsay* – buen vivir es una propuesta de convivencia ciudadana, con nociones de diversidad y armonía con la naturaleza, en dimensiones inter generacionales (Constitución, 2008).

El concepto *sumak kawsay* -buen vivir- ha generado debates en los ámbitos académicos, políticos, ambientales, organizativos y estatales; generando acciones encaminadas a materializar esta propuesta. En este sentido, el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 señala al buen vivir como una propuesta de vida plena proveniente de los pueblos indígenas, como resultado de los procesos reivindicativos de igualdad y justicia. Esta noción deja de “lado la visión reduccionista del desarrollo como crecimiento económico” (PNBV, 2009: 43).

Sin embargo, la noción del *sumak kawsay* no es explícita en las comunidades indígenas; ya que, la mayoría de comunidades de la sierra ecuatoriana están atravesadas por procesos históricos (hacienda) que han (re)configurado las prácticas vivenciales; tal es el caso de los sistemas agroecológicos y socioculturales. Ante ésta terminología, las comunidades de Cotacachi señalan su aparición como una propuesta gubernamental para mejorar las condiciones de vida de los comuneros. Por tanto, “la imagen de comunidades indígenas aisladas y cerradas, vehiculada por una cierta antropología clásica, ya no corresponde a la realidad. La integración más o menos violenta según los casos, a la sociedad nacional y global es cada vez más avanzada” (Foyer, 2010: 33).

Uno de los elementos que les ha permitido subsistir a los procesos históricos ha sido las normas socio-culturales. Para los comuneros la vida se busca (*kawsayta maskashpa*) para lograr un *alli kawsay*; por tanto, la vida no es un stock dado, sino una búsqueda constante impulsada por aspiraciones familiares, individuales y comunales a nivel espiritual, emocional y material.

El concepto de buen vivir está en un proceso de construcción y consolidación de los elementos que permitirán la interrelación entre el Estado, sociedad y el mercado en temas sociales, culturales, ecológicos y económicos.

Por lo mencionado la tesis contiene cinco capítulos más conclusiones. El primer capítulo presenta un estado del arte del discurso del *sumak kawsay* y los términos relacionados con el concepto. Iniciando con la diferenciación de nociones de ciertos autores sobre el buen vivir; este segmento se divide en tres bloques temáticos: 1) diferencia entre *sumak kawsay* y buen vivir como un nuevo paradigma de vida frente al modelo desarrollista a nivel lingüístico y conceptual; 2) interrelación de las categorías socio-políticas como la comunidad, el pueblo y la nacionalidad; y, 3) identifica los términos etno-filosóficos. El subcapítulo siguiente analiza las concepciones de *pachamama* y naturaleza, donde se visualizan las características particulares de cada una de ellas; y, el último subcapítulo identifica valores y principios comunitarios. Siendo el *ranti ranti* (reciprocidad como un principio de dar y recibir) y los valores éticos y morales que guían el quehacer diario de las comunidades como el *ama shua*, *ama killa*, *ama llulla*, de acuerdo a una confrontación de autores.

El segundo capítulo pretende bosquejar de manera sucinta los procesos históricos republicanos de incidencia en las comunidades del Ecuador, denotando los elementos variantes y estáticos en una comunidad indígena; además, contextualiza el área de estudio de campo. El capítulo tercero realiza un barrido histórico de la planificación en el Ecuador partiendo de los planes de desarrollo desde la segunda mitad del siglo XX, con un énfasis en los principios del *sumak kawsay* del Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013.

El capítulo cuarto determina las comprensiones y apropiaciones del *sumak kawsay* y *alli kawsay* en los ámbitos comunales, organizativos y municipales; implicando el manejo de dos categorías idénticas y semejantes. Y el capítulo quinto, intenta comparar los elementos identificados entre las comprensiones del *sumak kawsay* y *alli kawsay* como parte de un proceso dinámico del *ranti ranti* de conocimientos. Además, el documento incluye consideraciones finales recopiladas de la investigación.

## **Planteamiento del Problema**

La siguiente investigación pretende detectar las semejanzas y diferencias entre el *sumak kawsay* - buen vivir – promulgada por el Estado ecuatoriano, específicamente a través del PNBV y el *alli kawsay* de las comunidades *kichwas* de Cotacachi. Para ello, la investigación se enmarca en los siguientes ítems: análisis de términos y discursos que giran alrededor del *sumak kawsay*; visualización de los procesos históricos que incidieron en el comportamiento de la comunidad; análisis de la historia discursiva de los planes de desarrollo, en especial del PNBV; indagación de las comprensiones y aproximaciones del *sumak kawsay* y *alli kawsay* en los espacios locales (comunidad, organización y municipio); categorizando diferencias y semejanzas entre el *sumak kawsay* planteado en el PNBV y el *alli kawsay* de las comunidades indígenas de Cotacachi, como parte de un proceso de *ranti ranti* de conocimientos.

## **Objetivo general**

Analizar comparativamente las comprensiones de sentido del *sumak kawsay* en los discursos y política gubernamental y en comunidades *kichwas* del cantón Cotacachi, en la sierra norte del Ecuador.

## **Objetivos específicos**

Analizar la evolución de los planes de desarrollo en el Ecuador y las dimensiones de la incorporación del concepto de buen vivir, *sumak kawsay* a nivel contemporáneo.

Profundizar en las significaciones del concepto del *sumak kawsay*, buen vivir y dimensiones conexas desde la cosmovisión, filosofía andina y cotidianidad de comunidades *kichwas* de Cotacachi

Identificar el nivel de correspondencia entre la semántica del *sumak kawsay* oficializado en la política del gobierno central, el gobierno local de Cotacachi y el *alli kawsay* expresado en las concepciones comunitarias *kichwas*.



## Metodología

La investigación se realizó bajo las dimensiones históricas, ecológicas y socio-culturales; es decir, los análisis de los procesos históricos de las comunidades y la comprensión del *sumak kawsay* en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 devienen de la revisión de documentos oficiales y de primera mano, como: Constituciones, planes de desarrollo, acuerdos ministeriales, entre otros.

Con respecto a información recopilada a nivel comunitario, organizacional y estatal se utilizó métodos cualitativos de recolección de datos, observación participante y entrevistas semiestructuradas a personas representativas de la comunidad, de la organización y de las instituciones públicas implicadas en el estudio de caso: municipio de Cotacachi y SENPLADES. Cabe señalar, que las entrevistas en las comunidades fueron realizadas en la lengua materna de estos pueblos.

A nivel comunitario se seleccionó tres comunidades del cantón Cotacachi para la investigación de campo: la comunidad de San Pedro por su condición de lejanía geográfica hacia el centro de la ciudad; la comunidad del Batán por su entorno multiforme, por su ubicación dentro de la hacienda Ocampo, y en la actualidad recepta inmigrantes extranjeros jubilados; y, por último la comunidad de Santa Bárbara por ser la investigadora parte de ella, lo cual permite mayor interacción en el proceso investigativo. En las tres comunidades se entrevistó a los cabildos: presidentes, presidentas y síndicos, mismo que tienen un rango de edad entre 35 a 45 años; ya que ellos son los adultos reflexivos, permanecen en las *llaktas* y cumplen funciones comunitarias. Además, se seleccionó a personas representativas como los *taytas*, las *mamas*, por su condición vivencial y de experiencia de conocimientos.

## **CAPÍTULO I**

### **TÉRMINOS Y SIGNIFICACIONES EN EL CONCEPTO DEL *SUMAK KAWSAY*- BUEN VIVIR**

En esta parte trataremos varios conceptos que se manifiestan en los textos, debates, talleres y en una serie de eventos relacionados con la orientación ideal y política; estos conceptos, son, entre otros: *sumak kawsay*, comunidad, pueblo, nacionalidad, cosmovisión, *pachamama*, etc. Estas categorías forman una unidad y como tal se manifiestan como una práctica vivencial, bajo esta forma “guía las actitudes, el comportamiento, las actividades, la producción, la espiritualidad, la cultura, la ecología, la economía, la medicina, la política y la tecnología de los pueblos” (CODENPE, 2011a: 18). “Esta praxis permitió a nuestros padres, abuelos, los sabios y científicos, señalar que nada en el mundo, en el universo permanece estático, por lo que todo y todos los seres están en constante dinamismo, es decir que todos los seres cambian, por lo tanto, tienen vida” (CODENPE, 2011: 15).

#### ***Sumak kawsay*: discusión, aproximación y terminología**

La conceptualización del *sumak kawsay* - buen vivir es un discurso político y económico en proceso de construcción y consolidación desde espacios económicos, organizativos, culturales y ambientales. En Ecuador, el concepto fue incorporado en la Constitución de la República del Ecuador en el año 2008, generando nuevas pautas de convivencia ciudadana como la armonía entre el hombre y naturaleza; es decir, el ser humano es el centro de actividades económicas y sociales en equilibrio con la naturaleza, las cuales están plasmadas en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 de la SENPLADES (PNBV 2009-2013).

En la Carta Constitucional (2008), el término *sumak kawsay* en *kichwa* es sinónimo de buen vivir; es decir, el concepto del buen vivir es la traducción castellana propuesta para categorías indígenas [... con] sus equivalentes quechuas *allin kawsay* o *sumaq kawsay*” (Viola, 2011: 258). Este concepto configura una propuesta de convivencia armónica con la naturaleza y con las personas (Constitución, 2008) donde la diversidad cultural, ecológica, las dimensiones intergeneracionales y cualitativas (la dignidad y el respeto hacia las

personas, colectivos y a la naturaleza) son elementos transformadores de las brechas sociales, económicas y políticas existentes en el país; y, pilares para construir una sociedad intercultural.

Sin embargo, académicos enfocados en la temática se han separado en varias perspectivas para explicar el discurso del buen vivir. Metodológicamente para explicar estas perspectivas los he separado en tres grupos: los seguidores del grupo A, promulgan al buen vivir como una alternativa al desarrollo; los del grupo B, al buen vivir alineada al socialismo del siglo XXI; y, los del grupo C, al buen vivir como parte de las teorías del desarrollo.

Los del grupo C manifiestan que la propuesta constitucional del *sumak kawsay*-buen vivir pertenece a una nueva fase de fundamentos del desarrollo y serviría como herramienta para reafirmar, fortalecer y refrescar al capitalismo y consigo al desarrollo. Esta noción del *sumak kawsay*-buen vivir se alinea a dos propuestas de desarrollo alternativo: el primero “expresa las discusiones que se dan entre las grandes corrientes de pensamiento contemporáneas, especialmente el liberalismo, conservadurismo y socialismo” (Gudynas, 2011: 47 y 48). Por tanto, “se enfocan en cuestiones tales como el papel del Estado en el desarrollo, las formas de intervención (o no) en el mercado, las ideas sobre la justicia, las formas de lidiar [la] pobreza”. El segundo se relaciona con la confidencialidad, aquí “se suman las posturas radicales del ambientalismo que no acepta la pretensión del crecimiento permanente de la economía neoclásica y defiende los valores intrínsecos en la Naturaleza” (Gudynas, 2011: 48).

Los seguidores del grupo B, buen vivir, alineada al socialismo del siglo XXI, mencionan que la utopía del capitalismo llegó a su fin debido a los resultados generados en el proceso de ejecución: pobreza, inequidad, destrucción de la naturaleza y espacios sociales y comunitarios. La teoría de la utopía capitalista se “había enfocado [en el] fenómeno del bienestar o la satisfacción vital dejando de lado sus aspectos más inmateriales (personales y subjetivos)” (Viola, 2011: 258).

El primer ciclo de vida de la sociedad moderna está llegando a su fin. Por más de doscientos años, desde la Revolución Francesa (1789) hasta la actualidad, el género humano ha transitado por las dos grandes vías de evolución que tenía a su disposición:

el capitalismo y el socialismo histórico (realmente existente). Ninguno de los dos ha logrado resolver los apremiantes problemas de la humanidad, entre ellos: la pobreza, el hambre, la explotación y la opresión de tipo económico, sexista y racista; la destrucción de la naturaleza y la ausencia de la democracia real participativa. Lo que caracteriza nuestra época es, por lo tanto, el agotamiento de los proyectos sociales de la burguesía y del proletariado histórico, y la apertura de la sociedad global hacia una nueva civilización: la democracia participativa (Dieterich, s/f: 9).

Ante la falta de respuestas y soluciones a los problemas sociales, ambientales y culturales existentes en el mundo, surge la noción *sumak kawsay* - buen vivir, definida como:

La satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amado, el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El buen vivir presupone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación; que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan [...], sin producir ningún tipo de dominación al otro (Ramírez, 2010: 139).

En este sentido, buen vivir es una mezcla entre las nociones de bienestar con austeridad y la armonía entre lo natural y lo sobrenatural; es decir, “una vida digna, aunque austera, que concibe el bienestar de forma holística, identificándolo con la armonía con el entorno social (la comunidad), con el entorno ecológico (la naturaleza), y con el entorno sobrenatural (los apus o achachilas y demás espíritus de un mundo encantado en el sentido weberiano)” (Viola, 2011: 259).

Y finalmente, los seguidores del grupo (A): *sumak kawsay* – buen vivir como alternativa al desarrollo tienen el afán de desplazar el paradigma desarrollista de los espacios estatales y sociales, con el concepto del buen vivir. Para estos autores, el *sumak kawsay* es definido como propuesta civilizatoria que reconfigura un horizonte de salida al capitalismo; axioma con base en las ideas del “*Homo Economicus* individualista y calculador, que actúa en un mundo virtual en el cual las preferencias ya le vienen dadas” (Viola, 2011: 258).

“En este contexto de agotamiento de los viejos axiomas y consigo desarrollistas” que ha generado crisis sociales, ambientales, culturales, económicas, políticas, alimenticias y energéticas; y, “de búsqueda de alternativas, no debería sorprendernos la creciente

atención” del *sumak kawsay* – buen vivir como camino y horizonte de llegada de una población (Viola, 2011: 258).

En este sentido, las conjeturas del buen vivir promulgan “un concepto de comunidad donde nadie puede ganar si su vecino no gana. La concepción capitalista es exactamente lo opuesto: para que yo gane, el resto del mundo tiene que perder” (Santos, 2010: 15). Además, según Tortosa (2011): el “buen vivir [es] una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la naturaleza, a partir del conocimiento de los diversos pueblos culturales existentes en el país y el mundo” (Tortosa, 2011: 14).

La visibilización de “las experiencias históricas de los diversos pueblos que son parte fundante y constitutiva” del Ecuador (PNBV, 2009: 32), no significa “el retorno al pasado, ni a la edad de piedra, ni a la época de las cavernas; y, tampoco reniega de la tecnología ni del saber moderno, como lo han argumentado los promotores del capitalismo” (Chuji, 2009). Mientras que, para Sánchez Parga (2011), la propuesta del *sumak kawsay* –buen vivir es una “política evasiva y reaccionaria de la memoria y de la manipulación de las tradiciones para arreglar el futuro responde a retroproyecciones ideológicas, según las cuales el evento del pasado es sacado de su contexto histórico y transformado en un mito atemporal, que legitima las metas políticas del presente” (Sánchez, 2011: 31). Cabe considerar que, el *sumak kawsay* –buen vivir, es un discurso de los últimos 10 años; ya que no se encuentra evidencia de ello en escritos históricos o antropológicos de las comunidades indígenas del Ecuador, de los siglos XVIII y XIX.

A pesar de aquello, los seguidores del grupo A proclaman la construcción de un nuevo paradigma que marca una ruptura epistemológica con la noción de desarrollo; pues se fundamenta en ser y vivir en armonía con su entorno individual, comunal y colectivo; mas no en los patrones cuantitativos del tener y acumular, basados en el individualismo, el consumismo, el crecimiento económico con indicadores financieros de ingresos anuales y per cápitas y la reducción de la naturaleza como “recurso o capital” a lucrar.

El desarrollo era, y sigue siendo en gran parte, un enfoque de arriba abajo, teocéntrico y tecnocrático que trataba a la gente y a las culturas como conceptos abstractos, como cifras estadísticas que se podían mover de un lado a otro en las gráficas del progreso.

El desarrollo nunca fue concebido como [un] proceso cultural (la cultura era una variable residual, que desaparecería con el avance de la modernización), sino más bien como un sistema de intervenciones técnicas aplicables más o menos universalmente con el objeto de llevar algunos bienes indispensables a una población objetivo (Escobar, 2004: 94).

No obstante, el cambio de paradigma capitalista al del *sumak kawsay*- buen vivir como alternativa al desarrollo aún no tiene puentes, pautas o procesos que permitan la transición de un paradigma a otro. Además, los procesos de cambio no son de corto plazo, sino de tiempos y espacios largos (años, décadas o siglos); más aún cuando existen discursos heterogéneos sobre el buen vivir, lo cual genera críticas de falta de contenidos teóricos, ya que el “grado cero de carga teórica se presta a un gran despliegue retórico; todo el mundo puede hablar de ellas, sin necesidad de justificar la coherencia de tales discursos” (Sánchez, 2011: 33).

Tal como se observa en las explicaciones anteriores, todos los autores pretenden definir el concepto del *sumak kawsay* - buen vivir de acuerdo a cargas ideológicas y políticas, sin explorar los elementos que encierra la traducción de un idioma al otro, en este caso, del kichwa al español.

En una concepción andina y *kichwa*, la traducción equivalente del *sumak kawsay* no corresponde literalmente al buen vivir. El *sumak*, en el *kichwa*, “es un adjetivo que describe lo bello, lo bonito, lo lindo, lo precioso, lo delicioso y lo distinguido”<sup>1</sup> (Ministerio de Educación, 2009: 126). El *kawsay*, por su parte, puede visualizarse en cuatro dimensiones: 1) Vida.- *runakuna, wiwakuna, yurakunapash wañunkakama tiyay*<sup>2</sup>; 2) Cultura.- *shuk ayllu llakta runakuna imashina kashkata riksichik*<sup>3</sup>; 3) Vivir.- *Tukuy kuyurikkuna allpa pachapi tiyay*<sup>4</sup>; y, 4) Habitar.- *Tukuy runa, wiwa kay allpa pachapi wacharina, wiñarina*<sup>5</sup> (Ministerio de Educación, 2009: 79).

Por tanto, determinar la unión entre *sumak* y *kawsay* como buen vivir es desacertado, pero se puede construir oraciones como: la vida es hermosa o bella, la vida de las personas

---

<sup>1</sup> Todas las personas, animales y plantas que viven, crecen y desarrollan en un territorio.

<sup>2</sup> La vida se presenta en los hombres, en los animales y en las plantas hasta su muerte.

<sup>3</sup> Muestra las vivencias y las características de una comunidad o pueblo.

<sup>4</sup> Pertenencia a un territorio o lugar geográfico; y/o existencia de seres que se mueven en la tierra.

<sup>5</sup> Todos las personas, animales crecen y nacen en un territorio. El equivalente del *sumak* al español fue extraído del diccionario kichwa-español del Ministerio de Educación –Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB). El diccionario fue elaborado por un grupo de lingüistas kichwas de Ecuador.

es bonita o las comunidades tienen características propias de vida. En este sentido, los equivalentes entre el español y el *kichwa* no concuerdan; pese a ello, el afán de traducir y contar con un acercamiento exacto del buen vivir continúa; y, en esa aspiración, incorporan otros términos al debate público, como el *alli kawsay*.

Por ejemplo, para el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), entidad estatal involucrada con las comunidades indígenas del Ecuador, el “*sumak kawsay* viene de dos palabras *kichwas*: *sumak*, que se interpreta como plenitud, armonía; y *kawsay*, que es vida. Esto se traduce como buen vivir (*alli kawsay*)” (CODENPE, 2011: 22). Cabe señalar, que esta institución traduce literalmente la frase buen vivir a *alli kawsay*, que se corresponden respectivamente. No solo las instituciones estatales dan su veredicto, sino también académicos. Ellos dan un acercamiento al *sumak* como “lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización”; y, el *kawsay* “es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano” (Kowi, 2011: 3).

La conjunción de dos términos *kichwas* interpretados por académicos y políticos han generado sinónimos del *sumak kawsay*, expresados en: calidad de vida, vida digna, muerte digna, plenitud de la vida, bien estar, estar bien, buen vivir, vivir bien, saber vivir, saber convivir, vivir en equilibrio y armonía, respetar la vida.

Este rol no siempre está exento de riesgos (intelectuales y políticos), puesto que a menudo, la falta de contacto directo con la realidad cotidiana de aquellos a quienes uno pretende representar, puede llevar a la adopción de planteamientos idealizados, irreales y esencialistas sobre sus necesidades, sus aspiraciones; y, en definitiva, sobre su *modus vivendi*.

El intento de traducir e interpretar la unión de las dos palabras *kichwas*, el *sumak* y el *kawsay*, lleva a considerar la existencia de una expresión filosófica de las comunidades *kichwas* oculta por la historia oficial pero vigente en estas poblaciones a través de sus vivencias. Estas interpretaciones del *sumak kawsay* son observadas como indicadores de vida de las comunidades indígenas del Ecuador, las mismas que son visualizadas en los espacios estatales con cobertura para toda la sociedad ecuatoriana, como “un concepto holístico porque [estas poblaciones] entienden la vida humana como parte de una realidad

vital mayor de carácter *cósmico* cuyo principio básico es la relacionalidad del todo” (Cortez, 2010: 4).

Cabe señalar que, el concepto de Viola (2011), sobre el buen vivir, es un discurso de moda que no tiene origen en las comunidades ancestrales, con una creciente popularidad en la región Andina y Europa:

Pese a la creciente popularidad del concepto en sus diversas variantes, y pese a que su uso ya está desbordando su ámbito natural (la región andina) para extenderse por todo el continente y, cada vez más, por Europa [...], la bibliografía dedicada al análisis monográfico- o cuando menos detallado- de dicho concepto es sorprendentemente escasa, limitándose a apenas unos pocos libros y artículos. Por otra parte, que todo este material haya sido publicado durante la última década, y sea extremadamente difícil encontrar referencias a dicho concepto en la copiosa literatura etnográfica sobre comunidades andinas de Perú, Bolivia o Ecuador acumulada hasta el día de hoy, debería llevarnos a reflexionar sobre su antología; más concretamente, si este concepto siempre ha estado allí, es decir, si su origen es tan ancestral como suele darse por supuesto, y si ha ocupado históricamente el papel ancestral que se les atribuye en la regulación de la vida comunitaria en las culturales quechua y Aymara ( Viola, 2011: 272).

### **Categorías socio-políticas: comunidad, pueblo y nacionalidad**

La Constitución ecuatoriana (2008), en su artículo 275, establece que la propuesta requiere “que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos (ver anexo 1) y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades y de la convivencia armónica con la naturaleza” (Constitución, 2008, Art. 275). Es decir, el goce de los derechos universales y las garantías necesarias para: una vida en comunidad, el reconocimiento de las diversidades, la igualdad, la integración y la cohesión social, la convivencia solidaria, fraterna y cooperativa en relación armónica con la naturaleza (PNBV, 2009), es fundamental para la materialización del buen vivir.

En relación con esta práctica, el concepto de comunidad tiene varias miradas desde lo moderno (progreso), lo romántico y lo práctico (comunidades indígenas). La modernidad ve la comunidad “como opuesto a la sociedad dentro de un esquema evolutivo [...asociada] con ideas de retraso, inferioridad, no racional, como opuesto al proyecto moderno que



amenaza al modelo capitalista” (Ramírez, 2010: 47). La visión romántica “ve como algo puro que se está perdiendo, algo que está desapareciendo”. Y, la vivencia de las comunidades indígenas, en especial de las comunidades *kichwas* de la sierra norte ecuatoriana connota a la comunidad como una “asociación de familias para enfrentar condiciones naturales y solucionar necesidades concretas” (Ortiz, 2012: 101).

Cabe aclarar que “las comunas fueron, desde su constitución -y los siguen siendo actualmente-, un espacio de resistencia de los grupos indígenas subalternos y campesinos, jornaleros y artesanos” (Ortiz, 2012: 134), es decir, desde la expedición de la Ley de Comunas en 1938. Son zonas no estáticas, “se transforman: abandonan ciertas funciones y asumen otras; tiene continuidades y cambios [con particulares constantes en cada proceso]: mantienen su identidad, su lazos familiares, su control de ciertos recursos [y] regulan los conflictos” (Ortiz, 2012: 101). Por ejemplo, en Imbabura-Ecuador (2012), “la comuna campesina-indígena que miraron los agraristas [en] los ochenta [...], [con respecto a la] base social y el entorno económico y territorial sufrieron modificaciones”, pero continúa con su papel de “protección de la familias, la promoción de valores comunitarios y la cohesión étnica” (Ortiz, 2012: 136).

La Constitución Política del Ecuador (2008) menciona a pueblos y nacionalidades como sujetos de derechos colectivos establecidos en la misma y en los convenios internacionales. Para el efecto, el CODENPE define a una nacionalidad como “pueblos milenarios ancestralmente asentados en un territorio definido, con idioma e identidad cultural propios. Se rigen por sus instituciones, autoridades y su derecho consuetudinario. Poseen una organización social política, económica, cultural y espiritual y se han autodefinido como nacionalidades indígenas” (CODENPE, 2006: 9). Y, a un pueblo como “entidades históricas conformadas por comunidades ancestrales, asentadas en un territorio determinado; poseen un idioma común entre sí pero con diferencias dialectales. Se rigen por sus propias instituciones, autoridades y derecho consuetudinario, organización social, cultural y económica, y forman parte de una nacionalidad” (CODENPE, 2006: 9).

En suma, la comunidad es “un espacio geográfico-territorial, cultural, histórico, político-organizativo, económico y lingüístico, cuyos miembros comparten entre sí varios de esos elementos comunes en sus diversos procesos de interrelación y reproducción socio-

biológica; y que a su vez, ciertos rasgos los diferencian de otros grupos en sus prácticas culturales” (Guandinango, 2010: 86). Los rasgos pueden visualizarse en la forma de vestir, alimentación y en procesos de producción, entre otros.

### **Categorías etno-filosóficas: cosmovisión, filosofía andina y sabiduría andina**

“El buen vivir recoge lo mejor de las prácticas, de las sabidurías, de los conocimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas [...]. El buen vivir es entendido como una vida en armonía de los seres humanos consigo mismos, con sus congéneres y con la naturaleza” (Acosta, 2010: 100). El Plan Nacional para el Buen Vivir (2009-2013) señala que la propuesta del *sumak kawsay*-buen vivir viene desde los pueblos indígenas, como parte de su epistemología y cosmovisión, manifestada en reivindicaciones de igualdad y justicia (PNBV, 2009). El PNBV 2009-2013, como herramienta de políticas públicas, refleja la apropiación de modos de vida de los pueblos que estuvieron excluidos y discriminados durante la historia.

[El eje central de las] cosmovisiones de las sociedades indígenas y afrodescendientes es la madre tierra, entendida como una madre que ampara a sus hijas e hijos, a quienes da los espacios, alimentos y elementos – cósmicos, físicos, afectivos, espirituales, identitarios, culturales y existenciales– necesarios para vivir; es el cuerpo de la naturaleza el que recibe y da la semilla de vida en sus infinitas manifestaciones. Desde estas cosmovisiones, los seres humanos somos una expresión de la naturaleza, hijos de ella (Medina, 2001; Noboa, 2006 citada en Walsh, 2009: 216).

En este contexto, el CODENPE expresa que las nacionalidades y pueblos indígenas han creado sistemas de vida a base de experiencias observadas y vidas con entorno individual, familiar, comunitario natural y universal; es decir, “el génesis de la sabiduría de las nacionalidades y pueblos está cimentado en la observación paciente y minuciosa de la naturaleza, del cosmos en íntima y armónica relación con el *runa* (ser humano)” (CODENPE, 2011:15). Además, “los saberes andinos no solamente son basados en la razón (inteligencia); sino en su mayor parte en la vivencia consciente del pasado y presente (intuición), dentro de una realidad viva y vivencial en todas las manifestaciones” (MSP y Universidad Intercultural *Amawtay Wasi*, 2009: 15).

En la concepción de las nacionalidades y pueblos, el universo está concebido como una unidad sin principio ni fin. Esta unidad infinita, es entendida como Pachamama, es decir que todo lo que existe es parte de ella o procede de ella. Esta visión integrada y unitaria del mundo se puede visualizar en ciertos casos. Por ejemplo, en la mayoría de las comunidades y pueblos (CODENPE, 2011:15).

No obstante, la poca disponibilidad bibliográfica (histórica y etnográfica) que evidencie lo mencionado, genera varias interrogantes, como: ¿Existen sociedades con ausencia de conflictos? ¿Cuáles son las dimensiones y condiciones de las relaciones armónicas? ¿La relación armónica con la naturaleza, el ser humano y el cosmos es el eje central de las comunidades indígenas? ¿La relación armónica es una herencia del pasado o un discurso actual?

En esta línea, la discusión de la filosofía andina se incorpora a los debates académicos y políticos con presencia de autores de pueblos indígenas repensando su realidad (por ejemplo Guandinango-Potosí, Kowii, Conejo). “La filosofía indígena, o también filosofía andina, radicaliza su crítica al orden occidental desde el que se concibieron las mismas categorías de nación, cultura, liberación y pueblo” (Cortez, 2012: s/p). La incorporación de una “cierta racionalidad andina no se da por la anulación de la universalidad reclamada por tradiciones de conocimiento que han surgido de matrices occidentales, sino por la instauración de un campo de trabajo donde los criterios de generación de conocimiento se orientan por la reproducción de condiciones de vida culturalmente diferenciadas” (Cortez, 2012: s/p).

El discurso andino, más bien, requirió de una perspectiva epistémica de carácter intercultural donde el protagonismo de nuevos actores sociales, particularmente de las poblaciones originarias y afroamericanas, posibilitó el replanteamiento y búsqueda de alternativas conceptuales y políticas de carácter local y colectivo (Cortez, 2012: s/p).

En efecto, “los saberes andinos emergen como saberes de la diferencia para una constelación de conocimientos que promueve modos de vida plurales” (Cortez, 2012: s/p). Este espacio nutre al universo del conocimiento y rompe el perjuicio “epistémico que asigna a la palabra escrita mayor dignidad intelectual, en desmedro de los conocimientos que surgen desde formas de vida centradas en la oralidad” (Cortez, 2012: s/p).

### ***Pachamama* (y/o Naturaleza) y sus concepciones**

La Constitución Política del Ecuador (2008) reconoce a la naturaleza o *pachamama*, “donde se reproduce y realiza la vida”, derechos de existencia, mantenimiento y regeneración de “ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos [...] El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema” (Constitución de 2008, Art. 72). El reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos implica una noción de horizontalidad entre hombres y naturaleza, dejando de lado la percepción de la misma como recurso natural a extraer, alineada a estrategias del desarrollo; para ello, las políticas de uso deben estar enmarcadas en la conservación y en la reproducción de los ecosistemas.

Ecosistema es un complejo dinámico de comunidades vegetales, animales y de microorganismos y su medio ambiente no viviente que interactúan como una unidad funcional y son interdependientes. Si se daña una parte, el daño puede afectar a todo el sistema. Los seres humanos son parte integrante de los ecosistemas. Los ecosistemas pueden ser terrestres o marinos, interiores o litorales, rurales o urbanos. También pueden variar desde la escala global a la local. Ejemplos de ecosistemas son los desiertos, los arrecifes de coral, los humedales, las selvas pluviosas, los bosques boreales, los pastizales, los parques urbanos y las tierras cultivadas (GIZ, 2010: s/p).

Los derechos de la naturaleza ahuyentan a “los creyentes en los viejos estilos de desarrollo” y generan una ética de la naturaleza en escalas globales y locales, que “ataca las raíces del imaginario del progreso material” visualizadas en crisis ecológicas alrededor del mundo (Gudynas, 2010: 29). El capitalismo y todas las teorías de desarrollo jerarquizan las dimensiones humanas y el de la naturaleza, siendo primero el hombre y segundo la naturaleza; esta noción cosifica la naturaleza con el fin de aumentar el crecimiento económico y consigo los intereses del capital. “Las concepciones sobre el ambiente, incluido el concepto de ecosistema, también encierran una perspectiva de fragmentación, control y manipulación de la naturaleza, pueden ser funcionales para las ideas que conciben la relación con el entorno como necesidad para asegurarse el acceso a recursos de valor económico actual o potencial” (Gudynas, 2011: 37).

La naturaleza es vista desde diferentes directrices: 1) como objeto, recurso o materia prima; y, 2) como espacio de vida. Cabe señalar que, las diferentes nociones de naturaleza “se construyen a través de relaciones de poder (en el saber, en la producción, en la apropiación de la naturaleza) más los procesos de “normalización” de las ideas, discursos, comportamientos y políticas” (Leff, 2003: 23).

En la primera directriz, el sistema capitalista y la modernidad ven a la naturaleza como “objeto de dominio de las ciencias y de la producción, [...] externalizada del sistema económico; se desconoce así el orden complejo y la organización ecosistémica de la naturaleza”; es decir, la naturaleza se convirtió “en objeto de conocimiento y en materia prima del proceso productivo [...del sistema capitalista] como un “flujo unidimensional del valor y de productividad económica”(Leff, 2006: 22). En este sentido, la biodiversidad es un capital natural<sup>6</sup>, materia prima para la producción, que genera beneficios monetarios. “Biodiversidad es la variedad de la vida en la Tierra” (GIZ, 2010: s/p). El Convenio de las Naciones Unidas sobre Diversidad Biológica (CDB), establece “la biodiversidad biológica como la variabilidad de organismos vivos de cualquier fuente, incluidos los ecosistemas terrestres y marinos y otros ecosistemas acuáticos y los complejos ecológicos de los que forman parte. Comprende la diversidad dentro de cada especie (diversidad genética), entre las especies y de los ecosistemas” (Naciones Unidas, 1992: 4).

En este contexto, la sociedad “dependiendo de las necesidades e intereses presentes en el escenario social concibe a la naturaleza como recurso de sobrevivencia, como cosa susceptible de ser poseída, apropiada y usada. Así, la naturaleza se convierte en un enemigo que debe ser vencido por la fuerza de la tecnología y sus instrumentos de explotación” (Orellana, 1999: 93). Esta noción desagrega, clasifica y jerarquiza los elementos de la naturaleza: tierra, agua, minerales, árboles, petróleo, entre otros; generando conflictos socioambientales en espacios locales y globales por la apropiación, uso, transporte y comercialización.

---

<sup>6</sup> “Capital natural como el conjunto de activos en la naturaleza que produce flujos de bienes y servicios útiles para el ser humano. El capital natural alimentaría los procesos productivos humanos, brindando por ejemplo los minerales, maderas y cultivos” (Gudynas, 2000: 8).

En la segunda directriz, la naturaleza es “un espacio de convivencia entre la naturaleza y el hombre [...]. Este espacio no es un medio para *fin*es predeterminados, sino que es un fin *en sí* mismo, que tiene la particularidad de ofrecer medios para reproducirse como espacio de vida” (Orellana, 1999: 92). Por tanto, la naturaleza y sus elementos tienen vida, no pueden ser extraídos o utilizados para acumular divisas o capital, sino para dar continuidad a la vida de todos los seres que conforman el ecosistema. “La naturaleza es un ente vivo que proporciona medios de autorreproducción. Alrededor de esta concepción el hombre construye un conjunto de creencias y valores que se expresan en prácticas, hábitos y lenguajes” (Orellana, 1999: 93 y 94).

En esta línea, las comunidades indígenas asumen un ambientalismo de los pobres o ecologismo de los medios de vida, este es: “un ambientalismo que se preocupa por la calidad de, y la accesibilidad a aquellos recursos naturales que sostienen los medios de vida de distintos sectores de la población” (Bebbington, 2009: 121); es decir, la naturaleza es un medio para la reproducción de la vida.

Términos culturales de las comunidades tradicionales, que son las que lo portan. Es un espacio de vida en tanto forma un sistema en el cual cada uno de sus elementos es una forma viviente, interdependiente de la dinámica de las partes. Es un escenario vivo, en el que la vida se produce y reproduce bajo su propia lógica. El hombre es parte de este espacio, no es un ente foráneo y ajeno, aquel que agreda la dinámica del espacio vital es un “no hombre”. (Orellana, 1999: 93)

Por este motivo, “muchos de [los] elementos [de la naturaleza] son considerados como los dioses mayores de los pueblos ancestrales, [es por esto que] dio lugar a que la naturaleza sea vista como sagrada, en esa dimensión las acciones de desarrollo se restringían bajo el mandato de tomar de la naturaleza solamente lo que se necesita y no abusar de ella” (Kowi, 2011: 3).

