

El Buen vivir y el *Sumak Kawsay*: dos filosofías en disputa. Aproximaciones al caso ecuatoriano y al caso colombiano

Buen vivir and Sumak Kawsay: two disputed philosophies. Approaches to the Ecuadorian case and the Colombian case



Luis Alfonso Barragán
Universidad Manuela Beltrán - Colombia
Bogotá, Colombia
luis.barragan@docentes.umb.edu.co

RESUMEN

Esta reflexión busca analizar la relación