El introducir el término *pachamama* como sinónimo de naturaleza en la Constitución Política del Ecuador 2008, genera novedades desde un punto de vista de ecología política; ya que, es una mixtura entre lo cultural, lo social y lo ambiental. Por ello, el concepto de *pachamama* “está anclado en las cosmovisiones de los pueblos indígenas y el segundo es propio del acervo cultural europeo” (Gudynas, 2009: 37). Las claves para

entender el término *pachamama*: “por un lado, su afiliación es claramente andina, y por el otro, debe ser entendido como un concepto plural, ya que asoman distintos contenidos que reflejan diferencias tanto culturales como territoriales” (Gudynas, 2010a: 31). De acuerdo a nuestra investigación aquellos contenidos serían: tierra, familia, acceso al agua.

Para el CODENPE, la *pachamama* es “concebida como la energía vital más poderosa, alberga vida, fertilidad, productividad, sanación y crecimiento espiritual [...]. Las energías vitales de la naturaleza son: agua fuego, tierra y aire [...] y estos] no son recursos naturales, sino elementos purificadores y sanadores (CODENPE, 2011: 18). Por tanto, “la *pachamama* es vista como madre naturaleza que permite el saber, el entendimiento y la reflexión profunda de los pueblos indígenas, vivenciados con el tiempo, en el espacio y junto a los seres naturales”( CODENPE, 2011a: 7).

“Los abuelos y abuelas de los pueblos ancestrales hicieron florecer la cultura de la vida inspirados en la expresión del multiverso, donde todo está conectado, interrelacionado, nada está fuera, sino por el contrario “todo es parte de...”; la armonía y equilibrio de uno y del todo es importante para la comunidad” en dimensiones materiales, mentales y espirituales (Huanacuni, 2010: 27). En este sentido, la *pachamama* sería un equivalente de la “madre tierra, energía o fuerza telúrica, que genera toda forma de existencia” es decir, que somos parte de un todo: de la naturaleza (CAOI, 2010: 24).

La *pachamama*, en la visión de las nacionalidades y pueblos, se entiende como madre total de vida dentro de la cual se relacionan todos los seres. Los animales y las plantas son hermanos y merecen su lugar en el cosmos. La *pachamama* es la fuente dadora de vida que, en complementariedad con el *pachakamak*, tienen la capacidad de engendrar y hacer brotar la vida en las comunidades: comunidad de deidades, comunidad de la naturaleza y comunidad humana. El *pachakamak* se entiende como aquella fuerza fecundante que se manifiesta en toda las energías (CODENPE, 2011a: 13).

Sin embargo, la utilización de la terminología de *pachamama* se establece en los discursos de las últimas décadas, entendiéndose como madre de la existencia, de la vida, y como varios elementos que rodean la existencia, pero en las crónicas españolas hacen referencia a la *pachamama* a un espacio verde, fértil apropiado para el cultivo de productos alimenticios para la comunidad y el ayllu.

Para fines de este trabajo se utilizará el concepto de *pachamama* como espacio de cultivo de productos alimenticios para la subsistencia de la comunidad y como equivalente de la naturaleza. Sin desconocer que, la Carta Magna instauro la noción de naturaleza como equivalente de un ecosistema natural. Cabe señalar que, la no consideración de la naturaleza como sujeto integrador de las interrelaciones sociales, políticas, económicas puede generar la extinción de la humanidad. Al respecto Dussel (2005) menciona que:

La muerte de la Naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad, y sin embargo la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la Naturaleza de otras culturas, aparentemente más “primitivas” o “atrasadas”, según parámetros desarrollistas. Este principio ecológico puede también integrar lo mejor de la Modernidad (no debe negar toda la Modernidad desde una identidad sustantiva purista de su propia cultura), para construir aún desarrollos científicos y tecnológicos a partir de esa experiencia de la misma Modernidad (Dussel, 2005: 25).

### **Principios y valores del *ayllu llakta***

A manera de introducción se puede mencionar que la mayoría de las comunidades indígenas de la Sierra, principalmente del Norte del Ecuador, tienen valores que son practicados en las actividades cotidianas como: *ranti ranti*, *ñawpachiy*, *mallichiy*; *ama llulla*, *ama killa*, *ama shuwa*, las cuales son normas comunitarias no explicitadas en documentos físicos, sino reforzadas en la tradición oral y en la práctica de las actividades cotidianas como la *minka*, la siembra y la cosecha. Algunos de estos valores han sido heredados por los ancestros (*ranti ranti*) y otros (*ama llulla*, *ama killa*, *ama shuwa*) configurados por el tiempo, asumidos y legitimizados por la comunidad de acuerdo a sus necesidades de convivencia entre *runas* (seres humanos), *ayllus* (familia), *ayllu llakta* (comunidad) y la *pachamama*. “El término *runa* se refiere al ser humano o persona en general” y el “*ayllu* hace referencia a dos instituciones sociales emparentadas entre sí y que, a su vez, una se deriva de la otra: familia nuclear y familia ampliada, equivalente en *kichwa* a *shunku -ayllu*, *yawar-ayllu* respectivamente” (Guandinango, 2010: 89).



## Principios socio-culturales

Los principios socio culturales permiten dinamizar relaciones sociales, familiares y comunitarias en un territorio; en este caso, en una comunidad. El principio más representativo es el *ranti ranti* con elementos funcionales como el *ñawpachiy* (regalo) y el *mallichiy* (distribución y redistribución). Siendo el *ñawpachiy* (regalo) el primero elemento funcional de cohesión familiar y comunitaria, es entendido como:

Elemento funcional del *ranti ranti* que se presenta en distintos ámbitos sociales: en los nacimientos, velorios, matrimonios, actividades agrícolas, construcción de la casa, entre otros. En cualesquiera de estos casos o en circunstancias especiales el *ayllu* o un familiar (joven, adulto o mayor) de la comunidad propia o de otra (aledaña o no), de acuerdo a sus posibilidades socio-económicas y de acuerdo al tiempo (pasado o actual) llevará un “kamari” (regalo). Éste puede consistir en maíz, cebada, trigo, fréjol, huevos, animales pequeños; en algunos casos, se trata de alimentos ya preparados, también se proporciona dinero en efectivo (Guandinango, 2010: 53).

El segundo elemento de cohesión social familiar y colectiva es el *mallichiy* (distribución y redistribución), que implica compartir los recursos disponibles con los miembros del *ayllu* y de la *llakta*, considerando diversas circunstancias: afectivas, económicas, de estatutos, parentesco, entre otros; por ello.

Un elemento que se evidencia en la práctica, en la ética, en lo moral y el contenido cultural de la lógica comunitaria y permite la distribución y redistribución de los productos y recursos que dispone la familia ampliada y nuclear ante un acontecimiento especial. Esta aproximación se puede manifestar en el rito del matrimonio (*Sawariy*), mediante la repartición del “mediano” (regalo en comida) a todos los presentes, es decir, tanto a la familia ampliada y nuclear como a los vecinos o conocidos. A cambio de lo recibido, las personas beneficiadas se comprometen a participar en los diferentes actos que se realizarán en lo posterior por parte de los anfitriones. Por otro lado, la redistribución se puede observar en el proceso de los funerales, en el que se ofrecen alimentos recolectados a la gente que acompañó al cementerio. Estos dos elementos funcionales “*nawpachiy* y *mallichiy*” permiten que las comunidades continúen con sus esquemas económicos, sociales normativos y culturales en su vida cotidiana (Guandinango, 2010: 54).

En español, el equivalente de *ranti ranti* se presenta como reciprocidad, pero cabe señalar que estos dos términos tienen diferentes connotaciones en los debates sociales y políticos. Por ejemplo, para el CODENPE, la reciprocidad abarca la noción de *ranti ranti*, la misma que es definida como “dar y recibir equitativamente; tú me ayudas ahora y yo te ayudaré en otra oportunidad [...] Así, la reciprocidad dentro de la familia se asume como una obligación que cumple sus roles de acuerdo a género, generación, grado de parentesco” (CODENPE, 2011: 19). Además, esta institución señala a la reciprocidad como “un sistema organizativo, socio-económico que regula las prestaciones de servicios a diversos niveles y sirve de engranaje en la producción y la distribución de bienes” (CODENPE, 2011: 18); es decir, “la reciprocidad fomenta sistemas de intercambio equilibrados que sustentan la supervivencia de las comunidades en base a la producción agrícola, sabidurías, conocimientos, simbologías y genera sentimientos de un tejido comunitario” (CODENPE, 2011: 19).

En consecuencia, profundizar en el término reciprocidad permitirá buscar equivalentes más aproximados a la noción de *ranti ranti*. Para los fines referidos, el *ranti ranti*, es semejante al de reciprocidad, es un principio dinamizador de la comunidad, con contenidos éticos, morales, culturales e históricos. Por ello, la reciprocidad es entendida desde tres directrices conceptuales. La primera trata de ver a la reciprocidad como dispositivo de una economía andina (incaica) con mixturas de las nociones de desarrollo vigentes en la actualidad, materializado en el intercambio de cosas tangibles (bienes) e intangibles (servicios); la segunda, vista como un mecanismo dinamizador de las sociedades andinas (expresión del don); y, la última, como un elemento de deuda social.

Primera directriz, reciprocidad como dispositivo de intercambio de la economía andina. Aquí, la reciprocidad es considerada “núcleo de la organización social y de la economía andina, la reciprocidad se entiende como el mecanismo a través del cual se regula el flujo de la mano de obra, bienes y servicios entre instituciones de producción, redistribución y consumo” (Ferraro, 2004: 40). Este sistema se reproduce por pautas morales establecidas en la comunidad; es decir, la reciprocidad es un “tipo de relación de intercambio que se sustenta en formas de moralidad distintas (comunitaria, personalista, espiritual) a las explícitamente postuladas como marco (o convención) de la racionalidad

económica, se torna ubicuo y aparentemente necesario para el buen funcionamiento del mercado” (Narotzky, 2010: 153).

En tal sentido, la reciprocidad tiene una estrecha relación con el intercambio de bienes y servicios entre dos o más agentes económicos (individuos, colectivos o sociedades) relacionados con aspectos culturales, sociales, de parentesco. “Las relaciones humanas se rigen por la reciprocidad, o sea: por la correspondencia complementaria de actos y consecuencias [...]. Las relaciones recíprocas garantizan que, entre los diferentes grupos humanos y sus miembros haya un intercambio justo y equilibrado de bienes, favores y hasta emociones” (Estermann, 2009: 259). Sin embargo, no siempre los intercambios son equilibrados, más bien tienden a estar en función de los intereses de un solo agente; el intercambio emocional contiene cargas subjetivas de acuerdo a procesos vividos de los agentes; por ello, el intercambio justo es una búsqueda de expectativas casi irreales.

Las normas vigentes del *ayllu* no siempre son aplicadas (o no en el mismo sentido) a los foráneos; de un turista no se espera reciprocidad estricta, ni se restituye proporcionalmente una cierta generosidad recibida. Sin embargo, el *runa* tiende a extender el principio de reciprocidad al intercambio socio-económico entre los distintos *ayllus*, a la política en general y a las autoridades superiores (Estermann, 2009: 261).

De acuerdo con lo mencionado, la reciprocidad “es un concepto que intenta explicar formas de transferencia (de bienes y servicios tangibles e intangibles) que aparecen como aspectos no diferenciables de procesos culturales y sociales cuyo fin principal no sería organizar la circulación material de los recursos” (Malinowski, 1926; Gaus, 1931 citado en Narotzky, 2010: 152). Es decir, “en particular la reciprocidad 1) se desmarca del intercambio contractual del mercado, 2) se sustenta en una obligación moral y 3) produce relación social, entendida como dependencia mutua, es decir produce cohesión social” (Malinowski, 1926; Gaus, 1931 citado en Narotzky, 2010: 152).

En la segunda directriz, la reciprocidad es un mecanismo dinamizador de las sociedades andinas. Para “las sociedades indias, la reciprocidad es la que define las fronteras económicas para cada totalidad étnica y, al interior de cada comunidad, el valor es traducción del poder, es decir, del prestigio; ella es poder de redistribución y no de acumulación” (Temple, 2003b: 170). Por consiguiente, “la reciprocidad es el principio de

una economía centrada sobre la producción del sentido, de una economía que tiene por motor no el interés biológico sino la función simbólica humanos” (Temple, 2003a:17). En este sentido, la reciprocidad tiene límites para su reproducción, en este caso la comunidad andina, sin repercusiones en sociedades urbanas.

La reciprocidad no es un espacio para intercambio de bienes o servicios, como de función simbólica expresado líneas arriba, sino de reproducción del don. No obstante, “el don ha monopolizado los grandes debates antropológicos sobre intercambios, la reciprocidad ha monopolizado los debates sobre intercambios en los Andes” (Ferraro, 2004: 15). Pese a ello, “la reciprocidad, entendida como la reproducción del don por cada asociado de una sociedad dada, el valor de intercambio es nulo, mientras que el valor de renombre es máximo. En el intercambio económico, es al revés” (Temple, 2003b: 166). En suma, “la reciprocidad es una matriz de valor, dándole al término de matriz un sentido biológico y no solamente matemático” (Temple, 2003b: 183); y “como estructura de producción de valores humanos” (Temple, 2003a: 16).

El don y la reciprocidad están aquí en el origen de un desarrollo muy diferente al del intercambio. El don implica sobreproducción, la reciprocidad, el sobrepuja y, por tanto, el crecimiento de la producción: cuanto más intercambio y reciprocidad, más antagonismo. Uno, el intercambio, está unido a la acumulación; la otra, la reciprocidad, esta unidad a la redistribución (Temple, 2003b: 167).

Según Temple (2003), “en la reciprocidad, de lo que se trata no es del objeto, sino del sujeto humano, y la conciencia debe ser interpretada como una revelación, como el nacimiento de un sentimiento de humanidad simultáneamente para los unos y los otros” (Temple, 2003b: 182).

Y por último, en la tercera directriz, según Ferraro (2004), la deuda es un elemento funcional de la reciprocidad, que permite relacionar el cosmos, el hombre y la *pachamama* con valores culturales producidos en el tiempo. “La deuda [...] establece relaciones de reciprocidad y se impone por una ley moral, por obligaciones que el sujeto ha asumido o debido a circunstancias específicas” (Ferraro, 2004: 16 y 17).

La deuda, establece relaciones verticales jerárquicas. [...] la deuda pertenece a la esfera de las transacciones a largo plazo y es funcional a la producción de un orden cósmico. La reciprocidad, al contrario, caracteriza las relaciones a corto plazo y es funcional a la reproducción del orden social. Sin embargo, las dos esferas coexisten una al lado de la otra y cada una provee la base imprescindible para la existencia de la otra (Ferraro, 2004: 45).

Cabe señalar que “no existen sociedades que no conozcan la deuda. Estudios antropológicos sobre el Japón, China y especialmente India muestran la importancia de la deuda en cuanto elemento constitutivo de la sociedad y de la cultura, al llegar a presentarse, en algunas sociedades, como la condición estructural de la condición humana” (Ferraro, 2004: 170). Como resultado, “la deuda implica entonces entre partes que están unidas por una fuerte obligación moral, la cual define lo que es bueno y lo que es malo, lo que está bien y lo que está mal” (Ferraro, 2004: 20). De alguna manera, “cada uno da y recibe, en búsqueda de un equilibrio de convivencia. Se contraponen a simplemente dar o simplemente recibir. Por eso mismo, a cada derecho corresponden también obligaciones, que en última instancia provienen de la necesidad de respetar también los derechos de los otros” (Albó y Barrios, 2007: 70).

En suma, la reciprocidad se ejecuta por obligación contraída en un espacio determinado, que debe cumplirse para no generar disturbios en la comunidad y en la familia (alteración del estatus social, estereotipos).

### **Valores Ético morales**

En las interrelaciones dentro de la comunidad, *ayllu*, también domina el principio ético de la reciprocidad, en forma de un código moral que tiene que normar las relaciones ‘no-connaturales’ o extrafamiliares (fuera de la consanguinidad y compadrazgo). [...] *Ama suwa*, *ama llulla*, *ama quella* (¡no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo!); estos tres ‘mandamientos’ reflejan cada uno a su manera el principio de reciprocidad (Estermann, 2009: 269).

“El *ama suwa* (¡no robes!) Es la norma que establece la reciprocidad en cuanto a la propiedad; cada robo trastorna el equilibrio existente en la posesión de bienes y ganado, y por tanto peligra la vida de algunos de los miembros de la comunidad” (Estermann, 2009: 269).

El *ama llulla* (¡no mientas!) establece la reciprocidad a nivel de la verdad en el sentido del equilibrio en el intercambio de información (Estermann, 2009: 270). En tal sentido, este valor ético puede ser la base para un *ranti ranti* de conocimientos, dejando de lado la noción de honradez (decir la verdad) que viene desde el occidente e incorporando la noción de la mentira y autenticidad que viene desde la filosofía andina. Aquí, “la mentira (*llullakuy*) es una severa falta de reciprocidad porque no ‘devuelve’ en forma proporcional una información recibida y, por lo tanto, trastorna el sistema universal de verdades [y] la inautenticidad o ‘doble cara’); más bien es un mecanismo social de supervivencia y de resistencia a la penetración violenta por otra cultura” (Estermann, 2009: 270).

La ‘verdad’ para el runa/jaqi no es algo abstracto, ni una idea platónica eterna, sino el orden orgánico y relacional del cosmos, del cual el ser humano forma parte. La ‘autenticidad’ andina entonces no tiene que ver con la coherencia entre lo exterior (‘lo que uno dice y hace’) y lo interior (‘lo que uno piensa y siente’), sino como la adecuación del actuar con este orden cósmico [relacionado al cosmos y las personas de cercanía familiar y comunitaria]. En el caso de que éste está en peligro (por una irrupción desde afuera), no decir la ‘verdad’ no es una falta, sino más bien puede ser un ‘deber’ (Estermann, 2009: 270).

“El *ama qella* (¡no seas flojo, ocioso, vago!) Se refiere a la falta de reciprocidad en el trabajo [...] cada infracción contra la reciprocidad laboral del *ayni*, de la *mink’a* y de la *faena* constituye un peligro serio para la convivencia social y comunal” (Estermann, 2009: 272).

## **CAPÍTULO II**

### **PANORAMA HISTÓRICO DURANTE EL PERÍODO REPUBLICANO Y CONTEXTUALIZACIÓN DEL ÁREA DE ESTUDIO**

Los indios son libertos de la ley, pero ¿cómo lo he de negar?, son esclavos del abuso y la costumbre. El indio, como su burro, es cosa mostrenca, pertenece al primer ocupante. Me parece que lo he dicho otra vez. El soldado le coge, para hacerle barrer el cuartel y arrear las inmundicias: el alcalde le coge, para mandarle con carta a veinte leguas: el cura le coge, para que cargue las andas de los santos en las procesiones: la criada del cura le coge, para que vaya por agua al río; y todo de balde, si no es tal cual pato que le dan, para que se acuerde y vuelva por otra. Y el indio vuelve, porque esta es su condición, que cuando le dan látigo, temblando en el suelo, se levanta agradeciendo a su verdugo: "Diu su lu pagui, amu", dice: "Dios se lo pague, amo", a tiempo que se está atacando el calzoncillo. ¡Inocente, infeliz criatura! Si mi pluma tuviese don de lágrimas, yo escribiría un libro titulado "El Indio", y haría llorar al mundo. No, nosotros no hemos hecho este ser humillado, estropeado moralmente, abandonado de Dios y la suerte; los españoles nos lo dejaron hecho y derecho, como es y cómo será por los siglos de los siglos. El zar de Rusia ha abolido la servitud, "le servage"; pero, ¿cuándo saldrán de entre esos siervos libertados un Pouchkine, un Gortschakoff, un Turgueneff, un Tolstoy? Las razas oprimidas y envilecidas durante trescientos años, necesitan ochocientos para volver en sí y reconocer su derecho de igualdad ante Dios y la justicia. La libertad moral es la verdadera, la fecunda. Decirle a un negro: "Eres libre", y seguir vendiéndolo; decirle a un indio: "Eres libre", y seguir oprimiéndolo, es burlarse del cielo y de la tierra. Para esta infame tiranía todos se unen; y los blancos no tienen vergüenza de colaborar con los mulatos y los cholos en una misma obra de perversidad y barbarie (Montalvo, 1887: s/p).

#### **Comunidades e Indígenas a través de las Constituciones Republicanas**

Desde el inicio de la vida republicana hasta la actualidad, algunas Constituciones del Ecuador puntualizan características específicas para los miembros y las comunidades indígenas, a continuación presentaremos un breve panorama de este periodo.

En la Constitución de 1830 (período de Juan José Flores) se menciona: “[...] El Congreso Constituyente nombra a los [...] curas [...] por tutores y padres naturales de los indígenas, por su caridad a favor de esta clase inocente, abyecta y miserable [...]” (Constitución de 1830, Título VIII) (Trabucco, [1975], 2007: 45).

En la Constitución de 1843 (segundo período presidencial de Juan José Flores) se dice que eran ciudadanos del Ecuador: casados, mayores de 18 años, contar con una

propiedad raíz, valor libre de doscientos pesos, o ejercer una profesión, o industria útil, sin sujeción a otro, como doméstico, o jornalero; y, saber leer y escribir. Esto muestra que gran porcentaje de la población indígena no era ciudadana, por no cumplir con los requerimientos de la Carta Magna.

En la Constitución de 1906 (período de Eloy Alfaro), el artículo 128, establece que “los poderes públicos deben protección a la raza india, en orden a su mejoramiento en la vida social; y tomarán especialmente las medidas más eficaces y conducentes para impedir los abusos del concertaje” (Constitución Política del Ecuador, 1906, Art. 128).

“En 1925, un golpe de estado promovido por oficiales medios del ejército, conocido como la Revolución Juliana, reavivó la discusión sobre la igualdad y la protección”; así, la igualdad fue el fundamento de la “cuestión social y se asignaron funcionarios estatales a la tarea de promover la igualdad y la protección de los grupos rezagados y poner en marcha un modelo del bien común” (Prieto, 2004: 123). La Revolución Juliana fue producto del régimen oligárquico liberal impulsado por problemas sociales, políticos y económicos, que presionaban la vida de la población ecuatoriana.

La Revolución Juliana instauró en las discusiones de la agenda liberal, la temática de los indios: protección, “representación corporativa de la raza india, administración comunal, tierras comunales, lenguas nativas, educación rural y regulaciones de trabajo. Se levantaron dudas sobre qué apelativo dar a los nativos –“raza india”, “indígenas” o “campesinos”— y qué implicaba la protección de la raza india”; al final, la palabra raza india fue eliminada de la Constitución y se reasentó la noción de indios en los debates políticos y sociales (Prieto, 2004: 124). En los debates del Congreso, la protección de comunidades indias era una cuestión de salvaguardar la vida de los pobres en el campo.

Hacia 1938, la noción de raza fue eliminada de la Constitución, las lenguas nativas fueron oficialmente reconocidas y se promovió la protección de los “indios” en lugar de la “raza india”. Sin embargo, la retórica oficial continuó imbuida de nociones raciales. La mayoría de las discusiones puso énfasis en la naturaleza colectiva de los indios o indígenas, consideración que estuvo en el centro de los debates legislativos y públicos relativos a los senadores funcionales y a la comunidad de indios (Prieto, 2004: 124).



Volviendo la mirada a la línea histórico-constitucional, en 1929 (período de Isidro Ayora), el antecedente mencionado, la revolución juliana, presiona a la Asamblea Nacional por la incorporación de aspectos socioculturales en la Constitución, como el mejoramiento de la vida social de la raza india. En esta línea, la Cámara del Senado anexaba a un senador para la tutela y defensa de la raza india (Constitución Política del Ecuador, 1929, Art. 33); es decir, existió un representante que velaba por los intereses de la población indígena en el Poder Legislativo. Sin embargo, el representante no fue una persona de las comunidades indias, ya que “la generalidad de los miembros de la Asamblea no aceptó la posibilidad de que un indio se sentara en el Congreso, de manera que aprobaron la moción de establecer un participante bajo el nombre de representante para el tutelaje y la protección de la raza india, pero difundido como Senador Funcional por la Raza India” (Prieto, 2004: 128).

La Asamblea acordó que, en el caso de los indios, no era posible la representación directa debido a que éstos no podían participar en el proceso de elección de su propio senador. Es más, sería, en opinión de la mayoría legislativa, una contradicción otorgarles participación corporativa mientras se excluía del derecho al voto a las y los analfabetos adultos, indios en su mayoría (Prieto, 2004: 128).

Si bien es cierto que en el Congreso se generó disputas y rechazos a la existencia de indios en el Poder Legislativo y conflictos en los grupos de élite (terratenientes liberales y conservadores), el haber discutido instituyó un punto de partida para la visualización de los grupos indígenas en el Ecuador. Por ello, la Constitución de 1929 señala que “los poderes públicos deben protección a la raza india, en orden a su mejoramiento en la vida social, muy especialmente en lo relativo a su educación y condición económica” (Constitución Política del Ecuador, 1929, Art. 167). Este articulado marca los lineamientos generales para mejorar las condiciones de vida de la población indígena, como parte de un Estado Nación; mismo que marca la diferencia con la Constitución de 1906.

## **La Ley de Comunas**

Casi una década después se suscitó la promulgación de la Ley de Organización y Régimen de las Comunas (LORC), en 1937, pese a la oposición de los grupos mencionados (terratenientes liberales y conservadores).

En la Ley de Comunas (1938) se establecen directrices para constituirse formalmente las comunas y su registro en instituciones estatales, en este caso, el Ministerio de Agricultura y Ganadería, mismo que tenía como fin el asesoramiento a las comunidades para cumplir el bien común; es decir, la Ley permite levantar una línea base con la realidad de las comunas existentes en el país, ya que se determina el número mínimo de miembros de una comuna, el órgano máximo de organización jurídica, el registro de miembros, la posesión y uso de bienes comunales.

La denominación de comuna está dada a todo centro poblado que no tenga categoría de parroquia como los de: caserío, anejo, barrio, partido, comunidad y parcialidad, sujeta a una jurisdicción parroquial (urbana o rural) (LORC, 1938: codificada en 2004, Art. 1, 2). “Para poder constituir una comuna es indispensable que el número de habitantes que radiquen habitualmente en ella, sea no menor de cincuenta”. Los miembros de las comunidades podrán “poseer bienes colectivos, como tierras de labranza y pastoreo, industrias, acequias, herramientas, semovientes, establecimientos educacionales [...] Los bienes que posean o adquieran en común, serán patrimonio de todos sus habitantes” (LORC, 1938: codificada en 2004, Art. 3-7). En “cada comuna se establecerá un registro, que será llevado por el presidente y por el secretario del cabildo, en un libro en el cual se anotarán los nombres de todos los habitantes que residan en el lugar”. Además, se establece que “el órgano oficial y representativo de la comuna es el cabildo, integrado por cinco miembros, quienes ejercerán las funciones de presidente, vicepresidente, tesorero, síndico y secretario” (Anexo 2). (LORC, 1938: codificada en 2004, Art. 8-10)

Continuando en la línea temporal de promulgaciones constitucionales, en la Constitución de 1945 (período de José María Velasco Ibarra), capítulo séptimo de la función judicial, artículo 95, se anuncia que “para la defensa de las comunidades indígenas y de los trabajadores que no dispusieron de medios económicos, se establecen procuradores

pagados por el Estado y nombrados por las respectivas Cortes Superiores, previa terna de las correspondientes organizaciones, conforme lo determine la ley” (Constitución Política del Ecuador, 1945, Art. 95). En esta Constitución se incorpora la expresión “comunidad indígena” como parte de las palabras utilizadas para categorizar a los pueblos indígenas; la expresión de raza india no es parte del articulado constitucional, pero sí lo es raza, población india, indio y comunidades indígenas.

Además, dentro de la forma y organización del Estado el “castellano es el idioma oficial de la República. Se reconocen el quechua y demás lenguas aborígenes como elementos de la cultura nacional” (Constitución Política del Ecuador, 1945, Art. 5). En efecto, en lo que respecta a la educación y a la cultura, el artículo 143, establece que “en las escuelas establecidas en las zonas de predominante población india, se usará, además del castellano, el quechua, o la lengua aborígen respectiva” (Constitución Política del Ecuador, 1945, Art. 143). Pese al conocimiento de la diversidad de idiomas dentro de la población indígena, la Constitución de 1945 establece el idioma quechua como único para la población indígena a ser utilizado en los espacios educativos; ocasionando, desde ese entonces, poca importancia a otros idiomas de los pueblos y nacionalidades (zápara, épera, awa, wao tededo, chachi, entre otros).

### **Misión Andina y Reformas Agrarias**

En este contexto de tiempo ocurre, una serie de acontecimientos, por ejemplo, la llegada de la Misión Andina del Ecuador (MAE), en 1953 (primera presidencia de Velasco Ibarra), estos hechos repercuten en el accionar de los miembros y comunas indígenas en sí.

La Misión Andina nace con la Alianza para el Progreso (agenda política para América Latina con incidencias económicas, sociales y políticas), misma que es impulsada por Estados Unidos en su afán de instaurarse como potencia económica y contrarrestar la expansión de las ideas socialistas y comunistas con tesis leninistas que rondaban a Latinoamérica tras la Revolución Cubana, en 1959 (Entrevista a ShukFP, 2012). La institución encargada de diseñar las directrices del MAE fue las Naciones Unidas y fue dirigida por la Organización Internacional del Trabajo (OIT). La Misión Andina en el

Ecuador fue un “verdadero experimento de desarrollo rural integral” (Bretón, 2001: 62), ya que “trataba de promover el desarrollo de las comunidades indígenas a base de introducir innovaciones tecnológicas y nuevas formas de organización de la producción, la comercialización y los servicios” (Bretón, 2001: 62); aprovechando las características internas de las comunidades, como elementos potenciadores del progreso y de la disminución de brechas económicas entre la población indígena y el resto de la sociedad (Bretón, 2001).

Para ingresar a las comunidades, la Misión Andina estableció alianzas entre el Estado a través del Ministerio de Previsión Social y Comunas, la Iglesia y el Instituto Indigenista Interamericano, mismo que tenía su sede en México con regionales en algunos países como Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia, y sus acciones estaban alineadas al cumplimiento de la revolución cultural. El Instituto, para dar cumplimiento a este objetivo, impulsó la formación de antropólogos de todos los países, siendo este personal la clave para el trabajo de la Misión Andina (Entrevista a ShukFP, 2012). En el Ecuador, la MAE tenía una cobertura a nivel de la Sierra, en las provincias de: “Chimborazo con 58 comunidades, Azuay con 16, Cañar con 18, Imbabura con 37, Loja con 17 y Tungurahua con 15, siendo un total de 161 comunidades” (Bretón, 2001: 72). Cabe señalar que la ejecución de “la Misión Andina del Ecuador se realizó en comunidades libres; es decir, en comunidades que no pertenecieran a la hacienda o a la iglesia” (Entrevista a ShukMP, 2012), generando conflictos internos en las comunidades, por ejemplo, en la comunidad de Santa Bárbara del cantón Cotacachi, provincia de Imbabura.

*Misión Andina chayamukpimi kay ñankunataka llukchinkapak shayarirkanchik, chayta shinankapak shayarikpika mishukunapash ñukanchikpurakunapash kulirarkami, ama allpakunata takarichun nishpa [...]. Tukuylla kabildumantakunata juiciotami katirka. Kay allpapa dueño mishu; ñukapa kusapashmi kabildupimi karian. Chaymantami, tiyashka animalkunata katurkanchik aydariyta ushankapak [...]. Kay ñankunataka minkaykunawan llukchirkanchik, maki kashkawan shinashpa<sup>7</sup> (Entrevista a ShukMV, 2012).*

---

<sup>7</sup> Con la llegada de la Misión Andina a la comunidad (Santa Bárbara, Cotacachi) comenzó la apertura de vías de segundo grado, misma que generó conflictos internos entre terratenientes, hacendados y comuneros. Uno de los terratenientes, por no permitir la apertura de la vía por su propiedad, estableció un juicio al cabildo, en especial con la directiva del cabildo; y, para solventar los gastos incurridos en el proceso, vendieron bienes menores (animales) (traducción de entrevista a ShukMV, 2012).

La Misión Andina para el caso ecuatoriano “puede ser considerada como el precedente directo de lo que han sido las líneas maestras de los programas de desarrollo rural integral”, y una de las primeras instituciones que promovía el desarrollo armónico en la Sierra ecuatoriana: comunales indígenas y campesinos (Bretón, 2000: 55).

De allí el énfasis en diversificar sus intervenciones en aspectos tales como el fomento de las infraestructuras viales (camino), con la intención de terminar con el aislamiento secular de numerosas comunidades; la educación (construcción de escuelas, campañas de alfabetización); la mejora y modernización de la vivienda tradicional; la salud y la nutrición (Ietrinización, suministro de agua potable, atención sanitaria, formación de auxiliares de enfermería en las propias parcialidades); y muy especialmente el desarrollo comunitario[...] que abarcaba desde el asesoramiento para dotar a comunidades de personería jurídica, hasta -y de un modo muy remarcable-la capacitación y formación de líderes y dirigentes (Bretón, 2000: 55).

Sin embargo, las acciones emprendidas por MAE tuvieron severas críticas, por un lado, fallas de enfoque antropológico “no lograba entender las características centrales de las comunidades indígenas, se desconocía el idioma y los agentes eran de origen urbano” (Martínez, 2000:73); y, por otro lado, “existía mayor claridad y específicamente se buscaba incorporar al campesino en la cultura nacional a través de una política de corte asimilacionista” (Martínez, 2000:73).

Continuando con el contexto histórico, en 1963 se instauró la Junta Militar de Gobierno con la finalidad de solucionar problemas económicos y políticos en el país; este acontecimiento político, en suma con los hallazgos (distribución inequitativa de tierra, caminos, educación) obtenidos por la intervención de la Misión Andina en las comunidades, indujeron a la Junta Militar a proclamar estrategias como:

Los primeros pasos de la Junta fueron bien encaminados y el país logró un préstamo internacional con el que se puso en ejecución el llamado “Plan Vial Quinquenal” 1964-1968, destinado a mejorar las carreteras tomando en consideración las diferentes zonas de producción económica; se propugnó a una “Reforma Tributaria” en base a la unificación de impuestos y a un mejor control de rentas; se dictó la “Ley de Reforma Agraria” y se creó el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria, IERAC; finalmente, en el campo de la

educación se inició un plan de construcciones escolares y se asignaron recursos para desarrollar los programas de alfabetización y educación para adultos (Avilés, 2012: s/p).

En julio de 1964 se promulgó la Ley de Reforma Agraria y Colonización, Decreto Supremo no. 1480, Registro Oficial no. 297. La reforma agraria y la colonización tuvo dos propósitos: integración nacional a través de la incorporación del “campesino marginado a la sociedad nacional y articular extensas zonas vacías al territorio nacional” (Pierre y Mazurek, 2001: 15). En este sentido, la política agraria pretendía “integrar a la modernidad y a la economía tierras desoladas cuyas sociedades, cuando se sabía algo de ellas, eran calificadas de «atrasadas»” (Pierre y Mazurek, 2001: 15).

El proceso de reforma estuvo enmarcado en el Plan General Económico y Social de Ecuador de la década de los 60's, y encaminado por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) con alianzas estratégicas de varios sectores, como por ejemplo, con el Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la Organización de Estados Americanos (IICA) que aportó en la investigación del sector agrícola del país. “Consiguientemente la reforma agraria ecuatoriana es parte del proceso de cambio estructural en América Latina, que bajo la insignia de Alianza para el Progreso propende el desarrollo económico, social y político de sus pueblos” (IERAC, 1965: s/p). Cabe señalar que el proyecto de reforma no generó los resultados planteados, ya que los intereses de la oposición (terratenientes y hacendados) difuminaron los objetivos con alianzas particulares; más bien “atomización de las propiedades pequeñas [...]. Esto, a su vez, hace que el campesino, a más de explotar a nivel de supervivencia su propia parcela, tenga que ofrecerse como trabajador "libre" en las haciendas serranas”; y, migrar de sus localidades en busca de fuentes de trabajo (Maldonado, 1979: 15).

La Ley al parecer, respondía en concreto a un reconocimiento simple de los huasipungos (retazo de tierra en préstamo como pago al precarismo por un tiempo indefinido). Es decir, que esta ley no responde a las necesidades urgentes de distribución equitativa de la tierra, o a una reestructuración agraria en el Ecuador, razón por la que se entregaron tierras inservibles para la agricultura, porque se adjudicaron por lo general, títulos individuales y no comunales, acentuándose de esta manera la mercantilización de la tierra (Macas, 2004: s/p).

Volviendo a la línea histórica, la Constitución de 1967 (período presidencial de Otto Arosemena) prevé el pago igualitario por trabajo y la no discriminación por “motivos tales como raza, sexo, filiación, idioma, religión, opinión política, posición económica o social” (Constitución Política del Ecuador, 1967, Art. 25 y 64).

Posteriormente, el segundo intento de reforma agraria se realizó en la década de los 70's, con la aprobación de la Ley de Reforma Agraria en 1973; la “Ley estableció como método un sistema nacional de regiones, zonas y sectores de intervención prioritaria, en los cuales se concentraría el proceso de afectación de tierras y los recursos de apoyo - financieros y tecnológicos - del Estado” (Pierre y Mazurek, 1979: 26). Además, “la Ley limitaba total o parcialmente el derecho de propiedad sobre las tierras rústicas que no cumplan con la función social” (Pierre y Mazurek, 1979: 27).

De acuerdo con la Ley, la propiedad rural no cumple con su función social cuándo: 1) Los predios están deficientemente explotados; 2) no se conservan los recursos naturales renovables; 3) no se mantiene la responsabilidad y administración directa del propietario de la explotación; 4) se produce acaparamiento en la tenencia de la tierra; y, 5) no se cumplen las leyes que regulan el trabajo agrícola (Pierre y Mazurek, 1979: 27).

El proceso de reforma impulsaba la incorporación masiva del campesino al desarrollo económico y social, la transformación de la estructura de tenencia y uso de recursos territoriales y la incrementación de la productividad en la superficie bajo explotación (Pierre y Mazurek, 1979). “Las tierras sujetas a la acción de la reforma agraria debían distribuirse, sobre la base de unidades económicamente rentables, a las personas naturales que genuinamente las trabajaran y a las formas asociativas de producción [...], de acuerdo con criterios de eficiencia económica y de justicia social” (Pierre y Mazurek, 1979: 26).

Asimismo, en la línea Constitucional, la Constitución de 1979, Decreto Supremo 000, Registro Oficial 800 (período Consejo Supremo de Gobierno), en su artículo 27, establece que “la educación es deber primordial del Estado, y en las escuelas establecidas en las zonas de predominante población indígena, se utiliza, además del castellano, el quichua o la lengua aborigen respectiva”; es decir, la diversidad de los pueblos se visualiza a través del idioma reflejada en políticas educativas (Constitución Política del Ecuador,

1979, Art. 27). Además, en el artículo 51, “se proscribe el acaparamiento de la tierra y el latifundio. Se propenderá a la integración de unidades de producción y a concentrarlas mediante la eliminación del minifundio. Se estimula la producción comunitaria y cooperativa” (Constitución Política del Ecuador, 1979, Art. 51). En efecto, el Estado garantizará la conformación de organizaciones y la “promoción de los diversos sectores populares, sobre todo del campesinado, en lo moral, cultural, económico y social, que les permita su efectiva participación en el desarrollo de la comunidad” (Constitución Política del Ecuador, 1979, Art. 30).

### **Las nacionalidades y pueblos indígenas y el reconocimiento de derechos colectivos**

A los efectos de los mencionados acontecimientos, más las cuestiones políticas, económicas (desigualdad, pobreza) y sociales a nivel nacional e internacional, se configuró el levantamiento del movimiento indígena en 1990 (ver capítulo 4). Este suceso fue impulsado por el trato discriminatorio a la población indígena, los fallidos procesos de reforma agraria, pocos accesos a servicios básicos y a mercados; y, la falta de garantías para el cumplimiento de derechos ciudadanos.

Los sucesos políticos y la incursión de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador en los debates públicos de la década de los 90's, permitió a la Asamblea Nacional Constituyente de 1998 incorporar los derechos colectivos para pueblos indígenas y afroecuatorianos en los artículos 83 al 85 de dicha Constitución. El artículo 83 menciona que “los pueblos indígenas que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible” (Constitución Política del Ecuador, 1998, Art. 83). Además, la Carta Magna reconoce los convenios y tratados internacionales (OIT, Declaración de las Naciones Unidas) “con respecto a derechos y deberes fundamentales de las personas y a los derechos colectivos” (Constitución Política del Ecuador, 1998, Art. 161).

Una década después, la Asamblea Nacional Constituyente (2008) incorpora los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades, visualizando como parte de la diversidad cultural al pueblo montubio, a partir de los derechos colectivos reconocidos en



1998. Los derechos giran alrededor de territorio, reconfiguración de comunidades y organizaciones, conocimientos ancestrales, institucionalidad de pueblos y nacionalidades, educación, la no discriminación, consulta, acceso a la información, tradiciones y costumbres, entre otros (Constitución Política del Ecuador, 2008, Art. 56-60). Asimismo, forman parte de los articulados constitucionales expresiones como *sumak kawsay* y *pachamama* (traducción del *kichwa* al español, buen vivir y naturaleza, respectivamente), como planteamientos de cambio estructural en el Estado y en la sociedad a ser alcanzados por la población ecuatoriana, por ejemplo, en los ámbitos educativos, ambientales, de salud, de la economía, justicia, entre otros.

**Tabla 1: Diferencias Constitucionales sobre derechos colectivos**

Variables	Constitución	
	1998	2008
Estado ecuatoriano	Pluricultural y multiétnico	intercultural y plurinacional
Idioma	El quichua, el shuar y los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas, en los términos que fija la ley	El kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley.
Derechos colectivos - sujetos-	Los pueblos indígenas y negros o afroecuatorianos	Las comunidades, pueblos, y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas
Implicaciones Derechos colectivos	1. Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico.	1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social.
		2. No ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica o cultural.
		3. El reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación.
	2. Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial.	4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de tasas e impuestos.
	3. Mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley.	5. Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita.

4. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.	6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.
5. Ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible y recibir indemnizaciones por los perjuicios socio-ambientales que les causen.	7. La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley.
6. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural.	8. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural. El Estado establecerá y ejecutará programas, con la participación de la comunidad, para asegurar la conservación y utilización sustentable de la biodiversidad.
7. Conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad.	9. Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral.
	10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes.
8. A no ser desplazados, como pueblos, de sus tierras.	11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales.
9. A la propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales; a su valoración, uso y desarrollo conforme a la ley.	12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora. Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas.
10. Mantener, desarrollar y administrar su patrimonio cultural e histórico.	13. Mantener, recuperar, proteger, desarrollar y preservar su patrimonio cultural e histórico como parte indivisible del patrimonio del Ecuador. El Estado proveerá los recursos para el efecto.

<p>11. Acceder a una educación de calidad. Contar con el sistema de educación intercultural bilingüe.</p>	<p>14. Desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad, desde la estimulación temprana hasta el nivel superior, conforme a la diversidad cultural, para el cuidado y preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje. Se garantizará una carrera docente digna. La administración de este sistema será colectiva y participativa, con alternancia temporal y espacial, basada en veeduría comunitaria y rendición de cuentas.</p>
	<p>15. Construir y mantener organizaciones que los representen, en el marco del respeto al pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa. El Estado reconocerá y promoverá todas sus formas de expresión y organización.</p>
<p>14. Participar, mediante representantes, en los organismos oficiales que determine la ley.</p>	<p>16. Participar mediante sus representantes en los organismos oficiales que determine la ley, en la definición de las políticas públicas que les conciernan, así como en el diseño y decisión de sus prioridades en los planes y proyectos del Estado.</p>
	<p>17. Ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos.</p>
	<p>18. Mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, en particular los que estén divididos por fronteras internacionales.</p>
<p>15. Usar símbolos y emblemas que los identifiquen.</p>	<p>19. Impulsar el uso de las vestimentas, los símbolos y los emblemas que los identifiquen.</p>
	<p>20. La limitación de las actividades militares en sus territorios, de acuerdo con la ley.</p>
	<p>21. Que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones se reflejen en la educación pública y en los medios de comunicación; la creación de sus propios medios de comunicación social en sus idiomas y el acceso a los demás sin discriminación alguna. Los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva. El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas, hacer respetar su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la observancia de sus derechos. La violación de estos derechos constituirá delito de etnocidio, que será tipificado por la ley. El Estado garantizará la aplicación de estos derechos colectivos sin discriminación alguna, en condiciones de igualdad y equidad entre mujeres y hombres.</p>
<p>12. A sus sistemas, conocimientos y prácticas de medicina tradicional, incluido el derecho a la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas de interés vital desde el punto de vista de</p>	

aquella.	
13. Formular prioridades en planes y proyectos para el desarrollo y mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales; y a un adecuado financiamiento del Estado.	

Fuente: Constitución Ecuatoriana 1998 y2008  
 Elaborado por: Yuri Guandinango

## **Contextualización del estudio de caso**

### **Cantón Cotacachi**

#### **Organización territorial**

El cantón Santa Ana de Cotacachi está situado en la provincia de Imbabura, Ecuador; localizado al suroccidente de esta provincia y a 104 km al noreste de la ciudad de Quito (Municipio de Cotacachi, 2012). Cotacachi limita al Norte con el cantón Urcuquí y la provincia del Carchi, al Sur con Otavalo y la provincia de Pichincha, al Este con los cantones de Urcuquí y Antonio Ante; y al Oeste con la zona no delimitada Las Golondrinas (superficie 129,79 km<sup>2</sup>) y provincia de Esmeraldas (Municipio de Cotacachi, 2011). El cantón Cotacachi está constituido territorialmente en parroquias, comunidades y zonas. “Existen 10 parroquias, de las cuales 8 son rurales y 2 son urbanas, a estas, dos el INEC les considera cabeceras cantonales. Las zonas establecidas y reconocidas son tres: Urbana, Andina e Intag; la zona urbana comprende las parroquias urbanas de San Francisco y El Sagrario, así como el área urbana de la parroquia de Quiroga” (Municipio de Cotacachi, 2011: 2). Además, “la zona andina comprende las parroquias rurales de Imantag, Quiroga y las comunidades rurales de la cabecera cantonal; la zona de Intag está conformada por las parroquias rurales de Apuela, Plaza Gutiérrez, Cuellaje, Peñaherrera, Vacas Galindo y García Moreno” (Anexo 3).

## Población

Para el 2010, el total de la población cotacacheña fue de 40.036 personas; según el último censo de población y vivienda realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), ha habido un crecimiento poblacional del 8% entre el 2001 y el 2010. Además, estos datos revelan un decrecimiento poblacional en la zona de Intag (parroquias rurales), por ejemplo, entre 1990 y 2001, las parroquias de Apuela, Peñaherrera y Vacas Galindo tuvieron una declinación porcentual del 20%, 25% y 28% respectivamente y, en el 2010, estas cifras continuaron hacia la baja con el 4%, 14% y 17% menos, incluyéndose a la lista las parroquias de Plaza Gutiérrez y 6 de Julio de Cuellaje con menos del 24% y 6% respectivamente (Ver Tabla 2).

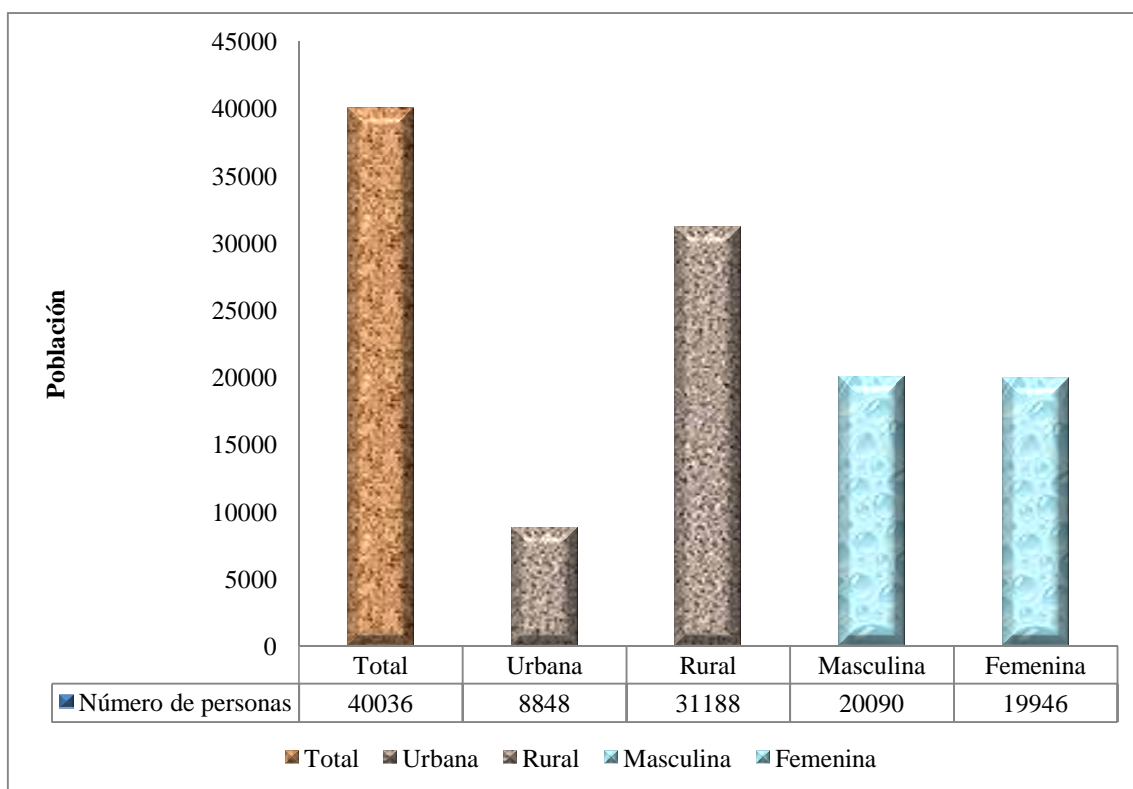
**Tabla 2: Evolución poblacional de Cantón Cotacachi  
Período: 1990-2010**

Cantón	Parroquias	1990	2001	2010
COTACACHI	Cotacachi (Cabecera Cantonal incluye 2 parroquias urbanas)	11301	15002	17139
	Apuela	2392	1909	1824
	García Moreno	4440	4682	5060
	Imantag	3927	4660	4941
	Peñaherrera	2663	1999	1644
	Plaza Gutiérrez	684	653	496
	Quiroga	4860	5561	6454
	6 de Julio de Cuellaje	1804	1903	1780
	Vacas Galindo	1179	846	698
Total		33250	37215	40036

Fuente: INEC-CENSO POBLACIONAL 1990, 2001, 2010  
Elaborado por: Yuri Guandinango

Pese a los datos anteriores, en el año 2010, el 78% de población global de Cotacachi se concentró en el sector rural y solo el 22,10% en el sector urbano. La distribución poblacional entre hombres y mujeres señala un porcentaje superior de población masculina con el 50,18%, mientras que las mujeres están con el 49.82% de la población global. Cabe señalar que la diferencia entre estos dos segmentos poblaciones es ínfima. Los datos fueron obtenidos del censo poblacional 2010 (Ver Gráfico 1).

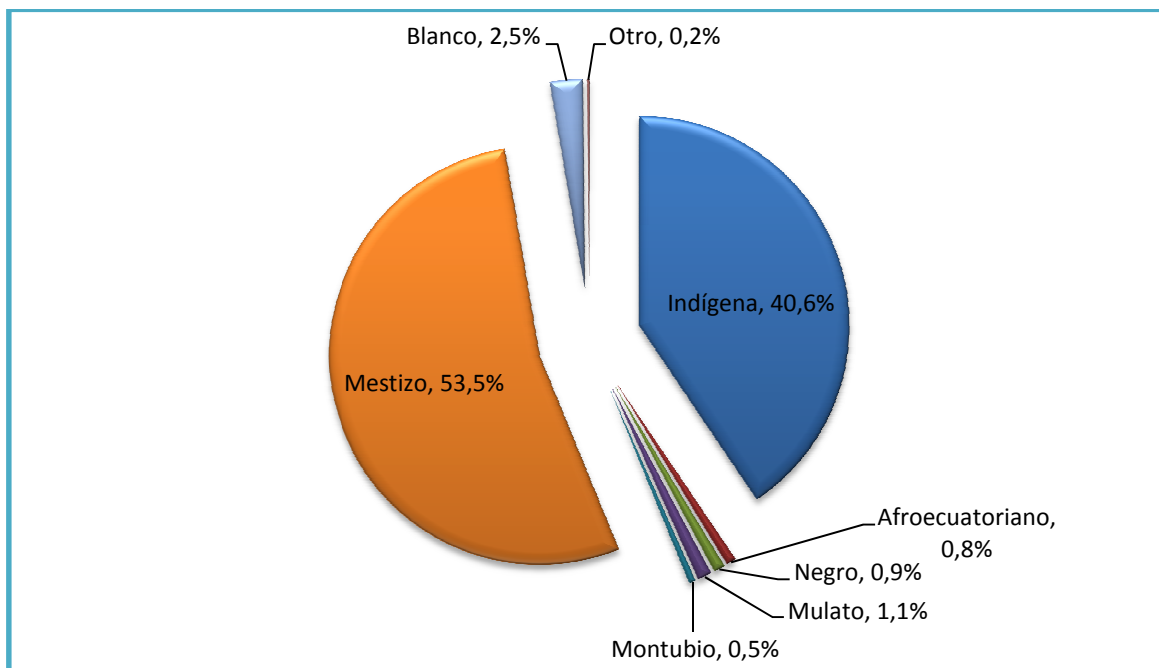
**Gráfico 1: Distribución Poblacional del Cantón Cotacachi  
Período: 2010**



Fuente: INEC-CENSO POBLACIONAL 2010  
Elaborado por: Yuri Guandinango

El censo poblacional del 2010 muestra que el 53,5% de la población se autoidentifica como mestiza, seguido de 40,6% como indígena; es decir, en Cotacachi coexisten varias expresiones culturales siendo los mayoritarios los mestizos y kichwas (Ver gráfico 2 y anexo 4).

**Gráfico 2: Auto identificación poblacional según su cultura y costumbres  
Período: 2010**



Fuente: INEC-CENSO POBLACIONAL 2010  
Elaborado por: Yuri Guandinango

### **Economía, servicios básicos y tenencia de la tierra**

El censo poblacional del 2010 indica que la rama de actividad económica con mayor número de personas es la agricultura, con el 36% de la población cotacacheña, seguido de manufacturas con el 14% (Ver Anexo 5).

La producción de las comunidades de la zona andina está orientada básicamente al autoconsumo familiar, debido a: tamaño de las parcelas que en promedio se ubican en 0,5 Has.; deterioro de los suelos; falta de agua de riego; débil conocimiento en el manejo de suelos y de agricultura en general; falta de políticas sanitarias y asistencia técnica por parte del gobierno; apenas el 18,9% de la PEA se dedica a la actividad agropecuaria (Municipio de Cotacachi, 2011: 52).

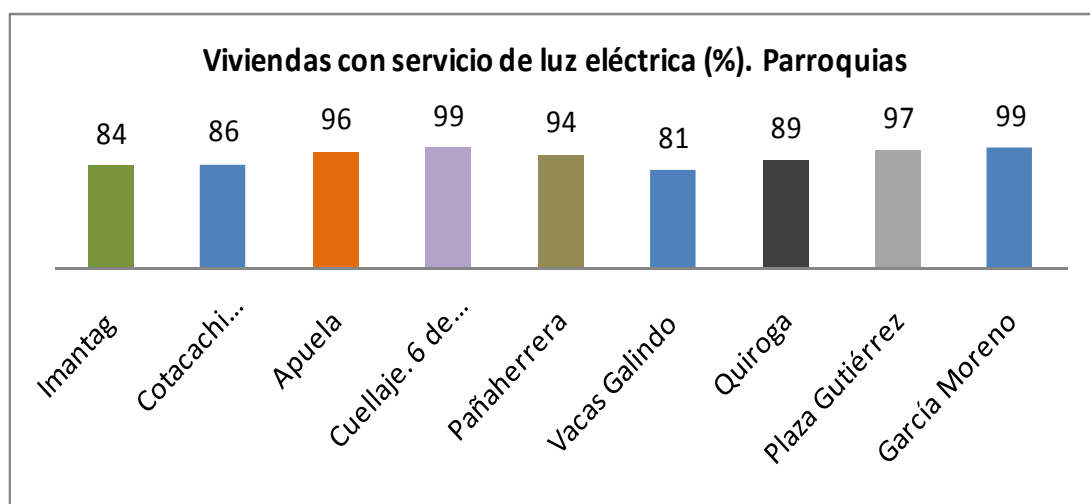
Con respecto a los servicios básicos, el “37,30% de las viviendas tienen acceso al agua entubada por red pública” (Municipio de Cotacachi, 2011: 9); cabe señalar que “la zona urbana cuenta con dos plantas de tratamiento, en la casa del agua y en Quiroga. A nivel

rural los sistemas de agua no tienen plantas de tratamiento, solo en algunos casos, tanques sedimentadores y aplicación de cloración, en estos lugares no se realizan análisis de calidad de agua” (Municipio de Cotacachi, 2011: 10).

Las fuentes abastecedoras de agua para el cantón Cotacachi, para consumo humano son, en la zona urbana, la Marqueza que dispone de un caudal de 200 l/s en época lluviosa y 150 l/s en estiaje; la zona andina se abastece de 30 microsistemas, entre los cuales se destaca el más grande que es el de Chumaví que da cobertura a 600 familias, cuya agua proviene de Cuicocha y de los ríos Pichaví con una dotación de 12 l/s la misma que no está concesionada; el sistema Pitzambiche tiene 18 l/s y está adjudicado, de este volumen, solo se aprovechan 6 l/s; en cambio del sistema Yananyacu las tomas son directamente de ríos y quebradas. En la zona de Intag las principales fuentes abastecedoras son el río Intag con 15098.86 l/s (Municipio de Cotacachi, 2011: 9).

Además, “la cobertura de energía eléctrica en el cantón es de 69,45% de acuerdo al Infoplan 2001”; “el 86% de las viviendas del sector urbano, tienen el servicio eléctrico, mientras que en lo rural la media es de 92,38%” (Municipio de Cotacachi, 2011: 77). Por ello, la cobertura eléctrica es mayor en el sector rural que el sector urbano (Ver Gráfico 3).

**Gráfico 3: Viviendas con servicio de luz eléctrica (Parroquias)  
Período 2010**



Fuente: EMELNORTE 2010.

Elaboración: Municipio de Cotacachi-Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT)



Con lo concerniente a la tenencia de la tierra, Cotacachi tiene 19.263 Unidades Productivas Agropecuarias (UPAS), correspondiente a 89.136 hectáreas, de acuerdo al Censo Nacional Agropecuario (censo realizado en el 2001: INEC-MAG-SICA). La superficie del cantón está repartida en: 42% montes y bosques, 43% aéreas cultivadas, 9% páramos; y, el 3% se encuentran en descanso y el 2% destinado a otros usos que tienen que ver con viviendas y espacios públicos. Del total de UPAS, “el 16% de la superficie ocupan los pastos cultivados, el 16% los pastos naturales, el 9% cultivos transitorios y de barbecho, el 4% cultivos permanentes” (Municipio de Cotacachi, 2011: 52). En este sentido, el 68,8% de las familias tienen entre “5 hectáreas y 31,2% tiene menos de 1 hectárea” (Municipio de Cotacachi, 2011:58). “En la zona andina un 16% de las familias no disponen de tierra; y de las familias que disponen de tierra el 65% dispone de escrituras de sus terrenos”<sup>8</sup> (Municipio de Cotacachi, 2011: 52) (Ver Anexo 6).

### **El Municipio de Santa Ana de Cotacachi**

A partir de la segunda mitad de la década de los 90's hasta la actualidad (2013), el Municipio de Cotacachi es administrada por alcaldes indígenas: el primero fue Auki Tituaña, candidato de Pachakutik con orientación ideológica de la CONAIE; y, el segundo alcalde en funciones es Alberto Anrango, candidato de Alianza País (AP). En la alcaldía de Auki Tituaña se reestructuró la planificación cantonal a través de la Asamblea de la Unidad Cantonal “como instancia participativa de la sociedad civil”, impulsado por sinergias positivas de participación existentes con la organización local (UNORCAC) (Ortiz, 2009: 201). Cabe mencionar que, los conflictos entre organizaciones nacionales (CONAIE y FENOCIN) se reprodujo en lo local, entre el alcalde Tituaña y la UNORCAC debido a las fisuras ideológicas existentes entre estos dos sujetos sociales: “la UNORCAC surgió en el

---

<sup>8</sup> En esta zona predominan superficies menores a los 1000 m<sup>2</sup> con el 54,19%, UPAS con superficies entre 1001 m<sup>2</sup> hasta 5000 m<sup>2</sup> el 28,85%, entre 5001m<sup>2</sup> hasta 10.000 m<sup>2</sup> con el 9,2% y las UPAS con superficies mayores a 10.000 m<sup>2</sup> corresponden el 7,05% (Ver anexo 5 y 6) (Municipio de Cotacachi, 2011:58).

seno de una organización clasista, la FENOCIN, mientras Auki Tituaña es militante de la CONAIE y tiene un discurso étnico” (Ortiz, 2009: 202). Las principales diferencias estuvieron marcadas en: control y manejo de la laguna de Cuicocha y la reserva Cotacachi Cayapas; “[...] programa de alfabetización, pues la cooperación cubana, en conjunto con el Municipio, realizó dicha iniciativa en castellano y no en kichwa, como lo planteó la UNORCAC”; y, “la construcción del mercado, donde se impedía la venta directa de los productores indígenas y la disputa por recursos financieros que llegaban de la cooperación” (Ortiz, 2009: 202).

Las diferencias entre el Municipio y la UNORCAC ocasiono malestar en la población indígena de Cotacachi tanto a nivel organizativo y de ejecución de políticas del Gobierno Local. “En las elecciones de 2006 la UNORCAC se distancio de Pachakutik, intervino activamente en la Asamblea Constituyente de Montecristi y lanzó candidatura a la alcaldía de Cotacachi de Alberto Anrango, líder fundador de la UNORCAC en las listas de Alianza País (AP)”.

El Gobierno Autónomo descentralizado Municipal de Santa Ana de Cotacachi tiene como misión “procurar el bienestar común de los moradores del cantón, promoviendo el desarrollo sostenible, sustentable y socialmente responsable, a través de la provisión de servicios sociales, medioambientales y de infraestructura pública” (Municipio de Cotacachi, 2011a: 7). El Municipio está conformado por niveles jerárquicos: “nivel directivo por el Consejo Municipal, nivel Ejecutivo por el Alcalde, nivel asesor por la Procuraduría Síndica y la Secretaría General y nivel administrativo por varias direcciones” (SEPROYCO, 2011: 52) (Ver Anexo 7).

La municipalidad, para la consecución de los objetivos cantonales alineados al Plan Nacional para el Buen Vivir y al Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (Ver Anexo 8), se organiza en sistemas interdependientes: político institucional, social cultural, económico productivo, ecológico ambiental y de asentamientos humanos. En el 2011 el cantón tuvo una inversión de 15'177.320 USD (Ver Anexo 8).

De acuerdo a la rendición de cuentas del período fiscal 2011, la municipalidad manejó 5'483.724 USD en el sistema político institucional municipal, de los cuales, el 55%

representó a gastos de inversión, el 27% a gastos corrientes y el 18% a gastos de financiamiento de capital y nuevos procesos. Además, la rendición de cuentas muestra que el sistema social cultural tuvo un monto de inversión de 2'284.087 USD, repartidos en: 61% en atención a grupos vulnerables, 12% arte y cultural, 11% en seguridad ciudadana, 6% en justicia para mujeres, 2% en recreación y deporte, 2% convenios en beneficio de la comunidad, 1% en información y comunicación y el porcentaje restante en gastos de logística (Municipio de Cotacachi, 2011a).

El sistema económico productivo contó con un monto total de 279.424 USD, en el 2011, de los cuales el 54% se utilizó en marketing y publicidad y el 46% en proyectos productivos y ferias. El sistema ecológico ambiental tuvo un monto total de inversión de 1'158.675 USD, distribuidos en: el 80% de los recursos económicos fueron empleados en la construcción del relleno sanitario, el 14% en el cuidado de la naturaleza, el 3% en la calidad del agua y 3% final en las unidades de saneamiento. Y por último, el sistema de asentamientos humanos, movilidad, energía y conectividad poseyó un monto de inversión de 5'981.408 USD fraccionados en: 40% en servicios básicos (agua, alcantarillado, electrificación, recolección de basura), el 22% en la construcción de edificios sociales (casas de talleres, subcentros de salud) y el 22% restante en cuidado de parques, educación, electrificación, mano de obra y consultorías (Municipio de Cotacachi, 2011a).

### **La Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi (UNORCAC)**

La UNORCAC es una organización de segundo grado sin fines de lucro, fundada el 19 de abril de 1977; surgió con el afán de “construir una sociedad más justa, que trabaja en forma coordinada y participativa, impulsando el desarrollo con identidad de sus comunidades y el pueblo de Cotacachi” (Estatuto de la UNORCAC, 2007, art. 4). La organización es una “entidad jurídica de derecho colectivo, ilimitado número de miembros, duración indefinida, con jurisdicción en el cantón Cotacachi, provincia de Imbabura, República del Ecuador” (Estatuto de la UNORCAC, 2007, Art. 1) (Ver Anexo 9).

La UNORCAC tiene los siguientes principios: “*shuk yuyaylla, shuk shunkulla, shuk makilla* (un solo pensamiento, un solo corazón, una sola mano)”, que guían el accionar de

la misma (Estatuto de la UNORCAC, 2007, Art. 6). En este sentido, la gestión y el nivel operativo se alinean en las siguientes áreas: Fortalecimiento organizativo, recursos naturales, desarrollo económico y desarrollo social. A nivel de fortalecimiento organizativo se enfoca en la coordinación entre las bases (comunidades) y la UNORCAC, a través del fortalecimiento de los gobiernos comunitarios, participación activa (mujeres, jóvenes, niños y adultos mayores), formación de nuevos cuadros dirigencias y políticos, entre otros (UNORCAC, 2008).

En el área de recursos naturales, las actividades están dirigidas hacia el “acceso a agua y tierras; la conservación y el manejo responsable de los recursos naturales - agua, suelos, bosques, páramos y biodiversidad; el fomento de la agro ecología y la soberanía alimentaria y la generación de una conciencia de conservación y protección ambiental” mediante la coparticipación de “comités de microcuencas, juntas de agua de consumo y de riego, profesores ambientalistas y clubes ecológicos” (UNORCAC, 2008: 31). En el área de desarrollo económico, las acciones van hacia la “actividad agropecuaria, sustentable y enfocada al mercado; la implementación de alternativas productivas complementarias a la labor agrícola; la ampliación y consolidación de las empresas formadas por la UNORCAC; la innovación y comercialización de productos y servicios” y, en el área de desarrollo social las actividades se enfocan a la revitalización de la identidad (UNORCAC, 2008:32). Las áreas de trabajo mencionadas se plasman en la estructura organizacional de la UNORCAC (Ver Anexo 10). Cabe señalar que la organización es filial de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) y agrupa a 46 comunidades del cantón Cotacachi (Ver Anexo 11).

Un factor que influyó en la identidad de la organización indígena de Cotacachi fue su vinculación con la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN). Es una relación de ida y vuelta que se afianza con el transcurso de los años: la unión logra respaldo para su lucha desde las organizaciones nacionales al tiempo que su dinámica socio-organizativa le ha permitido jugar un rol importante en la vida de la federación, hasta el punto en que comuneros de Cotacachi se han encargado de su conducción durante varios periodos. La UNORCAC recibe, así la influencia de la corriente clasista, siendo a inicios de los años ochenta, en Imbabura, un polo activo de las marcha (Ortiz, 2009: 175).

### **Comunidades: Santa Bárbara, El Batán y San Pedro**

Las comunidades que forman parte del estudio de caso son parte de la parroquia Sagrario, cantón Cotacachi, y fueron formalmente legalizadas en el Ministerio de Agricultura de acuerdo a lo establecido en la Ley de Comunas expedida en 1938; no obstante, las comunidades fueron legalizándose paulatinamente después de la década de los treinta, lo cual se refleja en la siguiente tabla 3.

**Tabla 3: Acuerdos ministeriales de las comunidades de San Pedro, El Batán y Santa Bárbara**

<b>Comunidad</b>	<b>Acuerdo Ministerial</b>	<b>Institución</b>	<b>Fecha</b>
Santa Bárbara de la Esperanza	53	Ministerio de Agricultura	23 de Agosto de 1938
San Pedro	1716	Ministerio de Agricultura	7 de junio de 1954
El Batán	2805	Ministerio de Agricultura	14 de mayo de 1958

Fuente: MAGAP

Elaboración: Yuri Guandinango

Las comunidades de Santa Bárbara y San Pedro fueron comunidades libres; es decir, no estuvieron dentro de una superficie de la hacienda o propiedad privada; mientras que El Batán fue parte de la Hacienda Ocampo, por lo tanto considerada no libre. Esta situación generó conflictos internos y externos, por ejemplo, en la apertura de vías; en 1961, en una carta enviada al Ministerio de Previsión Social y Comunas, por parte del presidente de la comunidad del Batán, José Rafael Guitarra, solicita el envío de dos delegados “uno por parte del Ministerio de Previsión Social y otro del Ministerio de Obras Públicas, para luego conocer la situación de las comunas de El Batán y Azaya, tanto en lo relacionado al trabajo obligado, como en la necesidad de disponer de una vida propia, adopten la resolución más

justa y legal, en salvaguardia de nuestros legítimos derechos” (Carta Oficio N° 419-CSC, del 15 abril de 1961, reposa en los archivos del MAGAP). Dos años después, el presidente manifiesta que:

Son casi dos años que nos dirigimos a ese Ministerio, participando la difícil situación por la que atraviesa las comunidades de El Batán y Azaya, en virtud de no disponer de un camino propio por donde transitar, para comunicarnos desde nuestras casas con el mundo exterior, existiendo un sendero de propiedad de la Hacienda “Ocampo”, y las laderas de un río, sobre el que alega, también, dominio de la indicada hacienda, para caminar por el sendero o por las laderas del río, se nos obliga a pagar un tributo, que corresponde a trabajos sin remuneración. Esta queja la recibió el Ministerio con asombro y se hicieron las gestiones conducentes, para que la expropiación de los terrenos y la construcción del camino lo tome a su cargo el Ministerio de Obras Públicas, y así como tenemos en nuestras manos la transcripción del oficio n°4304 del 13 de septiembre de 1962, contestando al que dirigiera el Ministerio de Previsión el 28 de agosto con el N° 1843. Han transcurrido los tiempos lo que parecía iba ser una halagadora realidad, ha quedado en el Ministerio más absoluto, sin que nadie se interese por salvarnos del agudo y difícil problema (Carta Oficio N° 10220, del 31 de mayo de 1963, reposa en los archivos del MAGAP).

No obstante, las comunidades libres, pese a su condición, han tenido varios conflictos internos y externos, por citar: San Pedro, en 1969, señala que la comunidad enfrenta delitos de robo, ultraje y violaciones provocados por los miembros de la comunidad vecina El Cercado; esto, en una carta enviada al Ministerio de Previsión Social y Comunas.

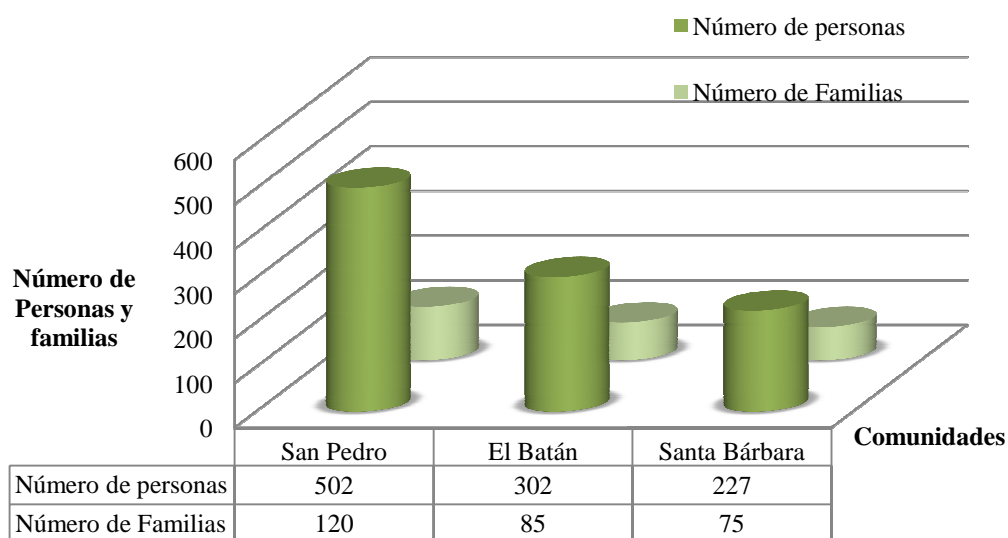
Desde hace algunos años venimos soportando una dura situación con relación a los robos, ultrajes, violaciones, etc.etc, que nos vienen ocasionando ciertos antisociales, ubicados en la comuna El Cercado. Nosotros ciudadanos honrados, hemos tomado múltiples medidas de carácter legal contra esa hampa organizada en los linderos de nuestra comunidad, pero nada ha sido ejecutivo y más bien se han extremado esos robos, esos maltratos y esas violaciones que nos han puesto al borde de la desesperación (Carta Oficio N° 5334, del 12 de junio de 1969, reposa en los archivos del MAGAP).

Los antecedentes de libertad, referido a las comunidades libres, fueron requisitos para emprender acciones de la Misión Andina en la década de los 50's; por ello, ingresaron a las comunidades de San Pedro y Santa Bárbara, donde impulsar la apertura de caminos, la

agrupación de mujeres con el fin de enseñarles actividades de aseo y preparación de alimentos (Entrevista, 2012, ShukCP).

## Población

**Gráfico 4: Población de las comunidades: San Pedro, El Batán y Santa Bárbara  
Período 2006**

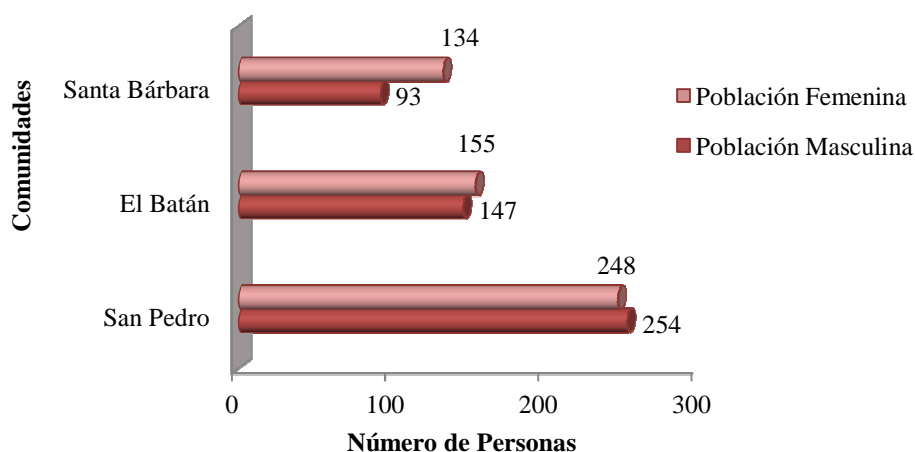


Fuente: UNORCAC

Elaboración: Yuri Guandinango

De acuerdo al censo poblacional de las comunidades indígenas, realizado en el 2006, por la UNORCAC, la comunidad de San Pedro abarca mayor número de familias y personas con respecto a las tres comunidades mencionadas (Ver Gráfico 4); cabe señalar que los datos pueden variar, debido a la separación temporal de la investigación (datos de la UNORCAC 2006 y la investigación 2007). Con respecto a la población por género, la población femenina es mayor en la comunidad de Santa Bárbara y El Batán, las mismas que tienen el 59% y el 51% respectivamente (Ver Gráfico 5).

**Gráfico 5: Población por género de las comunidades: San Pedro, El Batán y Santa Bárbara  
Período 2006**



Fuente: UNORCAC  
Elaboración: Yuri Guandinango

Con respecto a la población por grupo étnico, en la comunidad de San Pedro el 98,9% de la población, residente en la comunidad, se considera indígena y 1,1% mestizo; en la comunidad de El Batán el 94,44% y en Santa Bárbara el 97,925% se identifica como indígena (UNORCAC, 2006: 15). Además, la mayoría de los miembros de las comunidades sabe leer y escribir; sin embargo, el porcentaje restante de personas que no saben ni leer ni escribir se concentra en la población femenina (Ver Tabla 4).

**Tabla 4: Población con instrucción básica de las comunidades de San Pedro, El Batán y Santa Bárbara  
Período: 2006**

Comunidad	% Población que sabe leer y escribir	% Mujeres no saben leer ni escribir	% Hombres no saben leer ni escribir
San Pedro	61	22,5	15,3
El Batán	57	27	17
Santa Bárbara	66,5	19,4	12

Fuente: UNORCAC  
Elaboración: Yuri Guandinango



## **Economía, servicios básicos y tenencia de la tierra**

Los miembros de las comunidades realizan varias actividades para cubrir sus necesidades; por ejemplo, la comunidad de Santa Bárbara centra su economía en actividades de agricultura y albañilería; cabe señalar que la agricultura incorpora la mayor parte de población femenina de la comunidad con la coparticipación de niñez y adultos mayores (Ver Tabla 5).

**Tabla 5: Actividades económica de las comunidades de San Pedro, El Batán y Santa Bárbara**  
**Período: 2006**

<b>Actividades económicas</b>	<b>Santa Bárbara</b>	<b>El Batán</b>	<b>San Pedro</b>
Agricultura	33	6	16
Albañilería	53	31	17
Jornalero agrícola	26	13	8
Negocios	25	17	5
Otros actividades	77	214	437
Servicio doméstico	13	21	19
<b>Total</b>	<b>227</b>	<b>302</b>	<b>502</b>

Fuente: UNORCAC

Elaboración: Yuri Guandinango

Con lo que respecta al acceso y tenencia de la tierra, las comunidades analizadas tienen diferentes procesos de adquisición, herencia y usufructo. Por mencionar, en la comunidad de Santa Bárbara la distribución de tierra fue nula debido a los procesos de reforma agraria impulsados por el Estado ecuatoriano. En consecuencia, la poca disponibilidad de tierra para cultivos de subsistencia, más los compromisos de herencia de tierra con los hijos y la necesidad de autonomía y pertenencia a un territorio, han impulsado las familias de dicha comunidad a comenzar mecanismos de adquisición de tierra a los hacendados, religiosos, extranjeros y propietarios mestizos, todos ellos propietarios dentro de los límites de comunidad.

En el primer caso de adquisición de tierra empezó con la venta de 4,5 hectáreas ofertado por religiosas franciscanas, a un comunero; quien trabajaba en el predio mediante la modalidad *al partir*<sup>9</sup>; las monjas no residían en la comunidad desde la década de los 80's. El morador informó a la asamblea de la comunidad la oportunidad de compra y se agruparon 15 familias interesadas; el resto de la comunidad no se incorporó directamente al proceso, debido al temor de endeudamiento con terceros. Las familias involucradas formaron un grupo denominado “*madre allpa*” y aportaron con recursos económicos provenientes de venta de animales y endeudamiento con terceros; mientras la deuda se suplía, los trabajos del ciclo productivo se realizaron con *minkas*<sup>10</sup> de forma grupal. Luego de 3 años, aproximadamente, se lotizó y se entregó la tierra a las familias implicadas (Entrevista a ShukJG, 2012).

La experiencia adquirida en el proceso anterior impulsó al grupo y a otros comuneros (3 familias) interesados en emprender el segundo proceso de adquisición de tierra, el grupo que se conformó se auto-identificó como “campus”. En este caso, la tierra fue ofertada por la Hacienda Ocampo con una superficie de 2,8 hectáreas por 10. 000 USD; el monto fue cancelado de manera directa través de un préstamo grupal otorgado por la Cooperativa de Ahorro y Crédito Santa Anita<sup>11</sup>. Las 18 familias involucradas hipotecaron predios propios para el crédito, adquiriendo una forma de pago mensual de 50 dólares por 12 meses. Para este fin, la venta de cosechas contribuyó en la cancelación de la deuda contraída con la cooperativa (Entrevista a ShukJG, 2012).

Este segundo caso (grupo campus) emergió como rechazo a la implementación de plantaciones florícolas dentro de la comunidad, ya que la hacienda pretendía vender el predio a un floricultor. Por ello, el grupo emprendió diálogos con la hacienda para adquirir dicha tierra, argumentando su derecho de compradores prioritarios por estar dentro de la jurisdicción comunitaria. Cabe indicar que el Estatuto de la comunidad establece parámetros de ingreso a nuevos comuneros; es decir, los interesados en residir en la

---

<sup>9</sup> Al partir significa que el 50% de la producción le corresponde al dueño del predio y el porcentaje restante para quien lo trabaja

<sup>10</sup> Trabajo colectivo donde se interrelacionan las normas sociales y culturales de la comunidad

<sup>11</sup> La cooperativa Santa Anita fue una iniciativa de la UNORCAC, para apoyar con recursos financieros en las comunidades del cantón Cotacachi

comunidad deben tener una autorización previa de la asamblea, lo cual no fue considerado por la hacienda, ni por la florícola. Es oportuno mencionar que, las 2,8 hectáreas, al momento de la compra, fueron pastizales y se fue transformando en espacio cultivable, gracias a las *minkas* realizadas por el grupo (Entrevista a ShukJG, 2012).

El tercer proceso de adquisición fue llevado adelante por el grupo denominado “Rumi Chupa” (18 familias, integrantes del proceso anterior). Este grupo adquirió 6 hectáreas de tierra a propietarios mestizos que vivían en la ciudad de Cotacachi. Antes de la compra, los terrenos estuvieron cultivados por algunos comuneros bajo la modalidad de *al partir*; los mismos que mencionaban un trato pedante y poco respetuoso por parte de los propietarios. El financiamiento estuvo a cargo de la Cooperativa Santa Anita con la misma modalidad del proceso anterior (Entrevista a ShukJG, 2012).

En el 2012, la comunidad, a través del grupo conformado con las familias interesadas en la adquisición de tierra emprendieron la compra de 5 hectáreas de tierra; este grupo se auto-identificó “Wazarapa” (*Wazara wayqu*). La propietaria, de origen estadounidense<sup>12</sup>, accedió a vender el predio a 42.000 dólares al grupo arriba mencionado, luego de un largo proceso de negociación; la negociación giraba alrededor del precio de venta (al inicio era de 70 mil dólares) y la preferencia de compra. La propietaria accedió a la venta luego de pronunciamientos de expropiación por parte de la comunidad, la misma que se respaldaba con los articulados constitucionales del 2008 referente a circunscripciones territoriales. Cabe señalar que en el 2005, la propietaria adquirió la tierra (5 hectáreas de tierra) a 10 mil dólares a la hacienda Ocampo, con la finalidad de construir condominios para extranjeros; sin embargo, la falta de provisión de servicios básicos (limitado acceso a agua potable y otros), conflictos de agua, más los niveles de delincuencia, obligaron a la propietaria a vender el predio a como dé lugar (Ver Tabla 13) (Entrevista a ShukJG, 2012). En el contexto local, Cotacachi es considerado un buen lugar para vivir, lo cual ha generado un auge inmobiliario, los principales interesados son jubilados de los países del norte y Europa (Ver Anexo 12).

---

<sup>12</sup> La propietaria estaba interesada en vender al mejor postor; por ejemplo florícolas.

### **CAPÍTULO III**

## **LOS PLANES DE DESARROLLO EN EL ECUADOR Y EL *SUMAK KAWSAY* EN EL PLAN NACIONAL PARA EL BUEN VIVIR 2009-2013**

### **Breve reseña sobre los planes de desarrollo en el Ecuador**

En la década de los 40's la planificación estaba en manos del “Consejo Nacional de Economía, como organismo de consulta del Gobierno Nacional en la ejecución de políticas típicamente coyunturales o de muy corto plazo” (Moncada, 1974: 25). Sin embargo, cada ente estatal (ministerios o municipios) podía optar o no por esta actividad; por ejemplo: en 1948, “el Ministerio de Economía [presentó] un Plan de Fomento de producción”, mismo que se institucionalizó, en 1949, con la creación del Instituto de Fomento de la Producción<sup>13</sup> y la promulgación de la Ley de Fomento de la Producción (Banco Central del Ecuador, 1987: 19).

A partir de 1954, la planificación en el Ecuador “nace formalmente con la creación de la Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, JUNAPLA”, (Banco Central del Ecuador, 1987: 13); con Decreto Ley de Emergencia No. 19, Reg. Of. 527. La JUNAPLA fue una entidad adscrita al Ministerio de Economía y asumió los objetivos de “formular planes sistemáticos de desarrollo tanto regionales como nacionales, en el campo económico y social; coordinar la política económica de los ministerios y organismos Estatales y, las inversiones que hagan los mismos; e, intervenir en los procesos financieros, especialmente en la contratación de deudas internas y externas” (Banco Central del Ecuador, 1987: 19).

La implementación de la Junta Nacional de Planificación fue gracias a la prosperidad del comercio exterior, especialmente en la exportación del banano (1951-1954). A esto se suma, la llegada de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) en 1951, con un primer estudio técnico sobre la realidad y situación del país; este trabajo visualizó la no existencia de datos; y consigo “la ignorancia sobre cuál era la verdadera

---

<sup>13</sup> Este instituto tenía como fin: “promover el desarrollo y la explotación de los recursos naturales del Ecuador, el aumento y la tecnificación de la producción y la elevación del nivel económico de sus habitantes” (Banco Central del Ecuador, 1987: 19).

situación económica del Ecuador” (Banco Central del Ecuador, 1987: 647). Uno de los hallazgos fue:

Una actividad agrícola ineficiente por un defectuoso manejo del suelo, el limitado uso de fertilizantes, falta de control de plagas entre animales y vegetales, escaso uso de maquinaria agrícola, mala calidad o insípida alimentación del ganado entre los aspectos de orden técnico; siendo peores todavía los factores de orden estructural, incluyendo la defectuosa distribución de la tenencia de la tierra y propiedad de las tierras, la forma feudal de servidumbre en el campo, el discriminado sistema de adjudicación de terrenos baldíos, la falta de riego, etc., etc. Con respecto a la industria se descotó el incipiente proceso de industrialización, que asimismo sufría de problemas estructurales debido a la falta de energía, inadecuados sistemas de transporte, escasez de agua, inexistencia de materias primas, falta de mano de obra calificada, etc. En el campo de la infraestructura básica, total inexistencia de carreteras pavimentadas, insuficiencia de caminos carrozables, escasísima dotación de energía, porcentaje mínimo de servicios de agua potable, y alcantarillado, etc. Sin embargo, nada de estas situaciones habían sido estudiadas ni analizadas y el país había adoptado la actitud del avestruz, de no enfrentar la realidad (Banco Central del Ecuador, 1987:648).

En este sentido, los planes de desarrollo de la década de los 50's estuvieron alineados en un cambio de matriz productiva del Ecuador (etapa de industrialización), para contrarrestar los resultados obtenidos por CEPAL en 1951.

En esta primera etapa, “la planificación ecuatoriana, acompañó al proceso de industrialización y crecimiento impulsado por causas exógenas; se nutría y lo servía sin pretender cambiarlo sino solamente racionalizarlo” (Moncada, 1974: 31); en sí, la implementación e institucionalización de la planificación fue el punto de partida para emprender expectativas a futuro del Ecuador.

En 1964, se emite el primer Plan General de Desarrollo Económico y social para el período de 1964-1973. Este el plan denominado “Plan 3000”<sup>14</sup>, adoptado por el Gobierno Militar (Capitán de Navío Ramón Castro Jijón) (Banco Central del Ecuador, 1987: 32), enfatizaba en el incremento del Producto Interno Bruto (PIB) y en la resolución de problemas sociales (desigualdad y pobreza); es decir, el plan propendía “un incremento anual del producto interno bruto de 3,15 % per cápita, subrayándose que el factor dinámico

---

<sup>14</sup> Conteníá seis tomos, 20 libros y 3000 páginas (Banco Central del Ecuador, 1987: 32).

fundamental - para lograr dicho crecimiento - seguirá siendo la exportación y los esfuerzos complementarios que se hagan para sustituir importaciones” y la atención de problemas de orden social: oportunidades, justicia, armonía y seguridad para todos, como punto de partida para el proceso de cambio hacia el desarrollo (Moncada, 1974: 32);

Por consiguiente, este plan tenía dos pilares fundamentales para conseguir el desarrollo de la población ecuatoriana: políticas sociales y económicas interrelacionadas y autónomas en sí, desprendiéndose de estos; la reforma agraria, la reforma tributaria (unificación de impuestos a las exportaciones de banano, café y cacao, impuestos a la producción y consumo de cerveza, los impuestos a los cigarrillos) y la reforma administrativa (Banco Central del Ecuador, 1987: 33). Cabe aclarar que la “previsión económica [del plan] se redactó bajo la impresión de los hallazgos petroleros”; esta impresión respaldó la incorporación de políticas generales para el desarrollo de la dimensión social (Banco Central del Ecuador, 1987: 632).

Sin embargo, las políticas anunciadas no dieron los resultados esperados debido a una serie de trabas en el proceso de desarrollo; una de ellas, el sector agrario por las condiciones de precariedad, inequidad y pobreza; la misma que fue anunciada en la década de los 50's tras el estudio de la CEPAL, sin ningún interés por parte del Estado.

Que el marco institucional del sector agrario es una seria traba para el desarrollo y se dictó por primera vez en el país la Ley de Reforma Agraria y Colonización, el 11 de julio de 1964, a un año de haberse establecido el régimen castrense; pero dicha Ley, totalmente con la propia exposición de motivos que la justificaba, fundamentalmente buscaba el desarrollo del capitalismo en el campo y con su famoso Art. 33 dejaba intocada la propiedad sobre la tierra y por ende agravada la situación de centenares de miles de campesinos que, si bien se favorecieron con la abolición de ciertas defectuosas modalidades de tenencia de la tierra, como el huasipungo, jamás se los dotó de créditos, asistencia técnica ni mercados. ¡Fueron abandonados a su suerte! (Banco Central del Ecuador, 1987: 34).

En 1972, la JUNAPLA<sup>15</sup> “elaboró un documento denominado Plan Integral de Transformación y Desarrollo 1973-1977”, impulsado por el Presidente de la República

---

<sup>15</sup> El presidente del organismo planificador fue Ing. Com. Pedro Aguayo Cubillo.

Guillermo Rodríguez Lara”<sup>16</sup> y por el fugaz auge petrolero (Banco Central del Ecuador, 1987: 39). Este “Plan pudo imaginar la real magnitud del impacto sobre la economía de las exportaciones de hidrocarburos [...] y la preocupación social ante la persistencia de los problemas de desocupación, pobreza y marginalidad” (Banco Central del Ecuador, 1987: 634). La disponibilidad del flujo monetario permitió emprender la lucha contra la dependencia y el estímulo a la ciencia y a la tecnología, la integración económica, el robustecimiento de la capacidad decisoria del Estado y grandes proyectos hidroeléctricos (Banco Central del Ecuador, 1987).

La prosperidad de la década de los 70’s atrajo a organismos internacionales como el Banco Mundial que tenían como fin extender las políticas capitalistas emprendidas en países como Estados Unidos; ésta entidad “planteó una suerte de diagnóstico [...] en el orden económico y social; y propuso una serie de medidas de políticas encaminadas a eliminar las restricciones así como políticas para el desarrollo” (Banco Central del Ecuador, 1987: 45). Para 1979, el Ecuador debía emprender la siguiente acción:

[...]Extender la base crediticia de la pequeña y mediana empresa para permitirle modernizarse y por otro reemplazar los incentivos existentes para las grandes empresas especialmente aquellas que sesgan su selección de técnicas hacia una intensidad excesiva en el uso de capital; por otro, que la inducirían a buscar activamente fuentes de insumos en el sector de la industria tradicional, en la agricultura doméstica y en el mercado (Banco Central del Ecuador, 1987: 45).

Pese a ello, en 1979, “al aprobarse la nueva Constitución de la República, se crea el Consejo Nacional de Desarrollo (CONADE), manteniendo la misma estructura técnica de la JUNAPLA” (Banco Central del Ecuador, 1987: 19-20). Las funciones del CONADE según la Constitución de 1979<sup>17</sup> fueron: “fijar políticas generales, económicas y sociales del Estado, elaborar los correspondientes planes de desarrollo que serán aprobados por el presidente de la República para su ejecución y fijar la política poblacional del país, dentro

---

<sup>16</sup> Autodenominado nacionalista y revolucionario (período de inició, 16 de febrero de 1972, tras el derrocamiento del V Velasquismo). El presidente del organismo planificador fue Ing. Com. Pedro Aguayo Cubillo.

<sup>17</sup> Constitución de 1979, Título II, Sección IV, Artículos 89-90 y 91

de las directrices sociales y económicas para la solución de los problemas nacionales” (Banco Central del Ecuador, 1987: 20).

Este ente de planificación “inicia su labor elaborando el Plan Nacional de Desarrollo 1980-1984”, incorporando políticas recomendadas por el Banco Mundial (1979) (Banco Central del Ecuador, 1987: 20). En efecto, los antecedentes del Plan aludían a “la consolidación del capitalismo y la modernización del país [a través de la intervención del] Estado, de la empresa privada y del capital extranjero” (Banco Central del Ecuador, 1987: 61). El Plan 1980-1984 señalaba los “efectos negativos de la división social del trabajo” como parte de la problemática agraria (Pérez, 1985: 12); no obstante, las soluciones se enfatizaron en lo ciudadano, aislando de posibles beneficios al conjunto del sector rural.

Este Plan pretendía hacer cambios estructurales en el Ecuador, centrándose en las bases políticas y económicas; por consiguiente, el primer lineamiento correspondía al reconocimiento de la gestión del gobierno popular en beneficio de las diversas capas del pueblo; sin embargo, “las acciones de beneficio popular enfrentaron dificultades financieras, que primero [era] necesario resolverlas para luego atender las necesidades populares” (Banco Central del Ecuador, 1987: 445).

En 1987, la planificación en el Ecuador se había convertido en una herramienta directriz para la toma de decisiones, con el fin de incidir en los cambios de la sociedad y de la economía; sin embargo, se había convertido en un instrumento ideológico; donde se plasmaban “términos políticos [y] ofertas propagandísticas a la población con acción económica”, conjuntamente con “esquemas parciales de política económica” (Banco Central del Ecuador, 1987: 16). El Plan al ser considerado un instrumento ideológico como tal no permitió un control social, político ni económico (Banco Central del Ecuador, 1987).

Los planes de desarrollo económico como un instrumento fundamental requieren de condiciones políticas claras, de la decisión de implementar cambios profundos en la sociedad y economía, lo que extraña el establecimiento de gobiernos alineados con esos propósitos; de lo contrario se continuará como hasta ahora, manejando la planificación y la política económica en función de los privilegios y objetivos de ganancia de unos cuantos y no para adecuarla y orientarla a la satisfacción de las necesidades humanas de una mayoría que anhela solucionar sus problemas en forma definitiva y encauzar al país por las vías de desarrollo integral ( Banco Central del Ecuador, 1987: 16).



En 1992 se emite el Plan Nacional de Desarrollo Económico y Social 1989-1992, en la presidencia del Dr. Rodrigo Borja, encaminada a solucionar problemas como: “la aceleración del proceso inflacionario, la deuda externa, la crisis fiscal y la pérdida del dinamismo de la economía” (CONADE, 1989:1). Muchos de los inconvenientes suscitados, en esta década, fueron por falta de soluciones no acordes a la realidad ecuatoriana; resultados de las políticas neoliberales emitidas por organismos internacionales como por el Banco Mundial.

En 1993, El Consejo Nacional de Desarrollo-CONADE emitió la Agenda para el Desarrollo: Plan de Acción del Gobierno 1993-1996, teniendo como objetivos prioritarios el “mejorar el bienestar social, mejorar los servicios públicos, modernizar el Estado, aumentar la productividad y la producción, lograr la estabilidad macroeconómica y la dinamización de la economía” (CONADE, 1993: XIX). Los objetivos estuvieron alineados a las demandas sociales: “eliminación de privilegios, combate a la corrupción, simplificación de trámites, eficiencia en el uso de los recursos y en la prestación de servicios públicos, generación de empleos productivos, mayores niveles de bienestar y una nueva relación entre el Estado y los ciudadanos” (CONADE, 1993: VII).

En fin, los organismos internacionales como la CEPAL, a través de estudios de situación y realidad ecuatoriana dieron pautas para la formalización e institucionalización de la planificación en el Ecuador. A esto se suman, los insumos como la disponibilidad de divisas provenientes de la explotación de recursos naturales y la voluntad política por resolver problemas sociales (pobreza y falta de acceso a servicios básicos) para la creación de los planes de desarrollo en el Ecuador. Sin embargo, lineamientos neoliberales como el del Banco Mundial extorsionaron al Estado, hasta dejar en un segundo plano la planificación estatal, ya que, lo más importante era el mercado y el crecimiento económico (a través de la privatización de servicios estatales); estas políticas redujeron el papel del Estado y la planificación durante la década de los 90`s. Por ello, a finales de esta década no existieron planes de desarrollo con pautas de cobertura nacional, pero si agendas de desarrollo con políticas de corto plazo para determinados sectores e instancias; por ejemplo, la Agenda de Desarrollo para el Municipio de Cotacachi.

Pese a la no relevancia de la planificación en este período, los intentos de alimentar algunos procesos organizados, permitieron a finales de los 90's emitir el Decreto Ejecutivo 120 publicado en el Registro Oficial No. 27 de septiembre 16 de 1998, donde se crea la Oficina de Planificación de la Presidencia de la República (ODEPLAN), “entidad ejecutora de las acciones técnicas y de coordinación interinstitucional necesarias para el cumplimiento de las disposiciones contenidas en los Artículos 254 y 255 de la Constitución de 1998”. Y en el 2001, a través del Decreto Ejecutivo No. 1133 publicado en Registro Oficial No. 253 de 26 de enero del 2001, “se establece el Sistema Nacional de Planificación<sup>18</sup>, SNP, en las materias económica y social, con carácter obligatorio para el sector público” (Decreto Ejecutivo 1372, Registro Oficial Nro. 278 de 20 de febrero del 2004).

En el 2004, mediante el “Decreto Ejecutivo 1372, publicado en el Registro Oficial Nro. 278 de 20 de febrero del 2004, se crea la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo [SENPLADES] como organismo técnico responsable de la planificación nacional”; esta entidad reemplazó a ODEPLAN (Decreto Ejecutivo 878, R.O. 268 de 8 de febrero de 2008, modificación 2010: Antecedentes) (Ver Anexo 13).

Para dar cumplimiento a lo establecido en el Sistema Nacional de Planificación, SENPLADES podrá organizar sus actividades por medio de nueve subsecretarías (Ver Anexo 14); las mismas que tendrán como misión “gestionar la planificación zonal a través del SNP, participando en el diseño de políticas, metodologías y herramientas y gestionando y aplicando, en el área de su jurisdicción, los macro procesos de información y estudios” (Decreto Ejecutivo 878, 2008, modificación 2010, Art. 6). Cabe aclarar que, el instrumento máximo de políticas públicas en el Ecuador es el Plan Nacional de Desarrollo (PND), el cual guía el quehacer estatal en el territorio nacional. Las políticas sectoriales y seccionales deben estar amparadas en los lineamientos establecidos en el Plan Nacional,

---

<sup>18</sup> La finalidad del SNP es “impulsar el desarrollo integral del país sobre la base de los principios de integración, participación, descentralización, desconcentración, transparencia y eficiencia; para lo cual promoverá el desarrollo social, cultural, económico, productivo y ambiental [...articulando] acciones con los órganos del Estado y de la sociedad civil, a nivel nacional, regional y local” (Decreto Ejecutivo 878, 2008, modificación 2010:Art. 1 y 2).

nada debe estar fuera de los marcos legales; ya que, el Plan sigue a una estructuración de acuerdo a los articulados constitucionales.

El Plan Nacional de Desarrollo es el instrumento al que se sujetarán las políticas, programas y proyectos públicos; la programación y ejecución del presupuesto del Estado; y la inversión y la asignación de los recursos públicos; y coordinar las competencias exclusivas entre el Estado central y los gobiernos autónomos descentralizados. Su observancia será de carácter obligatorio para el sector público e indicativo para los demás sectores Constitución Política del Ecuador, 2008, Art. 280).

En el 2007, con la presidencia de Rafael Correa, el instrumento de planificación se torna un papel fundamental del quehacer estatal, convirtiéndose en la base para el funcionamiento del Estado y para el cumplimiento de los objetivos sociales, económicos, culturales y políticos en pro de la población ecuatoriana. En el 2007, a través de SENPLADES se elabora el Plan Nacional de Desarrollo (PND) 2007-2010, legalizado mediante decreto ejecutivo 745 del 14 de noviembre de 2007. Este plan tenía como “fin de proponer a la ciudadanía una hoja de ruta que posibilite un punto de quiebre y cambio en las trayectorias históricas de desarrollo y democracia en el Ecuador y permita la construcción del Estado nacional” (SENPLADES, 2009a: 63).

El PND proviene del Plan de Gobierno del Movimiento Alianza País para el período 2007-2011, sostenida en 5 lineamientos revolucionarios: “revolución constitucional y democrática; revolución ética; revolución económica y productiva; revolución social; y, revolución por la dignidad, la soberanía y la integración latinoamericana” (Larrea, 2011: 75); incorporada como una “agenda alternativa y democrática para el efectivo desarrollo sostenible y equitativo del Ecuador”. Las orientaciones éticas del PND señalan las dimensiones de las justicias social y económica, democrática-participativa e intergeneracional (SENPLADES, 2009a: 63)

En esta fase, la planificación incorpora “la perspectiva territorial en los procesos de formulación de políticas públicas como en la coordinación de la gestión estatal en los territorios” (SENPLADES, 2009a: 67). Además, el PND impulsa una visión de desarrollo estratégico para la consecución del Buen Vivir, entendida como “la ampliación de las

libertades, oportunidades y potencialidades de los seres humanos, y el reconocimiento de unos a otros para alcanzar un porvenir compartido” (SENPLADES, 2009a: 70).

Un año después de haber elaborado el Plan Nacional de Desarrollo, el Ecuador aprueba la Constitución Política de la República (2008), donde se establece que “el Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo<sup>19</sup> y los principios consagrados en la Constitución” (Constitución Política del Ecuador, 2008, Art. 275).

La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza (Constitución Política del Ecuador, 2008, Art. 275).

Con este marco constitucional, en el 2009, SENPLADES emite el Plan Nacional para el Buen Vivir (PNBV) 2009-2013. Este Plan retoma orientaciones de justicia, equidad, la recuperación y fortalecimiento del papel del Estado enunciados en el PND e incorpora políticas para implementar los sistemas del Régimen del Buen Vivir y del Régimen de Desarrollo; lo cual, permite un giro semántico en el nombre del Plan: del desarrollo al buen vivir (BV), “donde la estrategia de mediano plazo es un nuevo modo de generación de riqueza y redistribución para el buen vivir” (Larrea, 2011: 75).

En el PNBV, la planificación enfatiza acciones de mediano plazo, con tintes de solidaridad, reciprocidad y cooperación y el BV como propósito; sin embargo, los planteamientos de una economía primario-exportadora, con énfasis en la acumulación de divisas y sin reestructuras en la matriz productiva evidencia el neodesarrollismo impulsado por el Estado (Larrea, 2011). Por ello, el PNBV está orientado hacia “una fuerte reestructuración productiva y de desarrollo endógeno, donde se busca lograr réditos de la

---

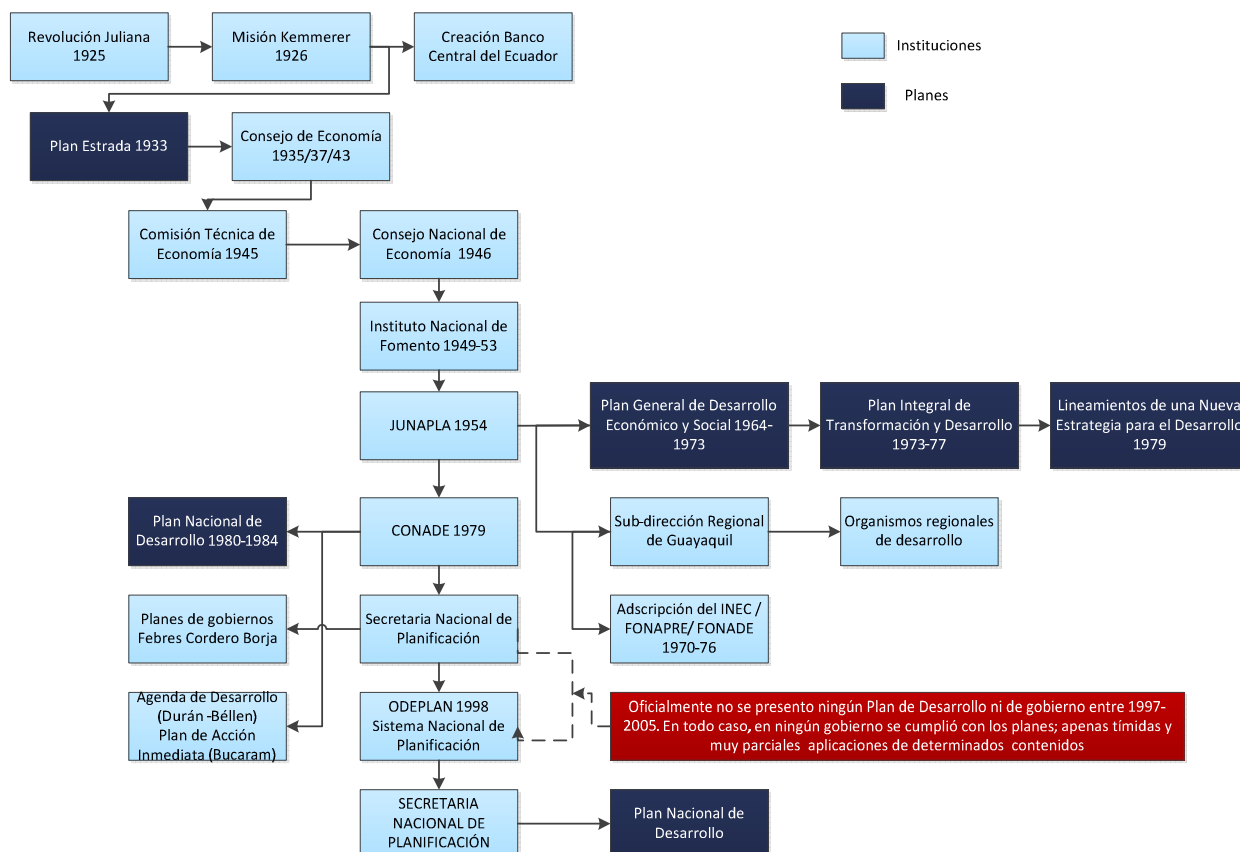
<sup>19</sup> El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del sumak kawsay (Constitución Política del Ecuador, 2008, Art. 275).

economía que aporten al buen vivir, antes que construir la economía y sociedad del buen vivir, como lo perfila la Constitución” (Larrea, 2011: 83).

El documento 2009-2013 enfatiza en la Estrategia Territorial Nacional como una innovación y una oportunidad para identificar las intervenciones y proyectos estratégicos en el territorio; sin que esto implique la suma de los planes locales ni sectoriales del Estado ecuatoriano (PNBV, 2009). Sin embargo, “las demandas y aspiraciones territoriales fueron analizadas y aportaron a su construcción” (PNBV, 2009: 12). Por ello, el PNBV alude ser diseñado en procesos de participación a través de grupos ciudadanos y sectores organizados; pero lamentablemente, las comunidades involucradas en la investigación (comunidades de Cotacachi) desconocen la existencia de un ente planificador, pero aún el nombre de la institución, las funciones y ventajas de contar con una planificación en el Ecuador.

En fin, los planes de desarrollo han estado alineados a circunstancias políticas, económicas y sociales; no existe una continuidad en acciones y estrategias de largo plazo que traspasen los procesos electorales y cambios presidenciales, en beneficio para la población ecuatoriana; más bien, se evidencia conflicto de interés y falta de participación de los sujetos integradores de la sociedad, en los procesos de planificación. Cabe señalar, que el afán de contar con un país desarrollado si se mantiene en el tiempo, el desarrollo como meta para el Ecuador; el inconveniente es no contar con un guía clara para cumplir el fin. Por ello, el cambio de paradigma del desarrollo al buen vivir se plasma en un discurso político del momento.

**Gráfico 6: Evolución de la Planificación en el Ecuador**



Fuente: Ec. Leonardo Vicuña. Perfiles del Ecuador, 2006  
Elaborado por: SENPLADES

### Los principios del *sumak kawsay* en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013

El Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 “constituye un punto de partida en el escenario de varias tendencias: la primera en contra del neoliberalismo en la parte conceptual, lucha desde los derechos y oportunidades; y la segunda, la aplicación de los derechos como derechos de la naturaleza, derecho a tener país y estado”; es decir, esta herramienta adopta principios encaminados hacia la construcción de una sociedad justa, libre y democrática (Entrevista a ShukML, 2012).

En este sentido, el PNBV “propone una visión del Buen Vivir, ampliando derechos, libertades, oportunidades y potencialidades de los seres humanos, comunidades, pueblos y

nacionalidades; y garantizando el reconocimiento de las diversidades [...]” (PNBV, 2009:29). El Plan 2009-2013 ve al buen vivir como sinónimo de *sumak kawsay*; mismo que es entendido en tres dimensiones: ambientales, económicas, sociales y culturales. En la dimensión ambiental plantea una interrelación y dependencia entre el ser humano y la naturaleza; la naturaleza convertida en un espacio de reproducción de la vida, donde el ser humano es un elemento más del sistema, por consiguiente no puede ser un agente externo (PNBV, 2009b).

En la dimensión económica el buen vivir amplía la visión cuantitativa del economicismo hacia un nuevo modelo de desarrollo que promueva una economía incluyente, sostenible y democrática. En la dimensión social vela por la redistribución de los recursos y la eliminación de las brechas de pobreza y inequidad, garantizando la provisión de bienes y servicios necesarios para la continuidad de la vida. Y la cuarta dimensión alude que el *sumak kawsay* refleja “las reivindicaciones por la igualdad y justicia social, y desde el reconocimiento, la valoración y el diálogo de los pueblos y de sus culturas, saberes y modos de vida” (PNBV, 2009b:6); por ello, el buen vivir es un concepto no “lineal, históricamente construido y en constante resignificación” que refleja la forma de vida de los pueblos indígenas (PNBV, 2009b:6).

Para la materialización del concepto *sumak kawsay*, el PNBV plantea principios para el buen vivir, que “apuntan a la articulación de las libertades democráticas con la posibilidad de construir un porvenir justo y compartido” (PNBV, 2009b:18). Siendo estos los siguientes:

1. **Hacia la unidad en la diversidad.**- construir y vivir en comunidad es parte esencial del buen vivir. Esta sociedad es democrática y pluralista con cambios estructurales en los planos socioeconómicos, para asegurar la igualdad; el político, cambios en las estructuras de poder; y, el socio-cultural, el reconocimiento de la diferencia y un aprendizaje entre culturas (PNBV, 2009b).
2. **Hacia un ser humano que desea vivir en sociedad.**- Una vida plena se logra con la interacción y el reconocimiento del otro; es decir, las personas no son seres

aislados, sino interdependientes. Esto permite alcanzar niveles de autonomía, bienestar y reproducción social (PNBV, 2009b).

- 3. Hacia la igualdad, la integración y la cohesión social.-** “Sociedad como unidad de observación e intervención, considerando a la igualdad, inclusión y cohesión social como valores que permiten promover el espíritu cooperativo y solidario” (PNBV, 2009b:20).
- 4. Hacia el cumplimiento de derechos universales y la potenciación de las capacidades humanas.-** El buen vivir no es el acceso al un bien mínimo, a tener lo elemental; sino el desarrollo de las capacidades fundamentales y la afirmación de identidades de cada ser humano. Por ello, es el acceso a derechos universales (PNBV, 2009b).
- 5. Hacia una relación armónica con la naturaleza.-** Responsabilidad ética con generaciones actuales y futuras y con el resto de especies. Dependencia de la economía y la subsistencia humana respecto a la naturaleza (PNBV, 2009b).
- 6. Hacia una convivencia solidaria, fraterna y cooperativa.-** Relaciones de solidaridad y cooperación entre ciudadanos y ciudadanas (PNBV, 2009b).
- 7. Hacia un trabajo y ocio liberadores.-** El trabajo es un instrumento técnico de redistribución de la riqueza y es la meta de transformadora de la sociedad (PNBV, 2009b).
- 8. Hacia la reconstrucción de lo público.-** El Estado con procesos transparentes; que permita brindar a toda la población bienes públicos de calidad y de manera eficiente (PNBV, 2009b).
- 9. Hacia una democracia representativa, participativa y deliberativa.-** “Estado democrático e instituciones sostenidos en una estructura de representación política pluralista y diversa; con participación ciudadana y deliberación pública en la toma de decisiones y control social de la acción estatal” (PNBV, 2009b: 22).
- 10. Hacia un Estado democrático, pluralismo y laico.-** Estado plurinacional e intercultural, reconocimiento político de la diversidad étnica y territorial (PNBV, 2009b).



Según el Plan 2009-2013, los principios incorporados fueron parte de un consenso entre distintos sujetos de la sociedad, con respecto a las formas de ver al buen vivir; por ejemplo, como un espacio de cambio para la sociedad con valores como la solidaridad, cooperación, disminuyendo acciones individuales y egoístas.

Sin embargo, los funcionarios de SENPLADES manifiestan que dentro de la institución, la mayoría de funcionarios no intuyen el significado de *sumak kawsay*-buen vivir-; y, el resto del personal diverge en la concepción del tema; es decir, existe una heterogeneidad de comprensiones en el concepto y en los principios del buen vivir (Entrevista a ShukSM, 2012). Para los entrevistados de esta institución, el “buen vivir es una connotación mestiza, sin sustento fuerte”, más no de los pueblos indígenas (Entrevista a ShukSM, 2012). Por consiguiente, “desde SENPLADES promulga el neodesarrollismo que incorpora nuevos enfoques, más amigables con la naturaleza, [...agregando] más derechos; [por ello el buen vivir o *sumak kawsay* es un] híbrido, es un producto local, es fruto de la realidad ecuatoriana, [...] es fruto de compromisos con organizaciones sociales” (Entrevista a ShukSM, 2012).

Por lo señalado, los entrevistados expresan que, la propuesta constitucional del buen vivir ha permitido al Estado ecuatoriano utilizar este concepto como “instrumento de marketing y propaganda para el mundo”. Por ejemplo “en Europa el gobierno de turno se luce con conceptos más nuevos, extravagantes que vienen de los pueblos originarios, para tener un eco mediático fuera de las fronteras nacionales” (Entrevista a ShukSM, 2012). Lo cual, limita el reflejo de conflictos internos del país hacia el mundo, generando un imaginario ideal y irreal del Ecuador; además, estos imaginarios disminuyen el accionar dentro del territorio, para llegar a consensos y acciones concretas hacia una sociedad ecuatoriana del buen vivir. Por ello, existe una ruptura entre el discurso romántico empleado por ejecutivo y la práctica cotidiana del pueblo.

Para tratar de contrarrestar este fenómeno y a la aplicación del Plan Nacional 2009-2013 en políticas públicas en beneficio de población ecuatoriana, los entrevistados de SENPLADES proponen una solución a través de las organizaciones sociales; es decir: movimientos, grupos organizados, ciudadanos, trabajadores, entre otros, deben ser

propositivos y presionar al ejecutivo y a las autoridades competentes para generar compromisos de aplicación de la propuesta del buen vivir en el territorio( Entrevista a shukDA,2012).

En suma, la propuesta del buen vivir no está institucionalizada como una propuesta de cambio civilizatorio sino como un discurso político para atraer espectadores externos. También, se visualiza, la falta de comprensión de conceptos como el *sumak kawsay* en la institución planificadora, lo cual impulsa seguir en los mismos modelos económicos ortodoxos, con un poco de énfasis en lo social y ambiental. Además, la no existencia de procesos de participación integral donde se interconecte lo nacional con lo local y viceversa, obstaculiza a las demandas y aspiraciones locales reflejarse en la planificación nacional y local; y, en las políticas públicas en beneficio de la población.

## CAPÍTULO IV

### COMPRESIONES Y APROPIACIONES DEL *SUMAK KAWSAY* Y DEL *ALLI KAWSAY*

#### **Conjeturas políticas sobre el discurso del *sumak kawsay* -buen vivir- desde una perspectiva histórico-social de los pueblos indígenas.**

Las organizaciones sociales del Ecuador como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), plantean el *sumak kawsay* como parte de un proyecto político “de la diversidad cultural y no un proyecto político del mestizo o del socialismo del siglo XXI” (Entrevista a ShukFY, 2012); es decir, de reivindicación de las poblaciones excluidas del tejido estatal. Además, “el buen vivir, [debe ser visto bajo] el principio de reciprocidad fomentado por las comunidades en prácticas como la minga y el *ranti ranti*” (CONAIE, 2007: 21).

En este sentido, las revoluciones de los pueblos indígenas<sup>20</sup> y campesinos permitieron abrir el camino hacia la institucionalización del *sumak kawsay* y, así, colocar sus demandas sociales y reivindicativas en las agendas estatales y societarias. En otras palabras, la visualización del *sumak kawsay* en el Ecuador lleva implícito el afán de cambiar las estructuras de poder de un Estado moderno a un contexto del Estado Plurinacional, de reconocimiento de las diversas formas de expresar y vivir la vida. En tal sentido, “el *sumak kawsay* pone en entredicho la capacidad del actual proyecto de reformas políticas del Ecuador para superar el marco colonial con el que se ha definido el denominado proyecto de Estado-Nación” (Ortiz, 2009: 81).

Enmarcándose en este contexto, la incorporación de términos *kichwas* como el *sumak kawsay* y *pachamama* en la Constitución pretenden contrarrestar el trato discriminatorio de la mayoría de la población indígena, “desde la conquista hasta nuestros días, [...] vividos en condiciones que llegan a lo infrahumano” (Movimientos Laicos para América Latina-Roma; 1991: 31). No obstante, revisando la historia, un pequeño porcentaje

---

<sup>20</sup> Pueblos constituidos por un bagaje de identidad propia y mixturas identitarias reconfiguradas por los contextos del tiempo.

de la realeza inca tuvo una situación diferente, marcada por privilegios, inclusión y aceptación dentro del sistema político de ese momento; pero en general, la mayoría del pueblo fue considerado sujetos sin reconocimiento y oportunidades ( Entrevista a ShukFP, 2012). Estos antecedentes y otros sucesos acarreados en el tiempo provocaron la emergencia de protestas y luchas reivindicativas en todo el *Abya Yala*. Estas rebeliones (que también ocurrieron durante el siglo XVIII), a partir de las décadas de los 70's y 80's en toda América Latina, principalmente en el Ecuador, fueron hitos históricos que permitieron, por lo menos en palabras, incorporar la terminología del *sumak kawsay* en los debates políticos, sociales y académicos.

Con raíces inmemoriales, en los grupos indígenas se ha sostenido una constante lucha de resistencia, fundada en las propias tradiciones, lenguas y formas comunales de trabajo y convivencia diaria. Aunque a costos muy altos, los indígenas hemos sobrevivido conservando nuestras características básicas de grupos étnicos. Pero ahora, en diversas comunidades se ha comprendido que no basta la resistencia, sino que a la defensa de nuestras culturas y recursos hay que sumar el esfuerzo por su desarrollo (Movimientos Laicos para América Latina-Roma; 1991: 31).

En *AbyaYala*, a partir de los años ochenta, se organizaron encuentros, talleres y reuniones entre diferentes organizaciones, grupos y personas indígenas, con el fin de sacar a la luz pública los problemas<sup>21</sup> y las condiciones de vida deplorables de los territorios indígenas y sus alrededores; además, permitió emprender y fortalecer la lucha por la reivindicación de los pueblos (derechos como pueblos y personas), como sujetos sociales y políticos activos dentro de una sociedad, a través de acceso a derechos humanos (Movimientos Laicos para América Latina-Roma; 1991). Por ello, la reivindicación encerraba como esencia el respeto a la vida y a las formas de concebir y ejercer la vida de los pueblos: Tierra, economía propia, cultura, educación propia y trabajo comunitario, rechazando la imposición de formas de comportamiento distinta a las normas culturales (Movimientos Laicos para América Latina-Roma; 1991).

---

<sup>21</sup> Los problemas giraban alrededor de: la marginalización, la discriminación, la pobreza, las condiciones de vida deplorables, la nula presencia del Estado, la falta de acceso a los territorios, agua y tierra, la aniquilación de los modos de vida, la manipulación de empresas privadas y la iglesia (Movimientos Laicos para América Latina-Roma; 1991).

En 1988, las organizaciones sociales, especialmente indígenas, comenzaron con los preparativos para los 500 años de resistencia indígena a cumplirse en 1992, a través de la elaboración de una Agenda Continental y del Deceño de los pueblos indígenas (1990) para solucionar los problemas más graves y recurrente con los que viven los pueblos indígenas; esto fue financiado por organismos internacionales como el Banco Mundial (Entrevista a ShukFP, 2012). Para estas organizaciones los 500 años representaban un período de alienación y pérdida de los pueblos originarios de Latinoamérica.

Mientras estos sucesos eran el centro de las organizaciones indígenas a nivel regional y nacional, a nivel internacional, el mundo era testigo de varios acontecimientos que, de una u otra manera, en lo posterior influirían en la visualización del mundo indígena hacia la sociedad en general. Por ejemplo, en Ginebra en 1989, se aprobó el convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, por parte de Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Los convenios y acuerdos internacionales han sido una ventana para que los pueblos indígenas sean considerados sujetos y no objetos en el planteamiento, formulación y ejecución de las políticas nacionales e internacionales en temas que a ellos los afecten. Sin embargo, el reconocimiento y la ratificación de los convenios y acuerdos internacionales por parte de los Estados no garantizan la aplicación de los derechos en la población indígena a nivel regional y local. El Ecuador ratificó el convenio 169 de la OIT el 15 de mayo de 1998. Además, esta normativa ha permitido que las demandas de los pueblos indígenas sobre sus políticas, accesos, formas y esquemas de vida se plasmen en las leyes nacionales de los países ratificadores.

Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente (OIT, Art. 7, 1989).

En la década de los 90's y 2000 se generaron protestas, levantamientos, paralizaciones, marchas de los pueblos indígenas en casi toda Latinoamérica; especialmente en Bolivia (marcha por la reivindicación de los pueblos, 1992) , y, en el Ecuador, los inconvenientes por tierras, territorios, pobreza, entre otros, impulsaron el levantamiento indígena del *Inti Raymi* de 1990, dos años antes de cumplirse los 500 años de resistencia. Este suceso convocó aproximadamente entre 20 y 30 mil indígenas del territorio ecuatoriano (Entrevista, 2012, ShukOG), donde el Presidente de la República, Rodrigo Borja, catalogó a los indios como grupos manipulados por otros; con esta afirmación, los indios eran objetos y no sujetos sociales y aludía la traición de la gente por la cual había trabajado.

Este acontecimiento en el Ecuador, fue liderado por las organizaciones indígenas y campesinas como la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras-FENOCIN- y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE-, demandando las siguientes propuestas: “autoidentificación de las nacionalidades; una nueva forma de Estado: Estado Plurinacional donde se elimine la visión monocultural de ejercer el poder; respeto a los modos de vida: lengua, cultura, educación que incorpore la vivencia de una cultura y economía; reforma agraria: tierra para los que la trabajan” (Entrevista, 2012, ShukOG).

Sin embargo, muchas de las exigencias trazadas en ese acontecimiento fueron elaboradas desde la década de los 80's con la creación de las organizaciones indígenas. En 1980 se conformó el Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas con el objeto de promover la consolidación de pueblos indígenas; mismo que se transformó en 1986 en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE- donde se plantearon los objetivos fundamentales de consolidar a los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador y luchar por “la tierra y territorios indígenas, una educación propia (intercultural bilingüe), contra la opresión de las autoridades civiles y eclesiales, la identidad cultural de pueblos indígenas, contra el colonialismo, la dignidad de pueblos y nacionalidades indígenas” (CONAIE, 2011: s/p).

Asimismo, la FENOCIN “obtuvo su personería jurídica con Acuerdo Ministerial No. 000418, en abril de 1989; [...] donde se plantearon trabajar por la consecución de la

tierra, agua, infraestructura, crédito, derechos civiles, políticas sociales y reconocimiento cultural” (FENOCIN, 2011: s/p). Posteriormente, las demandas por la tierra y la reforma agraria fueron empujadas a un discurso de territorialidad por los costos que pudieran ocasionar a los grandes terratenientes y capitales -interés políticos, sociales y económicos de los capitales- (CONAIE, 2011; FENOCIN, 2011).

Todos los procesos reivindicativos: levantamientos, marchas y paralizaciones (en julio de 1990, en abril de 1992, en junio de 1994, en enero-febrero de 1997, en enero de 2000 y en enero de 2001) en el Ecuador ocasionaron conflictos entre ciudadanos mestizos y pueblos indígenas con resultados como el derrocamiento de dos presidentes y la incorporación de los derechos colectivos en las agendas públicas y estatales; por ejemplo, Derechos Colectivos de pueblos indígenas en la Constitución de la República en 1998; la creación del *Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador-CODENPE*, Dirección Nacional de Salud de Pueblos Indígenas (DNSPI) y el Fondo de Desarrollo de Pueblos Indígenas (FODEPI).

Además de los procesos histórico-sociales de los pueblos indígenas, a través de sus organizaciones sociales, la Iglesia también ha colaborado en la institucionalización de términos *kichwas* (*sumak kawsay*, *pachamama*) en el debate público; ya que, a partir de la movilización indígena de 1990, vieron la necesidad de elaborar equivalentes religiosos entre el mundo occidental y el indígena, para captar seguidores de los pueblos indígenas hacia la religión católica. Con este fin, se realizaron varios talleres de espiritualidad y fe de los pueblos, donde se establecieron los significados espirituales del mundo indígena desde los propios actores. La espiritualidad ancestral fue estipulada como: “lo que sentimos, la conciencia, el pensar, el corazón que siente al otro, el que da fuerza, ánimo, es el motor para nosotros, es la vida, es el poder, valor y valentía” (Carrasco, 1994: 169).

En fin, los procesos históricos, culturales y sociales a los cuales fueron sujetos las organizaciones indígenas y campesinas, incidieron en los espacios políticos para introducir la terminología del *sumak kawsay* en los debates y en la redacción de la Constitución 2008 (Cortez, 2010). No obstante, el concepto *sumak kawsay* no se refleja en los discursos políticos de los dirigentes indígenas, en las dos últimas décadas; tal vez por ello, en la

elaboración constitucional del 2008, “el movimiento indígena no planteaba al *sumak kawsay* – buen vivir- como propuesta política, peor de cambio civilizatorio; ya que, su propuesta era reivindicativa: territorio, agua, soberanía, lengua, economía propia, salud, instituciones propias, entre otros” (Entrevista a ShukML, 2012). Además, las mesas de discusión separaban las temáticas, por un lado “la reivindicación del territorio, agua, soberanía, derechos de la naturaleza [y por otro lado el] *sumak kawsay*” (Entrevista a ShukML, 2012).

Sin embargo, la inserción de la terminología en el texto constitucional requirió procesos de negociación en puntos de convergencia entre organizaciones, instituciones y gremios, que buscaban alternativas de vida frente a las crisis del sistema capitalista (Cortez, 2010). Por ello, el *sumak kawsay* es considerado y apropiado por las organizaciones como una oportunidad para transformar la matriz colonial existente en el país. No obstante, la utilización de los vocablos indígenas (*pachamama*, *sumak kawsay*) no garantiza la interculturalidad real de la sociedad, el ejercicio del Estado Plurinacional, la inclusión o mejores condiciones de vida para esta población, estipulados en la Constitución (2008).

### **Comprensiones y características del *sumak kawsay***

#### **Desde las comunidades de San Pedro, El Batán y Santa Bárbara**

Las comunidades implicadas en el estudio de caso señalan la recurrencia del término *sumak kawsay* en los discursos políticos del cantón, desde el ingreso del Presidente de la República, Rafael Correa Delgado. La municipalidad de Cotacachi utiliza la terminología en inauguraciones de obras y festividades, talleres, eventos, entre otros; además, la organización social a nivel local también lo emplea. Sin embargo, al interior de las comunidades no se ha escuchado dichos conceptos, peor aún como una propuesta de vida integral; “*organizacionpi, tantanakuykunapi uyashkani, llakta ukupika na uyashkanichu*”<sup>22</sup> (Entrevista a ShukMM, 2012). En efecto, los *taytas* y *mamas* (abuelos/as, padres y madres)

---

<sup>22</sup> La expresión del *sumak kawsay* lo escuchado en las asambleas y reuniones dentro de organización, pero dentro no de la comunidad no (traducción Yuri Guandinango).



no utilizan la expresión del *sumak kawsay* en la práctica vivencial cotidiana; “*kunankunapi tiyan folletukunaka, shinakunaka illakarianmiyari; pero pundakunaka, maski na liynata yachashpapash ashakuta respeto tiyashkayarin kawsaymanta*”<sup>23</sup> (Entrevista a ShukMM, 2012).

Cabe señalar que las palabras *sumak* y *kawsay* existen en los vocablos *kichwas*, de manera separada: *kawsay* con referencia a la vida y *sumak* como adjetivo de calificación, a la hermosura de una cosa u objeto; por ello, uno de los entrevistados se pregunta ¿por qué el *sumak kawsay*? ¿*Kichwaman nishpacha churarka imashi [papelkunapi]*?<sup>24</sup> (Entrevista a ShukdDG, 2012).

Además, las comunidades en cuestión asocian el término *sumak kawsay* con la propuesta gubernamental; es decir, *sumak kawsay* como propuesta política del presidente de turno, Rafael Correa. Para las comunidades del Batán, San Pedro y Santa Bárbara, el *sumak kawsay* viene desde un espacio macro y nacional hacia lo micro (comunidades indígenas); dicha condición impulsa a las poblaciones de la zona andina de Cotacachi a esperar la llegada del buen vivir hacia el interior de las mismas, con el afán de mejorar sus condiciones de vida y acceso a servicios básicos. En este sentido, la respuesta de los comuneros es homogénea: “*ima sumak kawsaypash na rikurichun, yankatallami shuk palabralla kan, kuyaylla kawsay rikurin, pero mana kan*”<sup>25</sup> (Entrevista a ShukDG, 2012).

En consiguiente, los comuneros manifiestan que los ofrecimientos del gobierno ecuatoriano son positivos, pero las comunidades siguen viviendo en condiciones de extrema pobreza, “*uyashkanimi [...] gobierno sumak kawsay nikun, pero kay llaktapika sumak kawsaytapachaka todavía na charishkanchikchu; fuente de trabahukunata na yapa charishkanchik [...], na profesionalizashka kayntinchari pero según runakunapika pobreza*

---

<sup>23</sup> En la actualidad existen folletos sobre el tema, antes no existía nada de eso; antes había más respeto a la vida y a la forma de vivir, pese a no contar con niveles de educación avanzados (sin saber ni leer ni escribir) (traducción Yuri Guandinango).

<sup>24</sup> ¿*sumak kawsay* será que pensaron que era kichwa y por eso lo pusieron en los papeles? (traducción Yuri Guandinango).

<sup>25</sup> No existe ningún *sumak kawsay* dentro de la comunidad, solo es una palabra reflejando lo bonito de la vida, sin que exista (traducción Yuri Guandinango).

*kawsapanchik*”<sup>26</sup> (Entrevista a ShukDP, 2012). Para estas comunidades, la profesionalización es una condición necesaria para llegar al *sumak kawsay-buen vivir*; y el acceso a: “*yakukuna, tukuy serviciokuna chayka na tiyanka, sumak kawsay kana kan*”<sup>27</sup> son características indispensables para vivir dentro de la dimensión del buen vivir (Entrevista a ShukDG, 2012).

Pese a ello, los políticos y dirigentes del cantón y del país hablan del *sumak kawsay*, pero nadie da respuestas concretas a diferentes problemas, las comunidades siguen subsistiendo y solucionando conflictos del día a día con recursos mínimos y sin participación de políticos nacionales; lo cual, difumina la intencionalidad de la propuesta gubernamental del buen vivir (Entrevista a ShukJM, 2012).

*Chayka ñukanchikpakka na sumak kawsayka kan. Kullki hawapi rikushpallata, wakinpikari kullki illaykanchik, trabahukunata na seguro charinchi: kachigukuna illak wakinpikari, wira illapash mikuna urman. Ñukanchik runa llaktapika na sumak kawsay kan, wakin familiakunapi rikushpa [...] allpa illakuna kawsanchik, ashtawan llaki kan; ñukanchikpakka manapacha sumak kawsaytaka charinchikchu [...]. Kawsay familiakunapi rikushpa kusa warmikuna piñarishka, makanakushka, wakashka tiyakurin, wawakunakama wakachiskayman tiyanakunchik, chaykunapash ima sumak kawsaypash na kan*<sup>28</sup> (Entrevista a ShukDP, 2012).

Las comunidades investigadas manifiestan ciertas características de cumplimiento para entrar o llegar al *sumak kawsay*, empezando desde el núcleo familiar hasta la interrelación con las comunidades vecinas. Uno de los miembros del cabildo de la comunidad de San Pedro señala que:

*Ima Gobierno, ima pi kashpapash, sumak kawsaytaka comunakunaman chayachimushpapacha alli kanman, paktachispapacha alli kanman:*

---

<sup>26</sup> Lo he escuchado, el gobierno habla sobre *sumak kawsay*, sin embargo estas comunidades aún no tienen ni viven en el *sumak kawsay*, seguramente por la falta de profesionalización de los comuneros. Nosotros vivimos en la pobreza (traducción Yuri Guandinango).

<sup>27</sup> Agua y a todos los servicios básicos (traducción Yuri Guandinango).

<sup>28</sup> El vivir con conflictos internos y sin acceso a todos los servicios básicos no es vivir en el *sumak kawsay*. Por ejemplo, con respecto al dinero, a veces no tenemos ni para comprar lo básico como la sal y el aceite para la preparación de los alimentos de nuestras familias; y, no contamos con un trabajo seguro; por ello, en las comunidades no existe el *sumak kawsay*. Con respecto a las familias, muchas de ellas viven sin un solo espacio de tierra, lo cual es muy grave; además existen conflictos intrafamiliares entre los miembros del hogar (traducción Yuri Guandinango).

*allpakunapash mana faltashpa; yakukunapash ama faltashpa; ñankunapash ama faltashpa; educacionkunapipash apoyukunan tiyashpa alli kanman: wawakuna tukuchinkakama estudiashpa kachun, sumak kawsayman chayankakama*<sup>29</sup> (Entrevista a ShukDG, 2012).

En este sentido, dos de los requerimientos del *sumak kawsay* son la provisión de servicios básicos y disminución de conflictos: la primera debe ser proveído por el Estado, en coparticipación entre la comunidad y el ente ejecutor; y, el segundo requerimiento enmarcado en la mediación de conflictos internos y externos de la comunidad, a través de la coadministración de la justicia comunitaria, familiar y oficial: “*na makanakushpa, na yarkaykunata charishpa, tukuykunapacha allikuta tiyashpa allí kanman, sumak kawsaypi rikurinkapakka; educacionpash, mikuypash tiyana kan, makanakuykunapash illa kawsana kan, llaktakunapash gulpi cumpleto kanan kan*”<sup>30</sup> (Entrevista a ShukDG, 2012).

En esta línea, la comunidad de El Batán, a través de un miembro del cabildo señala: “*maykan profesionalizashkakuna, paykunaka ña fuente de trabahukunata chariymentaka ari sumak kawsaykunamanpash yaykunka*”<sup>31</sup>; mientras que, los comuneros sin niveles de educación formal, ni fuentes de empleo no podrán vivir en el *sumak kawsay* (Entrevista a ShukDP, 2012). En ese sentido, “*shinallatak hogarpi rikushpapash, wakinpikari todavía kusakunawampash maltratay tukushpapash kawsaran, chaymantaka sumak kawsaytaka manarak rikupanchikchu*”<sup>32</sup>. Para este comunero, si las políticas gubernamentales pretende materializar el *sumak kawsay* a nivel local, comunal y lo rural, deben empezar combatiendo el maltrato intrafamiliar y dotando de recursos como tierra y agua, en especial a los comuneros sin estos recursos; permitiendo la subsistencia de dichas familias, la autonomía, la pertenencia y la identidad a un territorio (Entrevista a ShukDP, 2012).

---

<sup>29</sup> Independientemente de los políticos y autoridades del momento, todos ellos deben trabajar para que las comunidades vivan efectivamente en el *sumak kawsay*, donde haya: una distribución, acceso y usufructo equitativo de la tierra y el agua; caminos en buenas condiciones; apoyo en el ciclo educativo de los niños y jóvenes hasta su culminación. Con estas características podríamos en algún momento vivir en el *sumak kawsay* (traducción Yuri Guandinango).

<sup>30</sup> Las comunidades pueden entrar en el *sumak kawsay* cuando existan bajos niveles de conflictos internos y de parentesco; comunidades unidas a través del diálogo y el consenso; gente sin hambre; y, poyo adecuado para la educación formal de los comuneros (traducción Yuri Guandinango).

<sup>31</sup> Quienes han logrado la profesionalización y cuentan con fuentes de empleo pueden empezar a vivir en el *sumak kawsay* (traducción Yuri Guandinango).

<sup>32</sup> Además, no se podría ingresar al *sumak kawsay* porque en el hogar aún se mantiene el maltrato de hombres hacia las mujeres (traducción Yuri Guandinango).

Y, la comunidad de Santa Bárbara mediante el representante del cabildo indica que los comuneros no viven en el *sumak kawsay*: “*sumak kawsankapakka ashtakapachami faltarikrak [...] na sumak kawsaytaka na kawsanakunchikchu; [...] kuyaypa kawsanakushkanchik, chayka ima sumak kawsayta kanka [...]*”<sup>33</sup> (Entrevista a ShukJG, 2012). Sin embargo, “*sumak kawsayman yaykunkapak: ñankunapash alli, mikunakunapash, yakukunapash allí kana kan, ñukanchik kawsaykunata rikuchishpa: fiestagukunata shinashpa*”<sup>34</sup> (Entrevista a ShukJG, 2012).

En fin, para las comunidades investigadas, el concepto del *sumak kawsay* es una propuesta gubernamental de los políticos actuales, mas no una propuesta desde las comunidades indígenas; el *sumak kawsay* –buen vivir no muestra, ni es parte de las vivencias comunitarias. Este discurso del *sumak kawsay* -buen vivir se ha visualizado a través de los medios de comunicación y en eventos públicos desarrolladas por las diferentes instancias del gobierno y de las organizaciones sociales.

Por ello, muchos de los comuneros no entienden la propuesta del *sumak kawsay*; sin embargo, un porcentaje pequeño de esta población asimila el concepto como una oportunidad para buscar un mejoramiento de la calidad de vida, para sus familias y para la comunidad en general. Este porcentaje poblacional forma parte de los cabildos centrales de las comunidades; ellos son sujetos en interacción entre instituciones, por ejemplo, en el municipio local y en la organización social a en eventos, festividades y talleres, lo cual les permite extraer información de diferentes ámbitos.

Además, los entrevistados enfatizan no vivir en el *sumak kawsay* ya que, sus condiciones de vida no son las más adecuadas; tienen conflictos sociales, ambientales dentro y fuera de sus familias y comunidades; no existe una distribución equitativa de los recursos: tierra y agua; la educación formal no tiene apoyo, no es para todos los comuneros; y, tienen escasas fuentes de trabajo y de dinero.

---

<sup>33</sup> No vivimos en el *sumak kawsay*; falta muchísimo para vivir ahí, ya que nosotros no vivimos con conflictos, tristezas y sin necesidades básicas (traducción Yuri Guandinango).

<sup>34</sup> Por ello, para entrar al *sumak kawsay* se requiere buenos caminos, calidad de agua y alimentación, mostrando nuestras vivencias, como las festividades (traducción Yuri Guandinango).

## Desde la organización social

A nivel local, la organización social (UNORCAC) conjuga las apropiaciones del *sumak kawsay* a nivel comunitario con el discurso oficial de los planteamientos gubernamentales. Así, el *sumak kawsay* – buen vivir- refleja un planteamiento estatal, resultado de la reciprocidad histórica entre el mundo mestizo y el mundo indígena, donde la población debe incorporar las formas de vida de estos pueblos como las mingas y las asambleas. “Pero a la final, el mundo mestizo no entiende el planteamiento porque existe mucho individualismo: [...] yo trabajo para mí, si yo trabajo, yo como yo no tengo que estarle colaborando a nadie” (Entrevista a ShukRA, 2012). Las formas de vida de los pueblos se relacionan con obligación y la vivencia comunitaria; por ejemplo, el acompañamiento en los funerales, como parte de una obligación moral y recíproca a materializarse la contraparte en un futuro cercano.

La Constitución, el Estado y la población mestiza “no concibe bien el tema del *sumak kawsay*, simplemente dicen es vivir bien. Y el vivir bien para ellos ¿qué es? tener dinero, tener un poco de propiedades, tener un poco de riquezas” (Entrevista a ShukRA, 2012). Por consiguiente, la adopción de una terminología *kichwa* en los debates y textos gubernamentales no implica legitimar la propuesta en la población.

“Dentro del mundo indígena, el vivir bien es tener armonía con tu entorno primero. Que tú estés bien y el entorno se encuentre bien, y segundo, estar bien con las personas” (Entrevista a ShukRA, 2012). Para ello, los comuneros deben participar activamente en cada una de las actividades del *ayllu*, de la comunidad y de la organización: “participar en las mingas, participar en las reuniones, participar en los eventos culturales, sociales, deportivos que pueda tener la comunidad” (Entrevista a ShukRA, 2012).

“Vivir bien significaba estar en armonía con la naturaleza, estar en armonía con el entorno [...]. Es un concepto [...] integral [donde], si el cuerpo funciona bien, estamos armónicamente [...]. Entonces, si estás peleado con tu vecino, con tu esposa, eso empieza a desequilibrar las energías” (Entrevista a ShukRA, 2012). En esta línea, buen vivir es compartir un espacio colectivo y familiar, en busca de equilibrios en la salud, alimentación,

producción, ambiente, vestimenta, idioma, entre otros. El “buen vivir es nuestra forma de vida. [...], es compartir entre todos lo mucho, poco o nada de lo que se posee; por ejemplo: tengo esta gran tierra, ¿quién me acompaña? El que me acompañe tiene la ración, almuerzo conmigo y es parte de la gran fiesta” (Entrevista a ShukRA, 2012).

En suma, la organización social es un espacio donde se conjugan los elementos comunitarios, municipales y nacionales. Para la UNORCAC el *sumak kawsay* es parte de una reciprocidad histórica con los pueblos indígenas; sin embargo, según los entrevistados el Estado debe trabajar en consolidar un concepto integral, a través de la participación democrática e incluyente; caso contrario el Estado promulga una propuesta desfigurada de la realidad poblacional, sin bases sociales ni históricas; donde el individualismo sea el núcleo de la sociedad, diluyendo el significado del *sumak kawsay*, como propuesta de cambio para las estructuras sociales, económicas y políticas del país.

### **Desde el gobierno local**

El Gobierno Municipal de Cotacachi tiene varias miradas sobre el concepto del *sumak kawsay*; este fenómeno se alinea al discurso a nivel macro como el de la SENPLADES, donde el *sumak kawsay* es sinónimo del buen vivir.

En este sentido, para los servidores públicos municipales “el *sumak kawsay* es el fin del trabajo y de las actividades diarias [... ya que está] enmarcado en el Plan Nacional del Buen Vivir y en el Ordenamiento Territorial del cantón” (Entrevista a ShukFG, 2012). El *sumak kawsay* es “una nueva experiencia para el país”, que por su condición de apareamiento reciente tiene errores e incongruencias con respecto a la realidad de las comunidades y ciudades, en este caso al del cantón Cotacachi; pero es un proceso a consolidarse en el futuro (Entrevista a ShukFG, 2012).

Por ello, el Departamento Cultural manifiesta que el “*sumak kawsay* es una necesidad de instituir el buen vivir en la sociedad [...]”; sin embargo, el concepto expresado “es muy distinto a lo que puede decir el régimen o puede acercarse. Por ejemplo, para [el entrevistado] el buen vivir es tener paz [...] y acceder al conocimiento” (Entrevista a ShukCH, 2012).

La mayoría de la sociedad cree que el buen vivir es otra cosa. Pero tenemos que encaminarnos a objetivizar esa apreciación. Pero yo quiero creer que el buen vivir, como pensamos ahora, pensaban las comunidades [precolombinas]. El buen vivir para ellos, seguramente, era el fortalecimiento de este sistema de trueque, en donde podían acceder a recursos y alimentación (Entrevista a ShukCH, 2012).

En esta línea, el Departamento de Planificación de la entidad a través de su representante determina: “el *sumak kawsay*, el buen vivir [como] un concepto *kichwa* ancestral. Este es un concepto que tiende a la cristalización de todos los valores humanos [:] la felicidad, la equidad, la fraternidad, el respeto al otro, la alteridad, la reciprocidad, la complementariedad, el respeto a las diferentes lógicas” (Entrevista a ShukJJ, 2012). Otra de las direcciones municipales señala que, el buen vivir “no sólo es económico, no sólo es tener el dinero para vivir, al menos desde el punto de vista ambiental, sino tener una armonía entre lo que es el progreso y lo que es el ambiente” (Entrevista a ShukFG, 2012).

Lo señalado refleja que el concepto del *sumak kawsay* –buen vivir- tiene distintas acepciones. Cada departamento y persona pretende dar el significado al *sumak kawsay*, de acuerdo a las necesidades y requerimientos de un individuo, de una familia y de una comunidad. La divergencia es reconocida por los funcionarios; por consiguiente, “el buen vivir para una persona es diferente que para otra, depende mucho de la formación que tenga. Para unas personas el buen vivir será tener dinero”, para otras “no es necesario tener el dinero, sino vivir bien con lo que se tiene”; en especial, “es vivir bien, no con el dinero, [...] sino estar en armonía con las personas que le rodean y con lo que uno tiene” (Entrevista a ShukFG, 2012).

En esta línea, los entrevistados plantean algunas condiciones para llegar al buen vivir: “tener salud, tener un techito donde vivir, y sobre todo, [una buena] relación entre personas [...], porque los humanos hemos olvidado que es la solidaridad” (Entrevista a ShukFG, 2012). También es elevar el nivel de vida de las personas satisfaciendo todas sus necesidades básicas, a través de: agua de calidad, fuentes de agua conservadas, alcantarillado, respetar las costumbre de las comunidades, vías, acceso a la información y

comunicación, salud preventiva y salud curativa, un seguro social, oportunidades de trabajo y empleo (Entrevista a ShukFG y ShukJJ, 2012).

En síntesis, para la municipalidad de Cotacachi el concepto de *sumak kawsay* es un término ancestral *kichwa*, utilizado como sinónimo del buen vivir. Sin embargo, no existe una definición institucional o consensuada entre los miembros de esta entidad sobre el concepto; por ello, los funcionarios emiten sus apropiaciones sobre el tema de acuerdo a su situación personal, entorno geográfico, económico, social, político y ambiental.

### **Comprensiones y apropiaciones del *alli kawsay* desde las perspectivas de la comunidad**

Las comunidades investigadas del cantón Cotacachi, provincia de Imbabura no utilizan la terminología del *sumak kawsay* en las actividades diarias y declaran no estar en el buen vivir en el sentido de una vida armónica y plena planteada por las instituciones y documentos gubernamentales como el Plan Nacional para el Buen Vivir (2009-2013).

Los comuneros revelan otra categoría como el *alli kawsay*; ésta, muestra las expectativas de vida ligadas con: la ética, la producción, el consumo, las interrelaciones familiares y comunitarias, la espiritualidad, la participación en la toma de decisiones a nivel interno y externo, los niveles de educación, entre otros. Los entrevistados manifiestan que todos los *runas* (personas), *ayllus* (familias) y *llaktas* (comunidades) vienen y van en busca del *alli kawsay* a través de acciones e interacciones del día a día.

Para estas comunidades, el *alli kawsay* encierra ciertas condiciones de vida, mismas que varían de acuerdo a cada comunidad, época, circunstancias y generaciones; pese a aquello, existen elementos comunes como tierra, alimentación sana, salud y dinero entre las diferentes comunidades asociados a la investigación.

Los entrevistados (personas entre 40 y 55 años de edad) de la comunidad El Batán-Cotacachi-, señalan algunas características para llegar a vivir en el *alli kawsay*: sistema de agua potable; mejoramiento de la calidad del agua; saneamiento ambiental; disminución de conflictos ambientales (delimitación, zonificación para el uso del territorio: agricultura, vivienda, recreación, letrinas); además, se menciona que debe haber respeto a las



costumbres locales por parte de los extranjeros, hacendados y mestizos; también se enfatiza que al interior de las familias debe existir igualdad entre los miembros.

Los hijos con niveles de educación altos (bachillerato o educación superior dependiendo del caso) deben aportar con ideas y acciones en beneficio de sus familias y comunidades; asimismo se requiere la participación política en la toma de decisiones al interior de las comunidades y en la municipalidad local, por ejemplo, en el presupuesto cantonal.

Asimismo cabe mencionar que, la comunidad comparte la superficie comunal con extranjeros- mayoritariamente jubilados de Estados Unidos-, hacendados, mestizos e indígenas. En este sentido, los comuneros informan las intenciones de dominación de los extranjeros hacia los indígenas; y, “*paykunaka na ñukanchikwan parlashpa yaykumushkachu kan*”<sup>35</sup>(Entrevista a ShukJM, 2012). También comunican la inconformidad de dicha presencia debido a que no comparte los quehaceres comunitarios y en sí la vida comunitaria: “*ringokunaka como ña jubiladukuna shamunchik nishkaka, paykunapash kaypipash jubilado kankapak munan [...] kaykunapika makiwan trabajanchik, minkawan [...] ñukanchiktaka yanka trabajachuncha, paykunaka mandankapaklla munan [...]. Claro paykunaka kullkiwan kan, sarunkapak munan*”<sup>36</sup>(Entrevista a ShukJM, 2012).

*Inglispika na intindipanchik, internikipika maravillata publicashca nin [...]. Nima nimata, nimatapacha na aydashkachu [...], ofrecerka trabajo kari taytakunapak warmi mamakunapakpash, escuela, wawakunapak jardinta, centro de salud;, karikunapa trahuta kurkami hasta cierto punto, akllashpalla hapin kallarirka [...]; pundakuna kawsashkanchik rodeado de hacienda kunan kawsanchik rodeo de gringos[...], shina casuskuna llaki pasanakushkanchik, na tiyan mayor apoyo, claro que mañanchik mañanchik pero paykuna, cierto puntukama shuk wawaman hayka chupete ninlla tratan, [...] ña aydashunmi pero nunca na chayan* (Entrevista a ShukJM, 2012)<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Ellos ingresaron a los predios de la comunidad sin consentimiento previo (traducción Yuri Guandinango).

<sup>36</sup> Los extranjeros mencionan ser jubilados, por ello quieren comportarse como tal [...] pero tenemos trabajos físicos en minka dentro de la comunidad. Los extranjeros por el hecho de disponer de dinero menos precian este tipo de trabajo comunitario (traducción Yuri Guandinango)

<sup>37</sup> No entendemos el inglés, los extranjeros publicaron maravillas en el internet [...]. Ellos no ayudan en nada, pero una vez en la comunidad ofrecieron trabajo para los hombres y a las mujeres, guardería, centro de salud; los comuneros trabajaron (en la construcción de las casas) hasta cierto punto y después fueron

En otra comunidad investigada, de San Pedro-Cotacachi, el representante del cabildo manifiesta que el *alli kawsay* se relaciona con el *allikay kay* -estar bien-, mismo que implicaría: fuentes de empleo; hogares con un mínimo de conflictos; disminución de conflictos al interior y con comunidades vecinas; organización comunitaria y familiar, producción sin químicos (*tarpuygukunapi: kunanpika yapa kimikukunata churanakun*), no envidias; condiciones de clima favorables para la producción; salud (medicina oficial, enfatizando la utilización de plantas nativas); alimentación con alimentos saludables y de producción propia (Entrevista a ShukDG, 2012).

En un tercer caso, en la comunidad de Santa Bárbara-Cotacachi-, los entrevistados (personas entre 40 y 55 años de edad) informan que el *alli kawsay* involucra los siguientes elementos: tenencia y usufructo del *allpaguta* (tierra), fuentes de empleo, salud física y espiritual, ingresos monetarios, producción libre de químicos, comunicación entre los miembros del hogar y de la comunidad (*tukuywan parlarishpa*: diálogo y consenso), menos conflictos familiares (*ama wasi ukupi makanakushpa tiyana*). Es decir: “*kullkita charinchik granuka illanchik lo mismo faltan, granuta charinchik kullkika illanchik lo mismollata kanchik; ashakuta allpa charishpallatak, asha kullkitapash trabajashpa, ña kutin saludwan alli kashpa [...] alli kawsayman yaykunkashna rikurin*”<sup>38</sup> (Entrevista a ShukEV, 2012). Por consiguiente, “*unkuylla kawsashpa si allpapash illani, trabahupash illani chayka na allí kawsayman na chayankashna rikurin*”<sup>39</sup>; y, a esto se suma el acceso a servicios básicos, a espacios públicos y a los derechos humanos, sociales y culturales (*wawakunata estudiachishpa falta faltallapash*: permitiéndoles el acceso a educación a los niños) (Entrevista a ShukEV, 2012).

---

reduciendo la mano de obra [...]. Desde un inicio estábamos rodeados de haciendas, ahora vivimos rodeados de gringos; y así en cada caso vivimos con problemas. Los comuneros somos tratados y engañados como a niños (traducción Yuri Guandinango).

<sup>38</sup> Si tenemos dinero y no disponemos de tierra para cultivar existe un vacío; y, si tenemos tierra y no dinero da igual. Para entrar al *alli kawsay* se requiere de tres elementos: tierra, trabajo para conseguir el dinero y salud (traducción Yuri Guandinango).

<sup>39</sup> Si vives enfermo y con problemas, si no hay tierra, no tienes trabajo en estas circunstancias no entrarías al *alli kawsay* (traducción Yuri Guandinango).

Es oportuno mencionar que los entrevistados mencionan que los niveles de formación de los jóvenes (educación) han sido excusas para migrar a las ciudades y olvidar las vivencias de las comunidades, desvalorizar la historia de los padres y abuelos, disminuir el valor cultural de la tierra, alimentación a base de granos y la producción libre de químicos. “*estudiotá pretexto llukshin comunamanta [...] y ña na tikramunkapak munan [...] wakin hovinkunakarín ña na interesan allpakunatakari*”<sup>40</sup> (Entrevista a ShukEV, 2012). Por ello, las expectativas para llegar al *alli kawsay* también involucran “*hovinkunapash tikramushpa, aunque estudiashpa tikramushpa: kashna comunapipash trabajashpa [...], maski kanchaman trabajashpapash, comunaman tikraspa apoyashpa chay alli kana. Jovenkunantin, mayurkunantin, chaykarimpash tukuyllawan, tantanakushpaka allí kawsayman chayanashnalla rikurin*”<sup>41</sup> (Entrevista a ShukEV, 2012).

En síntesis, el *alli kawsay* manifiesta las expectativas de vida con alcance en las dimensiones familiares, comunitarias, en las interrelaciones entre comunidades y a nivel cantonal; esta categoría del *alli kawsay* forma parte de las expresiones de la cotidianidad a nivel lingüístico, histórico, espiritual y vivencial, reflejadas en actividades agrícolas, políticas, culturales, sociales, socioambientales y alimenticias.

Mientras que el discurso del *sumak kawsay*-buen vivir- refleja una estructura retórica del momento en los ámbitos políticos, económicos, académicos, sociales y culturales. Por ello, esta categoría señala una jerarquía vertical sin conexión con las prácticas comunitarias.

### **Implicaciones del *alli kawsay***

Las comunidades de Santa Bárbara, San Pedro y El Batán identificaron tipologías para estar en el *allí kawsay*; estas particulares varían de acuerdo a su contexto geográfico, histórico, cultural, económico y social de las comunidades.

---

<sup>40</sup> Con el pretexto del estudio, los jóvenes han salido de las comunidades y no tienen interés en regresar; algunos ya no valoran y respetan la tierra (traducción Yuri Guandinango).

<sup>41</sup> [...] que los jóvenes regresen periódicamente a las comunidades; colaboren y aporten también en la comunidad, pese a que tienen trabajos en otras ciudades. Y así con el diálogo entre jóvenes, mayores y niños se podría llegar al *alli kawsay*

## Comunidad de San Pedro

La comunidad de San Pedro, por su ubicación geográfica, parte alta de la zona andina de Cotacachi, y por su contexto histórico de comunidad libre, considera las siguientes características para llegar al *alli kawsay*. Algunas de estas perspectivas también son parte de los requerimientos para el *sumak kawsay*; según los entrevistados de la comunidad, independientemente de las particularidades del *alli* o del *sumak kawsay*, el Gobierno de turno debe proveer los servicios básicos para reproducir y fortalecer la vida en las comunidades y no fragmentarla con políticas públicas que no consideren la realidad de estos pueblos.

**Tabla 6: Implicaciones del *alli kawsay* para la comunidad de San Pedro  
Período: 2012**

Característica	Observaciones
Agua entubada	La comunidad se provee de este servicio tres días a la semana
Agua para riego	No cuenta con el insumo básico para producir
Tierra, redistribución de la tierra	<i>wakin familiaka charipan, wakinka wasi hatarinakuta charin</i> <sup>42</sup>
Fuentes de trabajo en la localidad	Los jóvenes migran a las ciudades, no existe un retorno de ellos. Para ellos, la comunidad es un espacio de visita y de recreación y no de reproducción de la vida
Acceso a educación en todos los niveles	Los jóvenes salen de los contextos comunitarios para estudiar y se quedan fuera porque no encuentran fuentes de trabajo
Salud, combinando la medicina de los <i>taytas</i> y el de los médicos	La medicina espiritual y de plantas aún sigue vigente; sin embargo existe una desvalorización por de los médicos tradicionales
Producción de alimentos sin químicos y respetando los conocimientos de los <i>taytas</i>	El no acceso al agua de riego obliga a los comuneros utilizar fertilizantes para suplir este insumo. La mayoría de la producción es de subsistencia
Alimentación sana y saludable	
Menos conflictos intrafamiliares	El maltrato intrafamiliar sigue latente
Menos conflictos entre comunidades	Existen conflictos con comunidades vecinas desde la conformación de la comunidad, en especial, con la comunidad del Cercado.
Comunicación y consenso a nivel familiar y comunitario	

Fuente: Entrevistas a los comuneros de San Pedro  
Elaboración: Yuri Guandinango

<sup>42</sup> Algunas familias tienen tierra, otras, solo cuentan con un espacio físico para una vivienda (traducción Yuri Guandinango).

## Comunidad de El Batán

En esta comunidad, el entorno histórico influye en la expectativa de vida de los comuneros. La comunidad de El Batán fue creada en los contornos de la hacienda Ocampo; la mayoría de los comuneros fueron jornaleros y peones de la hacienda. Sin embargo, la generación actual no trabaja en esas instalaciones, ya que se dedican mayoritariamente a la producción panadera; los entrevistados mencionan que la superficie territorial es muy limitada (18 hectáreas para 85 familias y 400 personas), por ello, deben enfocarse en otras actividades para generar dinero y mantener a sus familias; algunas familias no cuentan con un espacio físico ni para levantar sus viviendas (Entrevista a ShukJM, 2012).

**Tabla 7: Implicaciones del *alli kawsay* para la comunidad de El Batán  
Período: 2012**

Característica	Observaciones
Tierra, redistribución de la tierra	La tierra es muy importante, sin embargo, no es un recurso para todos; ya que, la poca superficie existente es adquirida por extranjeros para construir viviendas de lujo. Esto se debe a que los inmigrantes cuentan con divisas y la comunidad no
Sistema de agua con calidad	Los extranjeros han monopolizado este recurso
Saneamiento ambiental	La construcción de conjuntos habitacionales para extranjeros no ha respetado los espacios comunes
Alimentos sin químicos y de producción propia	La alimentación debe estar basada en productos de la localidad y sin químicos, más no comida chatarra
Participación en la toma de decisiones	La participación en la toma de decisiones debe ser a nivel comunitario y municipal
Comunicación y consenso a nivel familiar y comunitario	Para disminuir los conflictos familiares y comunitarios debe existir diálogo entre los miembros
Identidad	Se va perdiendo las costumbres y tradiciones, los jóvenes no se interesan por las vivencias de los padres
Acceso a educación en todos los niveles	La mayoría de comuneros ha terminado la primara y la falta de recursos económicas ha limitado el acceso a centros educativos en niveles superiores.
Fuentes de trabajo para generar dinero	La generación de recursos monetarios proviene del trabajo
Menos conflictos intrafamiliares	Las mujeres son las más afectadas de este tipo de maltratos
No drogas para los jóvenes	El consumo de drogas en los centros educativos y en la ciudad perjudica los hábitos de los jóvenes de las comunidades
No individualismo	La solidaridad, la reciprocidad y cooperación se van perdiendo, nadie quiere apoyar a los demás

Fuente: Entrevistas a los comuneros de El Batán

Elaboración: Yuri Guandinango

La llegada de extranjeros jubilados a la comunidad de El Batán ha generado conflictos socioambientales, internos y económicos en la comunidad; según los comuneros, antes vivan rodeado de haciendas y ahora viven rodeados de extranjeros. Ellos no respetan y quieren manipular a los vecinos de acuerdos a sus intereses de ellos (Entrevista a ShukJM, 2012).

### Comunidad de Santa Bárbara

La comunidad de Santa Bárbara lleva adelante procesos de adquisición de tierra a hacendados, mestizos y extranjeros de manera grupal desde hace una década y media; lo cual, influyen en sus perspectivas de vida y de características a cumplirse en el *allí kawsay*; siendo los elementos más representativos entre otros, tierra, trabajo, agua, salud y dinero; estas características también son consideradas para el *sumak kawsay*; pero la diferencia de alguna manera sería que las particularidades de ese concepto son elementos a incorporarse desde políticas gubernamentales a nivel nacional y local; mientras que las características del *alli kawsay* son expectativas de los mismo sujetos comunitarios en el diario vivir.

**Tabla 8: Implicaciones del *alli kawsay* para la comunidad de Santa Bárbara**  
**Período: 2012**

Característica	Observaciones
<i>Allpa</i> ( tierra)	Acceso y usufructo de la tierra. En esta comunidad la tierra ha sido adquirida; por ello, esperan que sea valorada y conservada en el tiempo, tanto en las generaciones actuales y futuras
Fuentes de trabajo	
Agua de calidad para consumo y riego	<i>Waykukunapash alliguta karpika- vertientes y ríos en buen estado y limpios</i> -(Entrevista a ShukJG, 2012).
Salud, combinando la medicina de los <i>taytas</i> y el de los médicos	<i>Hampikunatapash: punda mamakunapa allpa</i>

	<i>hampikunawan hambirina kashka, chaykunata rikchachirishpa y doctorkunapatapash</i> <sup>43</sup> (Entrevista a ShukMM, 2012)
Dinero	También es necesario para vivir, pero en ocasiones se ha convertido un medio para menos preciar y lastimar a los comuneros, cuando una persona o familia lo poseen en grandes cantidades.
Producción de alimentos sin químicos y respetando los conocimientos de los <i>taytas</i>	<i>Granukukunata na quimikukunawan tarpushpa, punda granugukunata tarpushpa, rescatashpa</i> <sup>44</sup> (Entrevista a ShukMM, 2012)
Alimentación sana y saludable	<i>Alli grano mikushpa</i> (Alimentando con granos de calidad y saludables)
Menos conflictos intrafamiliares	<i>Familiakuna na butarishpa</i> -No peleas al interior de las familias-(Entrevista a ShukEV, 2012). <i>Kusa warmi allikuta parlarishpa, wawakunantin</i> -dialogando entre esposos e hijos-(Entrevista a ShukJG, 2012).
Menos conflictos entre comunidades	
Comunicación y consenso a nivel familiar y comunitario	<i>Tukuywan parlarishpa</i> (dialogar al interior de las familias, con la familia ampliada, entre familias, dentro de la comunidad y entre comunidades)
Acceso a educación en todos los niveles	Sin embargo, <i>estudiota pretexto llukshin comunamanta [...] y ña na tikramunkapak munan [...] wakin hovinkunakaran ña na interesan allpakunatakari</i> <sup>45</sup> (Entrevista a ShukEV, 2012).
Solidaridad, cooperación	<i>Ranki ranki makipurashpa ima shinana kakkipash</i> -con reciprocidad, apoyo y colaboración en todas las actividades tanto familiares y comunitarias, como las <i>minkas</i> -(Entrevista a ShukEV, 2012). Dejando de lado, el individualismo que sigue creciendo.
Respeto y práctica a las costumbres y tradiciones: festividades	<i>Llaktapillatak kawsashpa</i> -viviendo y practicando las vivencias de la comunidad-(Entrevista a ShukJG, 2012).

Fuente: Entrevistas a los comuneros de Santa Bárbara

Elaboración: Yuri Guandinango

<sup>43</sup> Nuestros padres y abuelos utilizaban la medicina de la tierra, sanaban con plantas; valorar y practicar ese conocimiento sería bueno, conjuntamente con la medicina de los doctores (traducción Yuri Guandinango).

<sup>44</sup> Sembrando granos sin químicos, rescatando los granos de nuestros *taytas* y valorando la alimentación saludable (traducción Yuri Guandinango).

<sup>45</sup> Con el pretexto del estudio, los jóvenes han salido de las comunidades y no tienen interés en regresar; algunos ya no valoran y respetan la tierra (traducción Yuri Guandinango).

En fin, el contexto donde se desenvuelve la comunidad influye en sus expectativas de vida; por ello, el *alli kawsay* varía de acuerdo a la comunidad, a los problemas suscitados a nivel familiar y entre comunidades. No obstante, uno de los elementos más recurrentes en las entrevistas de las tres comunidades es el *allpa*, la tierra, es una de las condiciones necesarias para reproducir la vida, practicar las costumbres y vivencias permitiendo la pertenencia e identidad a un territorio; la ausencia de este elemento limita la vida, la producción, el consumo, entre otros. Otros de los elementos indispensables independientemente de la comunidad, es la salud, pero combinando la medicina de la tierra y la medicina oficial; el trabajo y la producción y consumo de alimentos sanos y saludables.



## CAPÍTULO V

### LAS CATEGORÍAS DEL *SUMAK KAWSAY* Y EL *ALLI KAWSAY* EN EL PROCESO DINÁMICO DEL *RANTI RANTI* DE CONOCIMIENTOS

#### **Términos que giran alrededor del *sumak kawsay* y al *alli kawsay***

Este segmento permitirá categorizar y jerarquizar ciertos conceptos que giran alrededor del *sumak kawsay* y del *alli kawsay*. El orden de las variables se visibilizan por su frecuencia en los textos y en los debates del *sumak kawsay* – buen vivir – y otras que han aparecido en el trabajo de campo y en la expresión cotidiana de las comunidades kichwas del estudio de caso (Ver Tabla 9).

VARIABLES INCORPORADAS:

- **Buen vivir.-** propuesta política de vida ideal para la sociedad ecuatoriana, explícita en la Constitución de 2008 y en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Este concepto ha propiciado una serie de debates académicos, ambientales, organizativos, de políticas públicas, asignaciones presupuestarias, decisiones políticas e investigaciones.
- ***Sumak kawsay*.-** término kichwa que se traduce al castellano como buen vivir. A nivel de comunidades investigadas es una propuesta procedente de políticas gubernamentales; y, a nivel macro se pretende señalar que procede de la vivencia histórica de los pueblos indígenas en general.
- ***Pachamama*.-** el discurso del *sumak kawsay* ubica al término *pachamama* en un orden de respeto con la naturaleza y el hombre; *pachamama* (naturaleza) es sujeto de derechos establecidos en la Constitución ecuatoriana de 2008. Además, los dirigentes de organizaciones sociales indígenas (CODENPE, CONAIE, FENOCIN) utilizan el término como un elemento fundamental para la continuidad de la vida; sin embargo, a nivel de historia y de uso cotidiano por parte de los comuneros (cabildo y miembros de la comunidad) existe un desconocimiento sobre este concepto.

- *Allpamama*.- espacio vital y necesario para la reproducción económica y biológica de la vida del *runa*, *ayllu* y *llakta*.
- Comunidad.- el término está presente en el Plan Nacional para el Buen Vivir como en las comunidades indígenas, cuya denominación tiene una trayectoria histórica y de reivindicación de derechos para los pueblos indígenas. A nivel del Plan Nacional, comunidad es entendida como espacio de asentamiento ancestral; en cambio a nivel del pueblo kichwa se podría entender como sinónimo de *llakta*.
- *Llakta*.- es el espacio de convivencia cotidiana, de pertenencia a un territorio, de cohesión social y de reproducción de normas para la interrelación entre los *ayllus*; donde la cooperación y el colectivo social son ejes fundamentales en la búsqueda de fines comunes.
- *Ayllu*.- es una unidad familiar histórica emparentada por rasgos de consanguinidad, parentesco y afinidad, donde se conjugan normas de reciprocidad, *ranti ranti* de acciones, creencias y conocimientos.
- *Runa*: es el ser primordial que genera diversas interrelaciones en grados distintos, desde lo individual a lo colectivo en los espacios del *ayllu* y la *llakta*.
- *Alli kawsay*.- es una concepción, una búsqueda y un horizonte de vida del *runa*, *ayllu* y *llakta*; forma parte de las aspiraciones positivas para mejorar las condiciones de existencia, sincronizándose con su pasado inmediato, con los principios internos (*ranti ranti*) a nivel del *runa*, *llakta* y *ayllu* y con los acontecimientos externos del entorno hacia un futuro.
- Normas ético – morales:
  - *Ranti Ranti*.- es una expresión y un principio vivencial de *ayllu* y la *llakta*, que norma el comportamiento entre comuneros, miembros de la familia, *ayllus* y *llaktas*; esta norma permite reproducir acciones que vienen del pasado, en el presente y en el futuro, enmarcándose en la solidaridad, cooperación y trabajo mutuo.
  - Reciprocidad.- es un término que se presenta en el PNBV 2009-2013 y podría entenderse como sinónimo del *ranti ranti* en textos que se han escrito

sobre el tema del buen vivir, siendo recurrente a partir del levantamiento indígena de los 90's denominado *Inti Raymi*.

- *Ama llulla*.- norma ética de compromiso y corresponsabilidad política, económica y social de las comunidades.
- *Minka*.- es un mecanismo de participación colectiva para la consecución de objetivos comunes del *ayllu* y la *llakta*, en este caso en el *alli kawsay*.
- Filosofía andina.- en la academia y en las instituciones gubernamentales (CODENPE, DINEIB) forma parte del discurso relacionados con temas indígenas (cultura ancestral); en cambio, a nivel de dirigencia nacional y local asumen la cosmovisión andina como sinónimo de filosofía andina.

**Tabla 9: Comparación de términos referidos al *sumak kawsay* y al *alli kawsay*  
Período: 2012**

Variables	Instituciones involucradas en la investigación				
	SENPLADES -PNBV 2009- 2013	Municipio de Cotacachi - entrevistas	Comunidades – entrevistas		Familias - entrevistas
			Organización social a nivel local	Comuneros	
Buen vivir	+	+	+/-	-	-
<i>Sumak Kawsay</i>	+	+/-	+	-	-
<i>Pachamama</i>	+	+/-	+	-	-
<i>Allpamama</i>	-	+/-	+	+	+
Comunidad	+/-	+/-	+/-	+/-	+/-
<i>Llakta</i>	-	+/-	+	+	+
<i>Alli kawsay</i>	-	+/-	+	+	+
<i>Ranti ranti</i>	-	+/-	+	+	+
Reciprocidad	+	+/-	+/-	-	-
<i>Minka</i>	-	-	+	+	+

Fuente: Investigación

Elaboración: Yuri Guandinango

Si observamos de forma Horizontal, el buen vivir es utilizado recurrentemente en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013, como “una apuesta de cambio que se construye democráticamente desde las reivindicaciones de los actores sociales, para reforzar una visión más amplia del desarrollo” (SENPLADES, 2009B: 324). En este sentido, la propuesta del buen vivir incorpora variables como la armonía entre el hombre y la naturaleza, la naturaleza sujeto de derechos, la equidad, el respeto a las diversidades, entre otras hacia la materialización y diversificación de un desarrollo tolerante con la diversidad; es decir, el buen vivir es una terminología de refrescamiento a la estructura del desarrollo. Cabe señalar que, en el documento, en especial en la primera parte (axiomas filosóficos), el buen vivir enfatiza un cambio de paradigma económico y social, pero va desapareciendo paulatinamente en el resto del texto.

El buen vivir a nivel municipal es parte del discurso de las autoridades del cantón, como una propuesta del Estado hacia la población local, a través del mejoramiento de la calidad de vida y el respeto entre las personas. “La interrelación vivencial tiene que generar un logro a un futuro próximo, en el buen vivir, en todos nosotros, llevarnos como hermanos, miembros de una sociedad, de una sola casa, de un solo territorio, en beneficio también de todos” (Entrevista a ShukJJ, 2012).

¿Existe un diálogo entre las comunidades y el municipio para plantear los mecanismos del buen vivir en la práctica? No, más bien ha sido algo que va directo, primero del gobierno nacional y luego el gobierno local [...]. [El municipio emprende campañas de socialización a la población Cotacacheña, en especial a las comunidades], con la intención de que la comunidad entre en conciencia de que para tener el buen vivir tiene que ir hacia ciertas obras de infraestructura (Entrevista a ShukFG, 2012).

A nivel organizativo, la terminología del buen vivir es una traducción al español de las palabras del *sumak kawsay*; y, en las comunidades, en cambio, no aparece en las expresiones cotidianas, ni de la familia, ni de la *llakta*.

Si observamos de manera vertical, las variables en *kichwa* como *alli kawsay*, *ranti ranti*, *llakta*, *allpamama* no son reflejadas en los discursos gubernamentales, en especial en el PNBV; no obstante, el municipio es un espacio que conjuga términos y conceptos desde

planteamientos gubernamentales y desde los espacios comunitarios. Sucede lo contrario en los ámbitos comunitarios y familiares; muchos de los términos como buen vivir, *sumak kawsay* y *pachamama* no son asimilados en las expresiones de la cotidianidad.

Cabe señalar que, el no manejo de las concepciones desde una lengua materna, en los ámbitos públicos (políticas públicas), planificación, seguimiento y participación restringe el accionar integral del Estado en las comunidades. Al mismo tiempo, las comprensiones y apreciaciones de ver a la vida desde la realidad de los pueblos indígenas son invisibilizadas; el desconocimiento de esas comprensiones no permite establecer canales de intercomunicación entre propuestas gubernamentales de aplicación nacional y la vivencia de los pueblos. Sin embargo, la entidad estatal a nivel local, el municipio, conjuga términos entre las comprensiones de la vida de las comunidades y los planteamientos estratégicos a nivel nacional. El municipio puede conjugar concepciones de vida desde el territorio e incorporar nociones desde lo macro en políticas locales de convivencia ciudadana.

En esta línea, los discursos sobre la naturaleza giran alrededor del término *pachamama* tanto en los espacios gubernamentales, como organizativos; sin embargo, en las comunidades, el término es confundido con un vocablo hispano, “*pachamamaka casi castellanushna rikurinka*”<sup>46</sup> y existe una heterogeneidad en la concepción de la misma. Un comunero se pregunta ¿si *pachamama* es lo mismo que *allpamama*?; otro menciona que, últimamente están reapareciendo nuevos conceptos y términos, en este caso *pachamama*: “*Kutishuk shukituna llukshinakun, na uyashkanichu*” (Entrevista a ShukMV, 2012); y, otro señala que, *pachamama* describe la luna: “*Luna mamata ñukanchikka pachamama nishpa rikunchik*”<sup>47</sup> (Entrevista a ShukJG, 2012);

Si observamos otra de las variables, como el *alli kawsay*, de manera horizontal, podemos apreciar la utilización del concepto en los ámbitos comunitarios, familiares, organizativos y de manera repentina a nivel municipal; y nula presencia en el PNBV. En la

---

<sup>46</sup> Parece que el término *pachamama* es un vocablo hispano ( Traducción Yuri Guandiango)

<sup>47</sup> Nosotros a la mama luna como *pachamama*

comunidad, el *alli kawsay* expresa la práctica vivencial de las comunidades, como un elemento de mejora en la expectativa y ejercicio de la vida.

La única variable que transversaliza las distintas instituciones es la comunidad, por estar presente a nivel nacional, municipal, organizativo, comunitario y familiar; no obstante, la utilización no refleja apropiación y legitimación del concepto en los distintos ámbitos. Muchas de las variables que vienen desde las comunidades como el *ranti ranti*, nacen en las comunidades, traspasan los espacios organizativos y municipales, pero ahí a nivel municipal se diluye el significado; tampoco existe un interés por parte de las autoridades nacionales para materializar y comprender conceptos a nivel territorial, que pueden ser útiles en las propuestas de políticas públicas como el buen vivir.

En síntesis, por un lado, los términos más representativos en los debates políticos, económicos y organizativos como el buen vivir, el *sumak kawsay* y *pachamama* son expresiones no utilizadas, no reflejadas en la cotidianidad, ni legitimadas a nivel comunitario, pero sí, presente a nivel de discurso político en escalas nacionales. Por otro lado, las comprensiones de la vida reflejadas en términos *kichwas*: *allí kawsay*, *llakta*, *minka*, *runa*, *ayllu*, *allpa* están presentes en la cotidianidad y en la vivencia de las comunidades y no a nivel nacional como en el Plan Nacional para el Buen Vivir.

La no comprensión de términos de un extremo al otro, de lo comunitario a lo nacional y viceversa, genera conflictos de entendimiento y de discurso en ambos niveles; por un lado, las autoridades gubernamentales predicán y embellecen conceptos que según ellos vienen de espacios comunitarios, sin comprobar la existencia de los mismos; y por otro, la comunidad siente la invisibilización de sus formas de vida, términos y vivencias en los contextos gubernamentales.

### **Ranti ranti de conocimientos entre el *sumak kawsay* y al *alli kawsay***

No existe un *ranti ranti* de conocimientos entre las comprensiones y apropiaciones de instituciones gubernamentales tanto locales como nacionales y la comunidad, con respecto a los conceptos del *sumak kawsay* y *alli kawsay*. Sin embargo, los elementos difundidos como parte del *sumak kawsay* están relacionados con los elementos deseados para el *alli kawsay* en las comunidades.

Para intentar encontrar equivalentes de percepción se elaboró una tabla que visualiza lo mencionado; sin embargo, no representa una relación biunívoca entre las dos comprensiones (Ver tabla 10). Las variables de implicancia para el *alli kawsay* que las comunidades identificaron se enmarcan de alguna manera en los principios que el Plan Nacional para el buen vivir lleva adelante; no obstante, la efectivización de los mismos a nivel comunitario varía de acuerdo a las costumbres, vivencias y épocas de las mismas.

**Tabla 10: Aproximaciones y equivalencias entre el *alli kawsay* y el *sumak kawsay***

**Período: 2012**

<b>Comunidades <i>kichwas</i> de Cotacachi</b>	<b>Plan Nacional para el Buen vivir</b>
<b>Implicaciones del <i>alli kawsay</i></b>	<b>Principios del <i>sumak kawsay</i></b>
Identidad	Hacia la unidad en la diversidad
Menos conflictos intrafamiliares	Hacia un ser humano que desea vivir en sociedad Hacia la igualdad, la integración y la cohesión social
Menos conflictos entre comunidades	
Comunicación y consenso a nivel familiar y comunitario	
No individualismo	
Agua de calidad para consumo y riego	Hacia el cumplimiento de derechos universales y la potenciación de las capacidades humanas
Acceso a educación en todos los niveles	
Salud, combinando la medicina de los <i>taytas</i> y el de los médicos	
Producción de alimentos sin químicos y respetando los conocimientos de los <i>taytas</i>	Hacia una relación armónica con la naturaleza
Alimentación sana y saludable	

<i>Allpa</i> : usufructo, redistribución y acceso a la tierra	
Saneamiento ambiental	
Solidaridad, cooperación	Hacia una convivencia solidaria, fraterna y cooperativa.
Fuentes de trabajo en la localidad	
Dinero	Hacia un trabajo y ocio liberadores
Respeto y práctica a las costumbres y tradiciones: Festividades	Hacia la reconstrucción de lo público
No drogas para los jóvenes	
Participación en la toma de decisiones	Hacia una democracia representativa, participativa y deliberativa
	Hacia un Estado democrático, pluralismo y laico

Fuente: Investigación

Elaboración: Yuri Guandinango

Las implicaciones del *alli kawsay* a nivel comunitario son empleadas en los procesos de planificación municipal y de organización cantonal; sin embargo, los elementos de la columna de la izquierda no son comprendidos y apropiados en el proceso de planificación macro (columna de la derecha); este fenómeno de unilateralidad ocasiona, políticas públicas distantes de las realidad locales y comunales y mecanismos de participación deficientes.

Por consiguiente, los mecanismos para la interacción entre distintos niveles de ejecución (Instituciones gubernamentales y comunidades) deben basarse en la participación recíproca y alternada, con acceso a información transparente y necesaria, reflejando un real compromiso y corresponsabilidad política, económica y social, alineado a la norma ética de *ama llulla* de las comunidades.

En fin, la planificación gubernamental incorpora características de mejoramiento de la calidad de vida, pero no visualiza las percepciones particulares de las comunidades porque no hay una conciencia y relación de cercanía con la historia, con la lengua, la economía, la participación de estos segmentos poblacionales.



## **CAPÍTULO VI REFLEXIONES FINALES**

Los discursos gubernamentales y políticos de las organizaciones indígenas y sociales adoptan el término *sumak kawsay* – buen vivir como propuesta de vida armónica con la naturaleza y los seres humanos para la población ecuatoriana; direccionando el origen del de este concepto a las comunidades, pueblos y nacionalidades, reflejado en su cotidianidad vivencial. En este sentido, a nivel macro, el término buen vivir es considerado como el eje central, el articulador de la cohesión social y motor de la continuidad de la vida a nivel comunitario, familiar y político.

La semántica (polifonía: varias voces y multisignificación: diferentes significaciones) del *sumak kawsay* – buen vivir - es recurrente desde el inicio del nuevo milenio en ámbitos políticos, organizativos, académicos y en políticas gubernamentales; ya que, antes de la década mencionada, las evidencias empíricas no son explícitas; es decir, los textos históricos no describen ni analizan la temática y las memorias orales de las comunidades investigadas no utilizan el concepto del *sumak kawsay*- buen vivir- en relatos familiares, mitos, actividades comunitarios como la *minka* o rituales como el matrimonio.

En este sentido, revisando la cronología histórica de las comunidades y pueblos indígenas no se aprecia la formulación, ni la instauración de propuestas de vida desde sus vivencias hacia la población general; más bien, su lucha se enmarca en la reivindicación de derechos y en el respeto y reconocimiento de las formas de concebir y vivir la vida, ante los entes estatales y jurídicos; por citar, el derecho al acceso y usufructo del agua, tierra y otros; libertad para organizarse, acceso a educación respetando las condiciones culturales del entorno y el libre ejercicio de una economía propia acorde a la convivencia comunitaria.

Los dirigentes de las organizaciones sociales, los medios de comunicación, las instituciones públicas y académicas son interlocutores del mensaje del buen vivir a nivel nacional y local; sin embargo, el mensaje aún no se interioriza al interior de las comunidades *kichwas* del cantón Cotacachi. Por ello, en la actualidad, la realidad de las comunidades no se adapta al concepto de *sumak kawsay*- buen vivir-.

La no comprensión del concepto *sumak kawsay* en los distintos ámbitos gubernamentales, organizativos y comunitarios genera acepciones diversas en las estructuras mencionadas, provocando heterogeneidad en la conceptualización y conflictos de verdad entre los autores, actores políticos y dirigentes.

Los dirigentes del cabildo de las comunidades involucradas en la investigación de campo (comunidades kichwas de la sierra norte), en especial el presidente del cabildo asimila el término *sumak kawsay* – buen vivir - como una oportunidad para mejorar las condiciones de vida de la *llakta*. Esto se debe a la asimilación de conocimientos externos extraídos en el proceso de desplazamiento e interacción de los distintos miembros del cabildo con instituciones gubernamentales y organizaciones sociales e indígenas a nivel nacional y local.

Las comunidades circundadas en el estudio de caso asimilan el concepto del *sumak kawsay* como una propuesta gubernamental; es decir, una propuesta macro con dirección a lo micro; más no, como una vivencia de las comunidades *kichwas*, que según el El Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 fueron las incubadoras de la misma. En este sentido, la aspiración de las comunidades es la llegada del *sumak kawsay* - buen vivir - al interior de las comunidades, con la finalidad de buscar mecanismos de subsistencia y acceso a servicios básicos.

Además, el concepto del *sumak kawsay* no es una expresión elevada a un rango de nivel conceptual; sin embargo, esto no niega la existencia de los términos *sumak* y *kawsay* de forma separada; el primero es utilizado en el ámbito estético (sensible, perceptible: *sumak allpa*, *sumak sisa*, *sumak tarpuy*, *sumak yura*); y el segundo, bajo otras categorías de expresión de la vida: vivir, existir, habitar, ser, buscar, transformarse, entre otros.

Los comuneros utilizan el término *alli kawsay* para establecer el estado positivo de una acción o cosa en el pasado, presente y futuro. El *alli kawsay* expresa las normas éticas establecidas al interior de las familias y comunidades, y a su vez, la manera positiva de solucionar sus necesidades. Para los comuneros la vida se busca (*kawsayta maskashpa*) para lograr un *alli kawsay*; por tanto, la vida no es un stock dado, sino una búsqueda

constante impulsada por aspiraciones familiares, individuales y comunales a nivel espiritual, emocional, afectivo y material.

No obstante, las personas entre 40 y 55 años de las comunidades del estudio de caso señalan no vivir en el *alli kawsay* porque no han podido cubrir las necesidades espirituales, emocionales y materiales de la vida; mientras que, las personas de la tercera edad entre 65 y 80 años de edad informan vivir en el *alli kawsay*, en lo que se refiere a los aspectos materiales: caminos, agua de consumo humano, luz eléctrica, escuelas, etc.; pero, en lo que concierne a las relaciones familiares, el *alli kawsay* es un estado de ánimo momentáneo, debido a la ausencia de los miembros familiares (migración campo-ciudad, separación del núcleo familiar). Anteriormente, las personas de la tercera edad no tenían los servicios básicos como en la actualidad; además, en ellos su relación con la tierra, el agua y entre los *ayllus* era más cercana, con un grado de individualismo mínimo, permitiendo así la subsistencia y continuidad de las familias y estructuras comunitarias como la *minka*.

En las comunidades de Santa Bárbara, San Pedro y El Batán (cantón Cotacachi), las nociones del *sumak kawsay*-buen vivir- y *alli kawsay* varían de acuerdo a su realidad personal, al contexto geográfico, género, grupo etario, condiciones socioeconómicas, quintiles de pobreza y desigualdad. Por ejemplificar, para la mayoría de las mujeres entrevistadas, el *alli kawsay* se enfoca en la subsistencia y tranquilidad familiar y comunitaria, expresadas de acuerdo a su vivencia. Cuya ausencia se debería al maltrato intrafamiliar de hombres hacia mujeres y viceversa. Por otro lado, para los hombres el aspecto económico, deportivo, festivo y comunal es lo más importante; marcando así esta gran diferencia.

Para el cumplimiento del *alli kawsay*, las comunidades expresan una añoranza del pasado inmediato con respecto a la alimentación, medicina, producción agrícola y reproducción biológica (hombres y animales); por ello, la historia es un elemento interdependiente e intrínseco del *alli kawsay* en las comunidades *kichwas* investigadas. De paso se menciona que, el pasado inmediato procede de las narraciones y de relatos de abuelos y bisabuelos como máximos informantes.

Las categorías relevantes del *allí kawsay* abarcan *wasi*, *allpa* y *llakta*. La entidad *wasi* es el punto de partida y llegada de los procesos biológico-culturales; *allpa* manifiesta la interrelación económica de los *ayllus*. A nivel superior se encuentra la *llakta*, comprendida como espacio vivencial, físico de reproducción de normas de conducta para los miembros de la comunidad. Estas entidades se imbrican y se diferencian entre sí, acontecimiento que permite el *ranti ranti* de conocimientos, creencias, sentimientos, acciones y aspiraciones.

El Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 idealiza a las comunidades, ubicándoles en un estado de congelamiento en el tiempo, de estado de naturaleza colectiva; pero se ha demostrado que las comunidades, como todas las sociedades, son variantes y dinámicas de acuerdo al contexto y a las circunstancias políticas, económicas, sociales, ambientales y culturales. Cabe mencionar que, las comunidades están atravesadas por procesos históricos, económicos y globales que han reestructurado y fortalecido las relaciones con el entorno tanto social, económico y ambiental. Y, en este proceso, las comunidades manejan expresiones como el del *allí kawsay* para manifestar la búsqueda de la vida en articulación con el entorno (*muyuntik*), con sus familias, con su comunidad, con su espiritualidad, con sus formas de producción y alimentación, con sus festividades y con sus prácticas de las normas socioculturales presentes en cada localidad.

Los planes y objetivos de planificación a nivel nacional y local no reflejan la realidad poblacional existente en el Ecuador, en especial el del sector rural y comunitario. La entidad planificadora señala la participación de la sociedad en la elaboración, ejecución y seguimiento del Plan; sin embargo, no existe una participación integral donde se consideren las necesidades a nivel local. En general, los funcionarios de la entidad mencionada no realizan visitas de campo para conocer las distintas realidades del país; los pocos que han salido son agentes académicos, pero no interactúan con las comunidades debido a la distancia entre investigador y objeto de estudio, y a su vez se hallan obstaculizados también por el desconocimiento del idioma, entre otros.

Además, los documentos gubernamentales como los planes de desarrollo y los funcionarios involucrados en la elaboración, seguimiento, ejecución y evaluación de los

textos oficiales a nivel nacional y local no asumen los procesos históricos de los pueblos indígenas y pretenden desconectarse con la historia, para no cargar con los rezagos de estos pueblos, con la justificación de que ellos no fueron parte de sucesos históricos anteriores. Para los sujetos actuales todos somos iguales y como tal todos tenemos derechos y obligaciones; además, la igualdad se determina en la Constitución y PNBV como un elemento esencial para el buen vivir; pero el incorporar dichos contenidos en los textos oficiales no implica eliminar brechas de inequidad, pobreza y discriminación de los pueblos, en especial de los indígenas y afroecuatorianos, de la noche a la mañana.

Por ejemplo, Montalvo, en el siglo XIX ya mencionaba que los indios necesitarían 800 años para retroceder los 300 años de conquista española; si hacemos esta equivalencia en la actualidad, la sociedad necesitaría más de un milenio para la participación integral de los pueblos. Por ello, no se puede llegar a un momento temporal y aludir que todos somos iguales, cuando las condiciones de vida no permiten el acceso y participación a los recursos vitales del país.

La gran distancia entre la comprensión teórica y la vivencia práctica de los conceptos recogidos en la Constitución de 2008, dificulta la implementación del Plan Nacional para el Buen Vivir, sobre todo, mientras que no se fomente el *ranti ranti* de conocimientos entre lo comunitario y lo nacional.

Para concluir estas reflexiones finales, la no comprensión de términos de un extremo al otro, de lo comunitario a lo nacional y viceversa, genera conflictos de entendimiento y de discurso en ambos niveles; por un lado, las autoridades gubernamentales predicán y embellecen conceptos que según ellos vienen de espacios comunitarios, sin comprobar la existencia de los mismos; y por otro, la comunidad siente la invisibilización de sus formas de vida, términos y vivencias en los contextos gubernamentales.

## BIBLIOGRAFÍA

### Libros

- Acosta, Alberto (2010). “Respuestas regionales para problemas globales”. En *Sumak Kawsay /buen vivir y cambios civilizatorios*, Irene león (Coord.): 89-104. Quito: FEDAEPS.
- Albujá, Alfredo (1962). *Estudio monografía del cantón Cotacachi*. Quito-Ecuador: Talleres Gráficos Minerva.
- Albó, Xavier (2009). “Suma qamaña = el buen convivir”. Disponible en [http://sumakkawsay.files.wordpress.com/2009/06/albo\\_sumaqamana.pdf](http://sumakkawsay.files.wordpress.com/2009/06/albo_sumaqamana.pdf), (visitado abril 10 de 2011).
- Albó, Xavier y Franz Barrios (2007). *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. Bolivia: Weinbeg S. R. L.
- Albornoz, Oswaldo (1989). *Ecuador: luces y sombras del liberalismo*. Quito: El Duende.
- Asamblea Constituyente del Ecuador (2008). “Debates sobre la Constitución del Estado”. Acta 060, Montecristi-Manabí.
- Avilés, Efrén (2012). “Junta Militar De Gobierno”. Disponible en <http://www.encyclopediadelecuador.com/temasOpt.php?Ind=1151&Let=>, visitado 26 de agosto de 2012.
- Báez, Sara (1999). *Cotacachi: capitales comunitarios y propuestas de desarrollo local*. Quito: Abya-Yala.
- Banco Central del Ecuador (1987). *La planificación en el Ecuador*. Quito: Editorial Nacional.
- Bebbington, Anthony (2009). “Actores y ambientalistas: conflictos socio-ambientales en Perú”. Quito, Iconos: Revista de Ciencias Sociales, número 35: 117-128.
- Bautista, Rafael (2009). “¿Que significa el vivir bien?”. Disponible en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=96739>, visitado abril 10 de 2011.
- Bretón, Víctor (2001). “Los límites del indigenismo clásico: la Misión Andina del Ecuador o el ‘desarrollo comunitario’ como modelo de intervención sobre el medio rural”. En

*Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, Víctor Bretón (Ed.): 61-86. Quito: RISPERGRAF.

Bretón, Víctor (2000). *El "desarrollo comunitario" como modelo de intervención en el medio rural*. Quito: Ediciones Centro Andino de Acción Popular –CAAP.

Borchart, Christiana (1998). *La Audiencia de Quito: aspectos económicos y sociales (siglos XVI-XVIII)*. Quito: Ediciones Abya Yala.

Carrasaco, Victoria (1994). *La espiritualidad y fe de los pueblos indígenas*. Riobamba: Departamento Nacional de Patoral Indígena de la C. E.E.

Carpio, Patricio (2009). “El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional en Ecuador”. En *El buen vivir: una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.): 115-148. Quito: Abya-Yala.

Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (2011). *Interculturalidad*. Quito: Tecnología Gráfica.

Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (2011a). *Pachamama. Serie: diálogo de saberes*. Quito: AECID-CODENPE.

Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (2006). *Manual de registro de estatutos*. Quito: CODENPE.

Confederación de Nacionalidades indígenas del Ecuador-CONAIE (2011). “Qué es la CONAIE”. Disponible en <http://www.conaie.org/sobre-nosotros/que-es-la-conaie>, (visitado diciembre 15 de 2011).

CONAIE (2007). “Proyecto político de las nacionalidades y pueblos del Ecuador”. Disponible en <http://www.conaie.org/congresos-de-la-conaie/ii-congreso-ed-la-conaie/99-proyecto-politico-de-las-nacionalidades-y-pueblos-del-ecuador>, (visitado abril 01 de 2011).

CONAIE (2011). *Proceso de la construcción y ejercicio de la plurinacionalidad e interculturalidad en el marco del nuevo Estado denominado plurinacional-Ecuador*. Constitución de la República del Ecuador (2008). De fecha 20 de octubre de 2008. Registro oficial N° 449.

Coordinadora Andina de organizaciones Indígenas-CAOI (2010). *Buen vivir, vivir bien filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Perú: Carlos Arrieta 1049.

- Consejo Nacional de Desarrollo (CONADE) (1989). *Plan nacional de desarrollo económico y social: 1989-1992*. Quito: CONADE.
- Consejo Nacional de Desarrollo (CONADE) (1993). *Agenda para el desarrollo. Plan de acción del gobierno: 1993-1996*. Quito: CONADE.
- Chuji, Mónica (2009). “Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir”. Ponencia presentada en Foro Internacional sobre Interculturalidad y Desarrollo, mayo, Uribia, Colombia.
- Cortez, David (2010). “Genealogía del “Buen Vivir” en la nueva constitución ecuatoriana”. En *La vida buena como vida humanizante. Concepciones de la vida buena en las culturas y sus consecuencias para la política y la sociedad hoy en día. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): pp. 227-248. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
- Cortez, David (2012). “Filosofía andina en Ecuador”. Documento borrador FLACSO sede Ecuador, Área de Humanidades.
- Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit-GIZ (2010). “La economía de los ecosistemas y la biodiversidad (TEEB)”. Disponible en <http://www.teebweb.org/Portals/25/Documents/TEEB%20for%20Business/TEEB%20for%20Bus%20Exec%20Spanish.pdf> (visitado abril 01 de 2011).
- Dussel, Enrique (2005). “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”. Disponible en <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>, ( visitado en octubre 1 de 2011)
- Escobar, Arturo (2004). *La invención del Tercer Mundo*. Bogotá: Norma.
- Estermann, Josef (2009). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior ecuménico Andino de Teología – ISEAT.
- Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras-FENOCIN (2012). “¿Quiénes somos?”. Disponible en <http://www.fenocin.org/quienessomos.html>, (visitado diciembre 15 de 2011).
- Ferraro, Emilia (2004). *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Foyer, Jean (2010). *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena, siete estudios de casos*. Quito. IFEA, FLACSO, CEMC.



- Guandinango, Yuri (2010). “Relación entre el ayllu y la pachamama: el proceso de desarrollo en las comunidades kichwas del cantón Cotacachi, 1990-2008”. Disertación de grado, previa a la obtención del título de economista, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Gudynas, Eduardo (2011). “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América latina: una breve guía heterodoxa”. En *más allá del Desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Comp.): 21-54. Quito: Editorial El Conejo.
- Gudynas, Eduardo (2010). “Derechos de la naturaleza: globales, pero también locales”. Disponible en <http://alainet.org/active/37421>.
- Gudynas, Eduardo (2000). “Los límites de la sustentabilidad débil, y el tránsito desde el capital natural al patrimonio ecológico”. Disponible en <http://www.ecologiasocial.com/publicacionesclaes/GudynasCapitalNaturalVz00.pdf>, (visitado septiembre 24 de 2012).
- Gudynas, Eduardo (2010a). “La pachamama: ética ambiental y desarrollo”. Disponible en <http://es.scribd.com/doc/34248756/Eduardo-Gudynas-La-Pachamama-Etica-ambiental-y-desarrollo> (visitado septiembre 24 de 2012).
- Gudynas, Eduardo (2009). “Ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador”. *Revista de estudios sociales* No. 32: 37-46.
- Huanacuni, Fernando (2011). “Transiciones hacia el Buen Vivir o Vivir Bien. Construyendo el Estado Plurinacional en Ecuador, Bolivia y Perú”. Ponencia presentada en Construyendo el buen vivir, noviembre 8 al 11 de 2011, Cuenca, Ecuador.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Vivir bien/buen vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Bolivia: Instituto Internacional de Integración (III-CAB).
- Kowi, Ariruma (2011). “El sumak kawsay”. Disponible en <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/EI%20Sumak%20Kawsay-ArirumaKowii.pdf>, (visitado octubre 1 de 2011).
- Larrea, María de Lourdes (2011). “Del desarrollo al buen vivir. Desafíos para la construcción de alternativas solidarias en políticas públicas – caso de Ecuador”. Disertación de máster, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Leff, Enrique (2003). “La ecología política en América latina: un campo en construcción”. Disponible en <http://www.scielo.br/pdf/se/v18n1-2/v18n1a02.pdf>, (visitado octubre 1 de 2011).

- Maldonado, Guillermo (1979). “La reforma agraria en el Ecuador, una lucha por la justicia”. *Nueva sociedad*, número 41, [http://www.nuso.org/upload/articulos/543\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/543_1.pdf) (visitado septiembre 24 de 2012).
- Macas, Luis (2004). “La tierra para los pueblos indígenas en el Ecuador”. *Boletín ICCI-ARY Rima*, número 58, <http://icci.nativeweb.org/boletin/58/macass.html>, (visitado septiembre 24 de 2012).
- Martínez, Luciano (2000). “Comentarios”. En *El "desarrollo comunitario" como modelo de intervención en el medio rural*, Víctor Bretón (Autor): 73-78. Quito: Ediciones Centro Andino de Acción Popular –CAAP.
- Meza, Luis (2012). “La teoría en la práctica educativa”. Disponible en [http://www.tec.cr/sitios/Docencia/ciencias\\_lenguaje/revista\\_comunicacion/Vol.12No22002/pdfs/lmeza.pdf](http://www.tec.cr/sitios/Docencia/ciencias_lenguaje/revista_comunicacion/Vol.12No22002/pdfs/lmeza.pdf), (visitado julio 16 de 2012).
- Moncada, Raúl (2011). “Fundamentos epistemológicos de las culturas”. En *Saberes, derechos y actores culturales. Perspectivas en los andes y México*, Raúl Moncada y Patricio Morales (Comp.): 7-57. Quito, Ecuador: Gobierno de Pichincha.
- Moncada, José (1974). “La evolución de la planificación en el Ecuador”. *Nueva sociedad* número 13: 27-45. Disponible en [http://www.nuso.org/upload/articulos/117\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/117_1.pdf), visitado septiembre 24 de 2012).
- Montalvo, Juan (1887). “Indios”. Disponible en <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/montalvo/montalvo1.htm>, (visitado septiembre 24 de 2012).
- Moreno Segundo (1995). *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*. Quito: PUCE Centro de Publicaciones.
- Morelli, Federica (2005). *Territorio o nación: reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Movimientos Laicos para América Latina-Roma (1991). *Documentos Indios. Declaraciones y pronunciamientos*. Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Moya, Alba y Ruth Moya (2004). *Derivas de la interculturalidad, Procesos y desafíos en América Latina*. Quito: CAFOLIS-FUNADES.
- Municipio de Cotacachi (2012). “Cotacachi reliquia ecológica y cultural de los andes”. Disponible en

[http://www.cotacachi.gob.ec/index.php?option=com\\_content&view=article&id=80&Itemid=80](http://www.cotacachi.gob.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=80&Itemid=80), (visitado 25 de septiembre de 2011).

Naciones Unidas (1992). “El Convenio de las Naciones Unidas sobre Diversidad Biológica”. Disponible en <http://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>, (visitado 01 abril de 2011).

Narotzky, Susana (2010). “Reciprocidad y capital social: modelos teóricos, políticas de desarrollo, economías alternativas. Una perspectiva antropológica “. En *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, Víctor Bretón (ed.): 127-174. Barcelona: Icaria editorial.

Orellana, René (1999). “Aproximaciones a un marco teórico para la comprensión y el manejo de los conflictos socioambientales”. En *Comunidades y conflictos socioambientales: experiencias y desafíos en América Latina*, Pablo Ortiz (Ed.): 89-108. Quito: Abya Yala.

Organización Internacional del Trabajo-OIT (1989). “Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”. Disponible en <http://white.oit.org.pe/ipec/documentos/169.pdf>, (visitado 01 abril de 2011).

Ortiz, Pablo (2009). “Sumak Kawsay en la Constitución ecuatoriana del 2008”. *Revista Académica Alteridad*, número 6: 76-87.

Ortiz, Santiago (2012). *¿Comuneros kichwas o ciudadanos ecuatorianos? La ciudadanía étnica y los derechos políticos de los indígenas de Otavalo y Cotacachi (1990-2009)*. Quito: Gráficas V&M.

Oviedo, Atawallpa (2011). “Que es el sumak kawsay”. *Mushuk nina, fuego nuevo*, número cero: 4.

Pérez, Santiago (1985). *Crisis externa y planificación en Ecuador*. Quito: Corporación editora Nacional.

Pierre, Gondard y Hubert Mazurek (2001). “30 años de reforma agraria y colonización en el Ecuador (1964-1994): dinámicas especiales”. *Estudios de Geografía volumen 10*: 15-40.

Prieto, Mercedes (2004). *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Quijano, Aníbal (2009). “Des/colonialidad del poder”. En *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Universidad Bolivariana (Comp.): 107-114. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana.

- Ramírez, Jacques (2010). “Repensando la noción de “comunidad” en contexto de alta migración: el caso de Pepinales”, *Antropología: cuaderno de investigación*, N° 09: 44-59.
- Ramírez, René (2010). “La transición ecuatoriana hacia el buen vivir”. ”. En *Sumak kawsay /buen vivir y cambios civilizatorios*, Irene león (Coord.): 125-142. Quito: FEDAEPS.
- Rodríguez, María del Pilar (s/f), *Conflicto social y cambio social: el momento de recuperar categorías fuertes*, Informe de avance de investigación, Universidad Nacional Cuyo.
- Roth, André-Noël (2007). *Políticas públicas. Formulación, implementación y evaluación*. Bogotá: Ediciones Aurora.
- Sánchez, José (2011). “Discursos retroevolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos”. *Ecuador Debate* numero 84: 31-50.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). “La hora de los invisibles”. En *Sumak kawsay /buen vivir y cambios civilizatorios*, Irene león (Coord.): 13-26. Quito: FEDAEPS.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo- SENPLADES- (2011). *Guía para la formulación de políticas públicas sectoriales*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo - SENPLADES- (2012). “SENPLADES. Descubra quiénes somos y que hacemos”. Disponible en <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/SENPLADES-Que-hacemos-y-quienes-somos.pdf>, (visitado septiembre 25 de 2012).
- Temple, Dominique (2003a). *El frente de civilización*. Bolivia: Artes Gráficas Editorial “Garza Azul”.
- Temple, Dominique (2003b). *La economía de la reciprocidad*. Bolivia: Artes Gráficas Editorial Garza Azul.
- Tobar, Julio (1992). *El indio en el Ecuador independiente*. Quito: Abya Yala.
- Tokarski, Irne (2010). “Un diálogo intercultural necesario para el vivir bien”. *Revista teológica y pastoral del Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología*, número 17:51-61. Bolivia.
- Tortosa, José María (2011). *Maldesarrollo y Mal vivir: Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Ediciones Abya Yala.

- Trabucco, Federico [1975] (2007). *Constituciones de la República del Ecuador*. Quito: Editorial Universitaria.
- Viola, Andreu (2011). “Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al sumaq kawsay en los andes”. En *Etnicidad y desarrollo en los andes*, Pablo Palenzuela y Alessandra Olivi (Coordinadores): 255-302. España: Secretariado de Publicaciones. Universidad de Sevilla.
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya Yala.
- Walsh, Catherine (2002). “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”. En *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, Norma Fuller (Editora): 115-142. Perú: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Walsh, Catherine (1999). “La Interculturalidad en el Ecuador. Visión, principio y estrategia indígena para un nuevo país”. *Revista Identidades* No. 20: 133-141.
- Yampara, Simón (2010). “El paradigma de vida del suma qamaña, el ayni/ceremonias rituales, estrategias de reducción de riesgos y vulnerabilidades”. En *Primera Jornada de análisis y reflexión: la gestión del riesgo de desastre en Bolivia*, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Académica La Paz (Comp.): 76-82. Disponible en [siteresources.worldbank.org/INTBOLIVIAINSPANISH/.../gestionderiesgo.pdf](http://siteresources.worldbank.org/INTBOLIVIAINSPANISH/.../gestionderiesgo.pdf), visitado abril 20de 2011

## Documentos

- Carta Oficio N° 419-CSC, del 15 abril de 1961, reposa en los archivos del MAGAP.
- Carta Oficio N° 10220, del 31 de mayo de 1963, reposa en los archivos del MAGAP.
- Carta Oficio N° 5334, del 12 de junio de 1969, reposa en los archivos del MAGAP.
- Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (2011). *Sumak kawsay. Serie: diálogo de saberes*. Quito: AECID-CODENPE.
- Constitución de la República del Ecuador (1843). De fecha 31 de marzo de 1843. Publicado el 1 de abril de 1843
- Constitución de la República del Ecuador (1906). De fecha 23 de diciembre de 1906.

- Constitución de la República del Ecuador (1929). De fecha 26 de marzo de 1929.
- Constitución de la República del Ecuador (1945). De fecha 6 de marzo de 1945.
- Constitución de la República del Ecuador (1967). De fecha 25 de mayo de 1967.
- Constitución de la República del Ecuador (1979). De fecha 27 de marzo de 1979. Decreto Supremo 000, Registro Oficial 800
- Constitución de la República del Ecuador (1998). De fecha 11 de agosto de 1998. Registro oficial N° 1. Decreto Legislativo No. 000.
- Constitución de la República del Ecuador (2008). De fecha 20 de octubre de 2008. Registro oficial N° 449.
- Estatuto de la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi-UNORCAC- (2007). De fecha 21 de septiembre de 2007. Acuerdo ministerial N° 003.
- Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) (1965). “Proyecto de convenio entre el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización y el Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la Organización de Estados Americanos (IICA)”. Disponible en <http://repositorio.iaen.edu.ec/bitstream/24000/3339/1/REG%201572%20INST%20E%20CUAT%20DE%20R%20Y%20C%201965%20.pdf>, (visitado septiembre 24 de 2012).
- Ley de Organización y Régimen de las Comunas (LORC) (1938). De fecha de codificación 17 de marzo de 2004. Registro oficial N° 315.
- Ministerio de Educación (2009). *Kichwa Yachakukkunapa shimiyuk kamu*. Quito: Ministerio de Educación.
- Ministerio de Salud Pública: Salud Intercultural y Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2009). *Modulo: sensibilización en salud y medicina intercultural*. Quito: MSP.
- Municipio de Cotacachi (2011). “Plan de desarrollo y ordenamiento territorial del cantón Santa Ana de Cotacachi”. Cotacachi-Ecuador. Documento no publicado.
- Municipio de Cotacachi (2011a). “Rendición de cuentas del ejercicio fiscal 2011”. Cotacachi-Ecuador. Documento interno.
- SEPROYCO (2011). “Diagnóstico Socio Económico del Cantón Cotacachi”. Quito-Ecuador, documento no publicado, resultados de la consultoría.

Sistema Nacional de Planificación-SNP (2008), Decreto Ejecutivo 878, Registro Oficial 268 de 08-feb-2008, Última modificación: 02-jun-2010, Estado: Vigente.

Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi-UNORCAC-(2006). “Caracterización de las condiciones de vida de las familias de las comunidades de la zona andina de Cotacachi”. Cotacachi-Ecuador. Documento no publicado.

Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi-UNORCAC-(2008). *Propuesta Política y plan estratégico UNORCAC 2008 – 2018*. Cotacachi-Ecuador: UNORCAC.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo-SENPLADES- (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir: 2009-2013*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo-SENPLADES- (2009a). *Recuperación del Estado Nacional para alcanzar el Buen Vivir. Memoria Bienal 2007-2009*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo-SENPLADES- (2009b). *Plan Nacional para el Buen Vivir: 2009-2013. Versión resumida*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.

### Lista de Entrevistados/as

<b>Código</b>	<b>Cargo de los entrevistados/as</b>	<b>Lugar</b>	<b>Fecha</b>
ShukFY	Funcionario UNICEF	Quito- UNICEF	agosto 11 de 2011
ShukFP	Académico	Quito-PUCE	diciembre 1 de 2011
ShukOG	Funcionario Público	Quito- CODENPE	diciembre 7 de 2011
ShukMP	Académica	Quito-FLACSO Ecuador	julio 12 de 2012
ShukMV	Miembro de la comunidad	Comunidad de Santa Bárbara- Cotacachi	junio 7 de 2012
ShukCP	Miembro de la comunidad	Comunidad de Santa Bárbara - Cotacachi	junio 11 de 2012
ShukDG	Presidenta de la comunidad	Comunidad de San Pedro - Cotacachi	abril 15 de 2012
ShukMM	Presidenta de la comisión de mujeres	Comunidad de Santa Bárbara - Cotacachi	junio 10 de 2012
ShukDP	Presidenta de la comunidad	Comunidad de El Batán - Cotacachi	junio 07 de 2012
ShukRG	Miembro de la comunidad	Comunidad de El Batán - Cotacachi	junio 05 de 2012
ShukJM	Síndico de la comunidad	Comunidad de El Batán - Cotacachi	junio 07 de 2012
ShukJG	Presidente de la comunidad	Comunidad de Santa Bárbara - Cotacachi	junio 09 de 2012
ShukEV	Miembro de la comunidad	Comunidad de Santa Bárbara - Cotacachi	junio 07 de 2012
ShukFG	Director del Departamento de Gestión Ambiental	Municipio de Cotacachi	junio 07 de 2012
ShukML	Gerente del Plan Nacional de	Quito- SENPLADES	Julio 08 de 2012



	Desarrollo		
ShukSM	Consultor para SENPLADES	Quito- SENPLADES	Julio 08 de 2012
ShukDA	Diego Almeida Valencia, Directo de Políticas Públicas	Quito- SENPLADES	Julio 08 de 2012
ShukCH	Directora de Cultura del Municipio de Cotacachi	Municipio de Cotacachi	Junio 08 de 2012
ShukJJ	Director de Planificación del Municipio de Cotacachi	Municipio de Cotacachi	Junio 06 de 2012
ShukRA	Presidente de la UNORCAC	Cotacachi- UNORCAC	Abril 13 de 2012

## **ANEXOS**

### **Anexo 1 Constitución Política del Ecuador (2008) Capítulo cuarto Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades**

Art. 57.- Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:

1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social.
2. No ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica o cultural.
3. El reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación.
4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de tasas e impuestos.
5. Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita.
6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.
7. La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley. 42.
8. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural. El Estado establecerá y ejecutará programas, con la participación de la comunidad, para asegurar la conservación y utilización sustentable de la biodiversidad.

9. Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral.
10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes.
11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales.
12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora.  
Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas.
13. Mantener, recuperar, proteger, desarrollar y preservar su patrimonio cultural e histórico como parte indivisible del patrimonio del Ecuador. El Estado proveerá los recursos para el efecto.
14. Desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad, desde la estimulación temprana hasta el nivel superior, conforme a la diversidad cultural, para el cuidado y preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje.  
Se garantizará una carrera docente digna. La administración de este sistema será colectiva y participativa, con alternancia temporal y espacial, basada en veeduría comunitaria y rendición de cuentas.
15. Construir y mantener organizaciones que los representen, en el marco del respeto al pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa. El Estado reconocerá y promoverá todas sus formas de expresión y organización.
16. Participar mediante sus representantes en los organismos oficiales que determine la ley, en la definición de las políticas públicas que les conciernan, así como en el diseño y decisión de sus prioridades en los planes y proyectos del Estado.
17. Ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos.
18. Mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, en particular los que estén divididos por fronteras internacionales.
19. Impulsar el uso de las vestimentas, los símbolos y los emblemas que los identifiquen.
20. La limitación de las actividades militares en sus territorios, de acuerdo con la ley.

21. Que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones se reflejen en la educación pública y en los medios de comunicación; la creación de sus propios medios de comunicación social en sus idiomas y el acceso a los demás sin discriminación alguna.

**Anexo 2**  
**Ley de Organización y Régimen de las Comunas -LORC- (1938)**  
**Codificada en 2004**

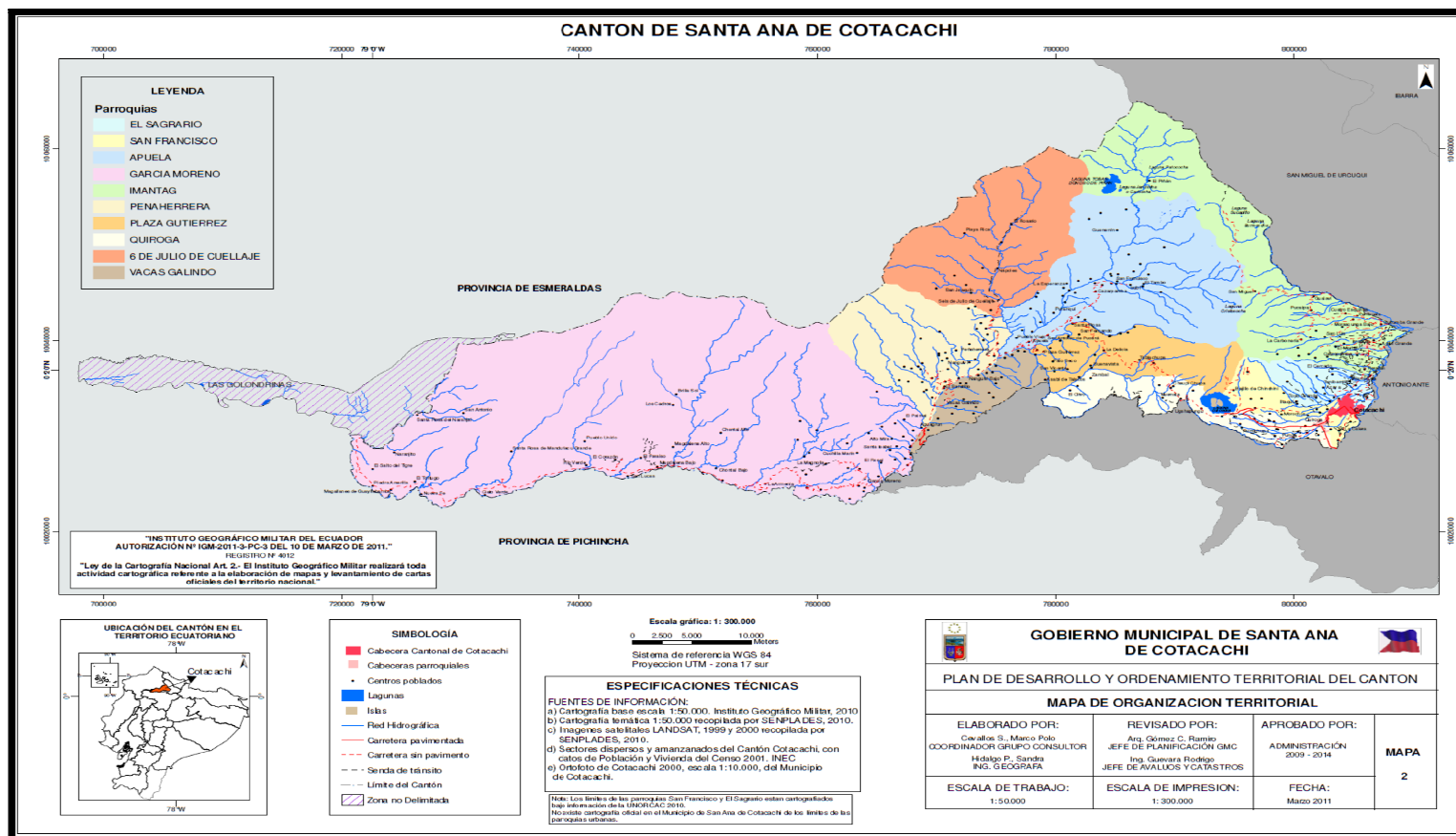
Art. 17: ATRIBUCIONES DEL CABILDO.- Son atribuciones del cabildo:

1. Dictar las disposiciones y reformar libremente los usos y costumbres que hubiere, relativos a la administración, uso y goce de los bienes en común;
2. Arrendar, con el voto favorable de por lo menos cuatro de sus miembros, parte o el todo de los bienes en común, con sujeción a la Ley de Desarrollo Agrario mediante escritura pública y por un tiempo que no pase de cinco años;
3. Recibir y aceptar, con beneficio de inventario, donaciones, legados o adjudicaciones de bienes que se hagan a favor de la comuna, bienes que ingresarán al patrimonio común;
4. Defender, judicial o extrajudicialmente, la integridad del territorio que pertenezca a la Comuna, y velar por la seguridad y conservación de todos los bienes en común;
5. Adquirir bienes para la comuna, mediante operaciones comerciales, y contraer con este fin, previa aprobación del Ministro de Agricultura y Ganadería, obligaciones a plazo, con hipoteca de los bienes que adquiere o de los que posee la comuna.
6. Estudiar la división de los bienes en común que posee o adquiera la comuna, la posibilidad y conveniencia de su enajenación, y la de transigir en los juicios civiles que versen sobre ellos o de llegar a otro arreglo en estos litigios; y la posibilidad de resolver estos asuntos previa la aquiescencia de la asamblea general; en caso de fraccionamiento de predios comunales se requerirá la resolución adoptada por las dos terceras partes de la asamblea general, siendo prohibido el fraccionamiento de los páramos, así como de las tierras destinadas a la siembra de bosques;
7. Propender al mejoramiento moral, intelectual y material de los asociados. Es obligación primordial del cabildo aplicar a esta finalidad el rendimiento de los bienes colectivos; y,
8. Para cumplir la obligación impuesta en el literal anterior, el cabildo puede fijar una cuota mensual, anual o extraordinaria, obligatoria para todos los asociados, y cuya cuantía dependa de la capacidad económica de los habitantes, e imponer una contribución moderada por el uso de los bienes colectivos, previa aprobación del Ministro de Agricultura y Ganadería.

### Anexo 3

## Gráfico 7: Mapa del Cantón Cotacachi

### Período: 2011



Fuente: Municipio del Cantón Cotacachi-Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Santa Ana de Cotacachi  
 Elaborado por: Municipio del Cantón Cotacachi

## Anexo 4

**Tabla 11: Auto identificación poblacional según su cultura y costumbres**

**Período: 2010**

Catón	Parroquia	Auto identificación poblacional según su cultura y costumbres							
		Indígena	Afroecuatoriano/a	Negro/a	Mulato/a	Montubio/a	Mestizo/a	Blanco/a	Otro/a
<b>Cotacachi</b>	Cotacachi(Cabecera Cantonal)	9140	88	16	75	26	7317	416	61
	Apuela	88	8	11	32	3	1616	60	6
	García Moreno	125	113	225	192	129	4060	213	3
	Imantag	3942	16	2	12	2	959	6	2
	Peñaherrera	20	22	53	70	19	1406	54	0
	Plaza Gutiérrez	149	0	4	0	1	312	28	2
	Quiroga	2637	13	9	31	17	3608	138	1
	6 de Julio de Cuellaje	86	2	0	8	9	1631	44	0
Vacas Galindo	48	49	34	16	3	521	27	0	
<b>TOTAL</b>		16235	311	354	436	209	21430	986	75

Fuente: INEC-CENSO POBLACIONAL 2010

Elaborado por: Yuri Guandinango

**Anexo 5**  
**Tabla 12: Población por rama de actividad**  
**Período: 2010**

Ramas de Actividad	Cantón Cotacachi									Total
	Cotacachi (Cabecera Cantonal)	Apuela	García Moreno	Imantag	Peñaherrera	Plaza Gutiérrez	Quiroga	6 de Julio de Cuellaje	Vacas Galindo	
Agricultura, ganadería, silvicultura y pesca	970	430	1265	968	408	152	579	422	174	5368
Industrias manufactureras	1395	15	78	162	14	13	479	13	9	2178
No declarado	856	23	85	117	88	9	234	54	4	1470
Comercio al por mayor y menor	762	29	92	64	20	1	268	35	19	1290
Construcción	749	20	26	168	7	6	225	3	3	1207
Enseñanza	405	14	24	17	18	3	73	17	2	573
Actividades de los hogares como empleadores	280	10	17	84	12	3	88	15	2	511
Transporte y almacenamiento	232	3	19	21	2	1	154	7	1	440
Administración pública y defensa	253	6	15	11	14	9	55	10	6	379
Actividades de alojamiento y servicio de comidas	270	14	20	9	11	2	37	2	0	365
Trabajador nuevo	217	9	15	24	5	0	66	8	6	350
Actividades de la atención de la salud humana	152	9	1	11	8	1	23	4	2	211
Actividades de servicios administrativos y de apoyo	86	1	19	6	16	2	25	4	1	160
Otras actividades de servicios	90	6	9	4	3	1	17	2	0	132
Explotación de minas y canteras	13	1	78	1	1	0	15	1	0	110
Actividades profesionales, científicas y técnicas	58	1	4	0	3	1	10	0	0	77
Información y comunicación	50	5	2	1	1	1	11	0	0	71
Artes, entretenimiento y recreación	39	0	2	2	0	1	5	0	1	50
Actividades financieras y de seguros	32	2	1	0	0	0	10	3	0	48
Distribución de agua, alcantarillado y gestión de desechos	15	1	9	1	2	0	2	0	0	30
Suministro de electricidad, gas, vapor y aire acondicionado	16	0	3	2	0	0	1	0	0	22
Actividades de organizaciones y órganos extraterritoriales	8	1	0	1	0	0	0	0	2	12
Actividades inmobiliarias	4	0	0	1	0	0	2	0	0	7

Fuente: INEC-CENSO POBLACIONAL 2010  
Elaborado por: Yuri Guandinango

## Anexo 6

**Tabla 13: Tenencia de la tierra en la zona andina del cantón Cotacachi**

**Período: 2011**

Parroquia	Nº de familias que no tienen tierra	Nº de familias que si tienen tierra	Nº de familias que tienen escrituras	Nº de familias que tienen terreno sin escrituras	No. familias con parcelas en arriendo	Nº de familias con terreno al partir	Nº de familias con terreno prestado	Nº de familias con otras modalidad de tenencia de terreno
El sagrario	117	764	421	265	3	51	16	1
Imantag	138	622	432	88	12	79	33	1
Quiroga	146	608	443	100	8	30	18	4
San francisco	111	678	442	184	11	34	21	0
<b>TOTAL</b>	<b>512</b>	<b>2672</b>	<b>1738</b>	<b>637</b>	<b>34</b>	<b>194</b>	<b>88</b>	<b>6</b>

Fuente: Municipio de Cotacachi-PDOT  
Elaborado por: Municipio de Cotacachi

**Tabla 14: Tamaño de la parcela en las comunidades de la zona andina del cantón Cotacachi**

**Período: 2011**

Parroquia	Nº de parcelas de menos de 1000 m2	Nº de parcelas entre 1001 y 5000 m2	Nº de parcelas entre 5001 y 10000 m2	Nº de parcelas que tienen más de 10000 m2
El sagrario	461	216	48	30
Imantag	238	215	103	64
Quiroga	368	145	45	46
San francisco	370	189	67	47
<b>TOTAL</b>	<b>1437</b>	<b>765</b>	<b>263</b>	<b>187</b>
<b>Porcentaje</b>	<b>54,19%</b>	<b>28,85%</b>	<b>9,20%</b>	<b>7,05%</b>

Fuente: Municipio de Cotacachi-PDOT  
Elaborado por: Municipio de Cotacachi



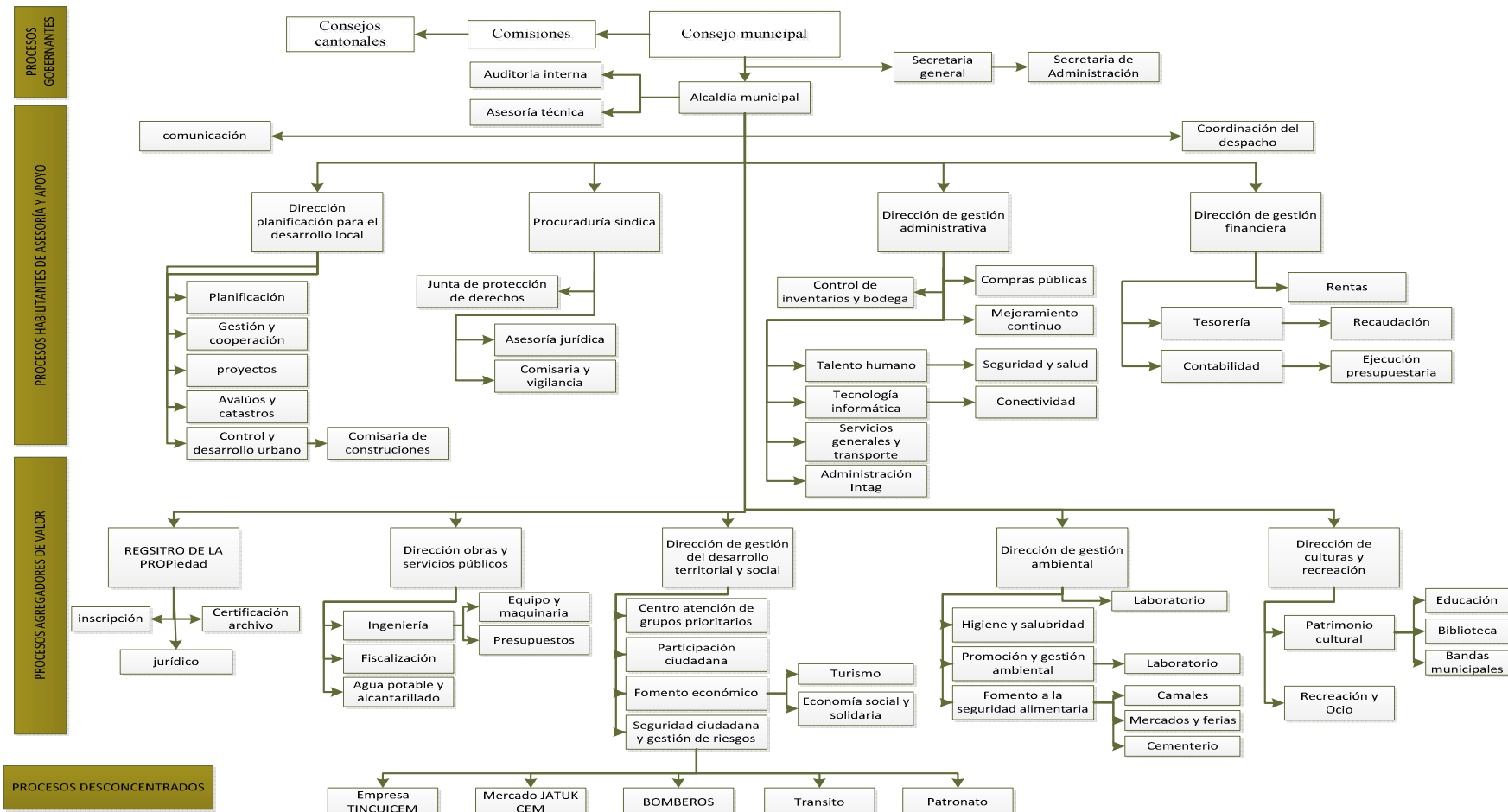
**Tabla 15: Tenencia del agua de riego en la zona andina del cantón Cotacachi**

**Período: 2011**

Parroquia	N° de parcelas que no tienen agua de riego	No de parcelas que tienen agua de riego	N° de parcelas que tienen frecuencia de agua de riego	N° de parcelas que tienen agua de riego cada 8 días	N° de parcelas que tienen agua de riego cada 15 días	N° de parcelas que tienen agua de riego cada 30 días
El sagrario	554	253	59	95	60	36
Imantag	146	545	11	149	303	75
Quiroga	652	24	5	10	3	4
San francisco	484	235	49	17	53	109
<b>TOTAL</b>	<b>1836</b>	<b>1057</b>	<b>124</b>	<b>271</b>	<b>419</b>	<b>224</b>

Fuente: Censo de Condiciones de Vida realizado en las comunidades filiales a la UNORCAC, 2005, documento no publicado

**Anexo 7**  
**Gráfico 8: Estructura Orgánica del Gobierno Municipal de Santa Ana de Cotacachi**  
**Período 2011**



Fuente: Municipio de Cotacachi  
 Elaboración: Municipio de Cotacachi

## Anexo 8

### Tabla 16: Visión, objetivos y Funciones de Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal

Período: 2011

**La municipalidad de Cotacachi tiene como visión:**

En el año 2020, el cantón Cotacachi es el referente de organización social y participación ciudadana con desarrollo económico, del norte del país; integrado por cadenas productivas sostenibles, solidarias, no extractivistas, con respeto a la biodiversidad, recursos naturales y soberanía alimentaria. Sus núcleos poblacionales se encuentran integrados con las provincias del norte del país y el puerto de Esmeraldas. El ordenamiento territorial urbano y rural, equipamientos comunitarios y servicios básicos garantizan, la movilidad, energía y conectividad de su población. Fomenta la protección de su patrimonio cultural y natural: reserva ecológica Cotacachi – Cayapas, zona de Intag, lagunas Cuicocha y Piñán, cascada Sisa Faccha, el nevado Cotacachi - Warmi Razu (Nevado Hembra), etc. Integra mancomunidades para el desarrollo socioeconómico y ambiental. La educación, salud y atención a grupos prioritarios es de calidad, calidez e intercultural. Se ha rescatado la verdadera identidad de las culturas de Cotacachi, fortaleciéndolas. Las políticas públicas del gobierno local, transparentes y democráticas, con enfoque de género, se encuentran articuladas a los niveles provincial, regional y nacional, promoviendo el Sumak Kawsay (Municipio de Cotacachi, 2011:102).

**Los objetivos cantonales son:**

1) Fortalecer las capacidades humanas, la organización con identidad y autonomía, y la relación intercultural a través de la educación y salud de la niñez, juventud, mujeres, adultos mayores y personas con capacidades diferentes con equidad. 2) Garantizar la conservación y uso sustentable y sostenible de los recursos naturales que permitan el desarrollo armónico entre el ser humano y naturaleza para el buen vivir de los y las cotacacheños/as. 3) Potencializar la diversificación de actividades económicas productivas, solidarias y rentables con respeto a la biodiversidad, orientadas a la construcción de un modelo de desarrollo económicamente sustentable, incluyente y no extractivista. 4) Generar asentamientos humanos sustentables concentrados en núcleos poblacionales vinculados, dotados de infraestructura básica y equipamientos adecuados con proyección de sus crecimientos de manera organizada social y físicamente. 5) Mejorar la infraestructura y sistemas de vialidad, energía y telecomunicaciones. 6) Garantizar y aplicar políticas públicas desarrolladas participativamente, con enfoque intercultural y de género a través de instituciones y

organizaciones fortalecidas para la implementación del Sumak Kawsay (Municipio de Cotacachi, 2011:113).

**CÓDIGO ORGÁNICO DE ORGANIZACIÓN TERRITORIAL AUTONOMÍA Y DESCENTRALIZACIÓN: FUNCIONES DE GOBIERNO AUTÓNOMO DESCENTRALIZADO MUNICIPAL**

**Art. 54.- Son funciones del gobierno autónomo descentralizado municipal las siguientes:**

- a) Promover el desarrollo sustentable de su circunscripción territorial cantonal, para garantizar la realización del buen vivir a través de la implementación de políticas públicas cantonales, en el marco de sus competencias constitucionales y legales.
- b) Diseñar e implementar políticas de promoción y construcción de equidad e inclusión en su territorio, en el marco de sus competencias constitucionales y legales.
- c) Establecer el régimen de uso del suelo y urbanístico, para lo cual determinará las condiciones de urbanización, parcelación, lotización, división o cualquier otra forma de fraccionamiento de conformidad con la planificación cantonal, asegurando porcentajes para zonas verdes y áreas comunales.
- d) implementar un sistema de participación ciudadana para el ejercicio de los derechos y la gestión democrática de la acción municipal.
- e) Elaborar y ejecutar el plan cantonal de desarrollo, el de ordenamiento territorial y las políticas públicas en el ámbito de sus competencias y en su circunscripción territorial, de manera coordinada con la planificación nacional, regional, provincial y parroquial, y realizar en forma permanente, el seguimiento y rendición de cuentas sobre el cumplimiento de las metas establecidas.
- f) Ejecutar las competencias exclusivas y concurrentes reconocidas por la Constitución y la ley y en dicho marco, prestar los servicios públicos y construir la obra pública cantonal correspondiente, con criterios de calidad, eficacia y eficiencia, observando los principios de universalidad, accesibilidad, regularidad, continuidad, solidaridad, interculturalidad, subsidiariedad, participación y equidad.
- g) Regular, controlar y promover el desarrollo de la actividad turística cantonal, en coordinación con los demás gobiernos autónomos descentralizados, promoviendo especialmente la creación y funcionamiento de organizaciones asociativas y empresas comunitarias de turismo.
- h) Promover los procesos de desarrollo económico local en su jurisdicción, poniendo una atención especial en el sector de la economía social y solidaria, para lo cual coordinará con los otros niveles de gobierno.
- i) implementar el derecho al hábitat y a la vivienda y desarrollar planes y programas de vivienda de interés social en el territorio cantonal.
- j) implementar los sistemas de protección integral del Cantón que aseguren el ejercicio, garantía y exigibilidad de los derechos consagrados en la Constitución y en los instrumentos internacionales, lo cual incluirá la conformación de los consejos cantonales, juntos cantonales y redes de protección de derechos de los grupos de atención prioritaria. Para la atención en las zonas rurales coordinará con los gobiernos autónomos parroquiales y provinciales.
- k) Regular, prevenir y controlar la contaminación ambiental en el territorio cantonal de manera articulada con las políticas ambientales nacionales.
- l) Prestar servicios que satisfagan necesidades colectivas respecto de los que no exista una explícita reserva legal a favor de otros niveles de gobierno, así como la elaboración, manejo y expendio de víveres; servicios de faenamiento, plazas de mercado y cementerios.
- m) Regular y controlar el uso del espacio público cantonal y, de manera particular, el ejercicio de todo tipo de actividad que se desarrolle en él. La colocación de publicidad, redes o señalización.
- n) Crear y coordinar los consejos de seguridad ciudadana municipal, con la participación de la Policía Nacional, la comunidad y otros organismos relacionados con la materia de seguridad, los cuales formularán y

**CÓDIGO ORGÁNICO DE ORGANIZACIÓN TERRITORIAL AUTONOMÍA Y  
DESCENTRALIZACIÓN: FUNCIONES DE GOBIERNO AUTÓNOMO DESCENTRALIZADO  
MUNICIPAL**

ejecutarán políticas locales, planes y evaluación de resultados sobre prevención, protección, seguridad y convivencia ciudadana.

o) Regular y controlar las construcciones en la circunscripción cantonal, con especial atención a las normas de control y prevención de riesgos y desastres.

p) Regular, fomentar, autorizar y controlar el ejercicio de actividades económicas, empresariales o profesionales, que se desarrollen en locales ubicados en la circunscripción territorial cantonal con el objeto de precautelar los derechos de la colectividad.

q) Promover y patrocinar las culturas, las artes, actividades deportivas y recreativas en beneficio de la colectividad del Cantón.

r) Crear las condiciones materiales para la aplicación de políticas integrales y participativas en torno a la regulación del manejo responsable de la fauna urbana.

s) Las demás establecidas en la ley.

## Anexo 9

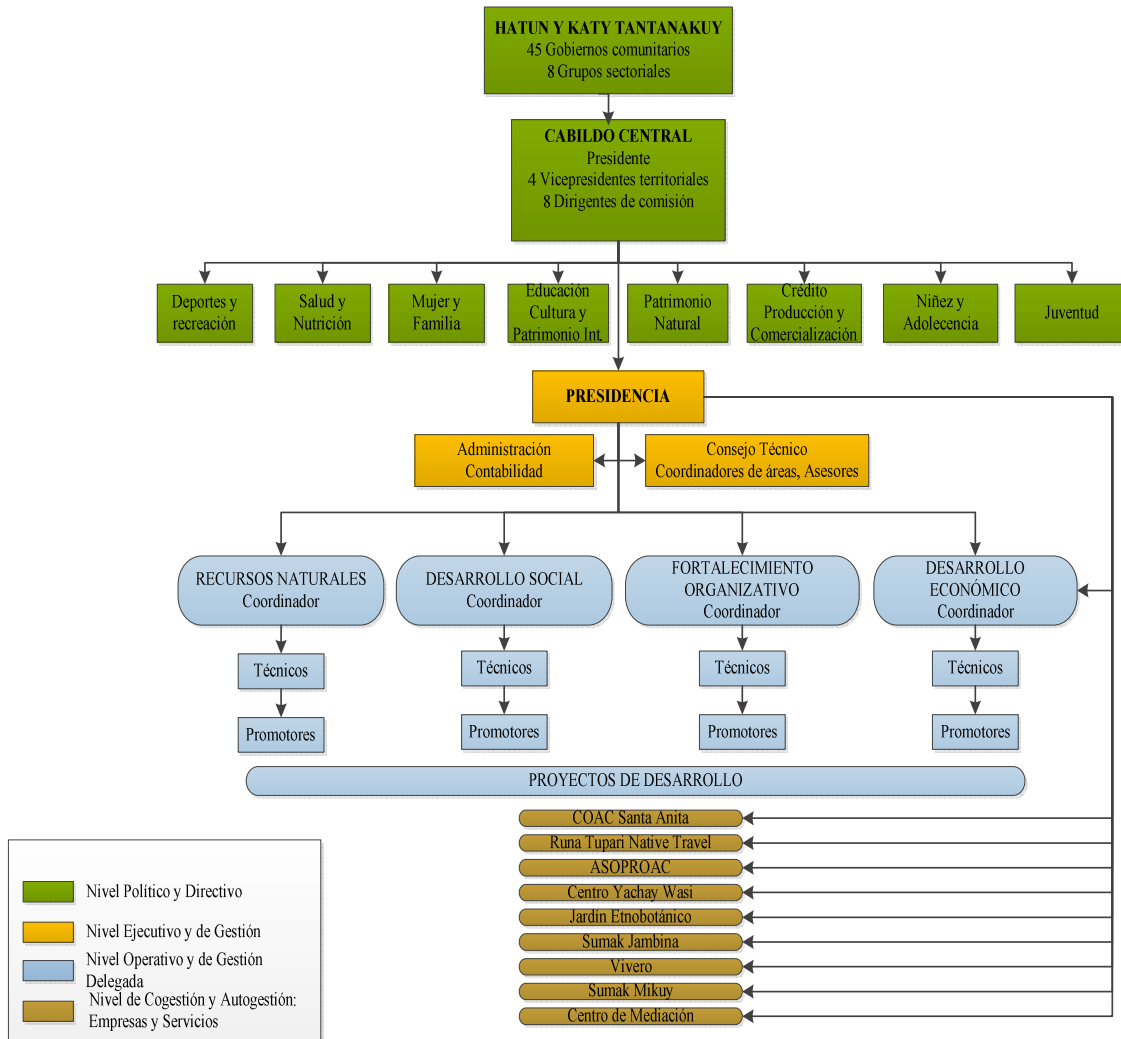
### Tabla 17: Los fines de la UNORCAC

#### Período 2007

- a) Generar propuestas y políticas propias de las comunidades de la UNORCAC para lograr un desarrollo con identidad comunitaria;
- b) Apoyar el mejoramiento de la educación hispana e intercultural bilingüe en los diferentes niveles de instrucción, para fortalecer el talento humano comunitario;
- c) Impulsar alternativas productivas, sostenibles y sustentables, propias de las comunidades;
- d) Crear, impulsar y fortalecer organismos financieros comunitarios y mutuales;
- e) Mantener las prácticas de reciprocidad, solidaridad y equidad de género y generacional en el accionar de la UNORCAC;
- f) Implementar nuevas estrategias de comunicación entre la UNORCAC y sus bases;
- g) Luchar por el acceso y el manejo integral del patrimonio natural y cultural, contribuyendo en todas las actividades a la unidad y fortalecimiento organizativo del pueblo Kichwa Cotacachi y de las comunidades miembros de la UNORCAC;
- h) Fortalecer la medicina ancestral y sus principios “Jambi Maskarik”, así como la actividad cultural y deportiva de sus bases;
- i) Aplicar los principios ancestrales del pueblo Kichwa Cotacacachi como política de la UNORCAC;
- j) Establecer relaciones de cooperación y fraternidad con organizaciones nacionales o internacionales, que se identifiquen con los fines de la UNORCAC; y,
- k) Propiciar y fomentar la organización y las iniciativas de los niños/as, adolescentes y jóvenes de las comunidades (Estatuto de la UNORCAC, 2007, Art. 5).

## Anexo 10

Gráfico 9: Organigrama de la UNORCAC



Fuente: UNORCAC  
Elaboración: UNORCAC

## Anexo 11

**Tabla 18: Comunidades filiales de la UNORCAC**

**Período: 2012**

<b>Parroquia/zona</b>	<b>Comunidad</b>
Imantag	Piñan, Pucalpa, Peribuela, Quitumba, Morlán, Ambi Grande, Colimbuela, Perafán, Guamani
El Sagrario	Alambuela, El Cercado, San Pedro, Tunibamba, Piava Chupa, Piava San Pedro, Pilchibuela, Ashambuela, Yambaburo, El Batán, Azaya, Topo Grande, Santa Bárbara, Iltaquí.
San Francisco	Quitugo, Calera, San Ignacio, Turuco, Anrabí, San Miguel, Chilcapamba, Morales Chupa, Morochos.
Quiroga	San Martín, Domingo Sabio, Guitarra Ucu, Cuicocha Centro, Cuicocha Pana, San Antonio del Punje, San José del Punje, Cumbas Conde, San Nicolas, Arrayanes, Ugshapungo, San Bartolo.
Zona de Intag	Nangulvi Bajo, Santa Rosa GM

Fuente: UNORCAC

Elaboración: Yuri Guandinango



Anexo 12

**Tabla 19: Proceso de adquisición de tierras de la comunidad de Santa Bárbara  
Período: 1998-2012**

N°	Nombre del Grupo	N° de integrantes (fejes de Familia)	Año de compra	Propietario anterior	Superficie total (ha)	Valor monetario USD	Año de distribución	Superficie de parcelas m²	Financiamiento	Detalle: productos de cultivo	Responsables de la producción	Observaciones
1	Madre Allpa	15	1998	Monjas Franciscanas	4,5	24000(6 millones sucres )	2003	2 lotes: 1038, 540	Ahorros propios(venta de animales) Cuotas mensuales	Cebada, maíz, frutales, quinua, alfalfa, legumbres, pasto y alverja	Mujeres, Hombres y niños. Padres	Antes de la venta un comunero cultivaba al partir con las monjas. 3 años trabajaron en grupo-minkas
2	Campus	18	2003	Hacienda Ocampo	2,8	10000	2006	1560	Préstamo por 3 años Cooperativa Santa Anita (Hipotecas). Venta de la producción	Maíz, frutales, quinua, alfalfa, legumbres, pasto y alverja	Mujeres Hombres y niños. Padres	Una comunidad vecina , estaba comprando Tenían miedo de endeudarse pero hicieron el esfuerzo
3	Rumi chupa	18	2006	Alberto Gómez	3	25000	2009	1.666,67	Pago a la cooperativa: 60 USD c/familia por 25 meses	Maíz, frejol quinua, alfalfa, pasto	Mujeres Hombres y niños. Padres	
4	Rumi Chupa	14	2006		3	13440	2009	2.142,86	Pago a la cooperativa: 48 USD c/familia por 20 meses	Maíz, frejol, pasto	Mujeres Hombres y niños. Padres	
5	Wasarapa	14	2009	Hacienda Ocampo-Extranjero	5	42000	En proceso	En proceso	Pago a la cooperativa: 130 USD c/familia por 36 meses	Maíz con frejol,	Grupo	

Fuente: Comunidad de Santa Bárbara  
Elaboración: Yuri Guandinango

### Anexo 13

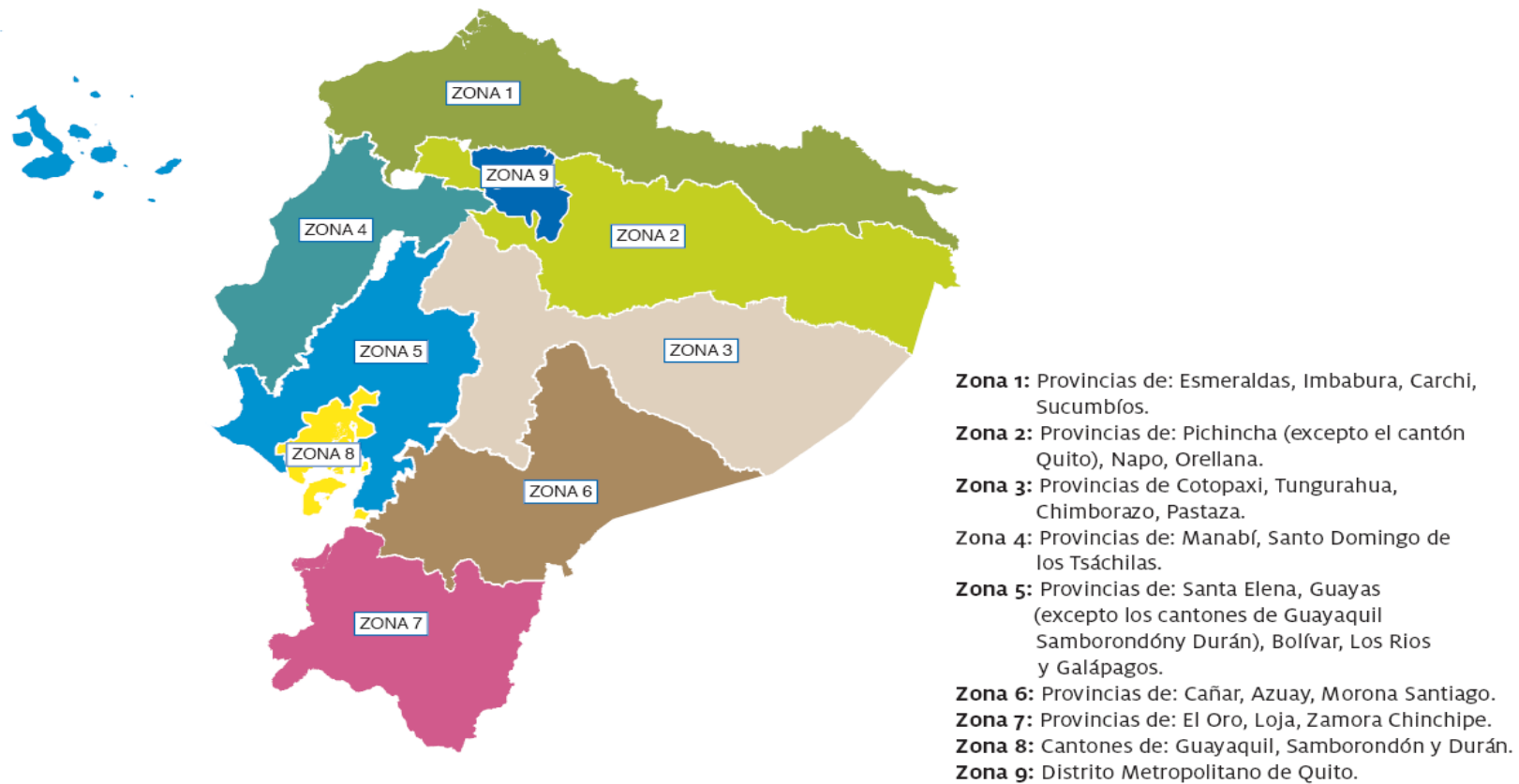
**Tabla 20: Funciones de SENPLADES. Decreto Ejecutivo 878, 2008, modificación 2010: Art. 3**

a) Realizará investigaciones y análisis cuantitativos y cualitativos de la realidad nacional, regional, local y sectorial	e) Realizará seguimiento a la ejecución de los planes, programas y proyectos ejecutados por el gobierno central o con la participación de sus entidades
b) Coordinará la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo, los planes plurianuales y anuales institucionales de las entidades del gobierno central	f) Realizará estudios de evaluación de impacto de los planes, programas y proyectos
c) Coordinará con los gobiernos seccionales autónomos la elaboración de sus planes institucionales, para que guarden armonía con el Plan Nacional de Desarrollo	g) Evaluará las iniciativas de inversión pública;  h) Proveerá información y análisis acerca de la realidad social y económica del país
d) Apoyará la elaboración de los planes y programas sectoriales;	i) Elaborará instrumentos y metodologías que apoyen la gestión pública y la toma de decisiones de políticas públicas; y,  j) Promoverá e impulsará procesos de reforma y modernización de las instituciones, empresas y demás órganos del Estado

Fuente: Decreto Ejecutivo 878, 2008, modificación 2010: Art. 3

Elaboración: Yuri Guandinango

**Anexo 14**  
**Gráfico 10: Mapa de las zonas de planificación en el Ecuador**



Fuente: SENPLADES  
Elaboración: SENPLADES, 2011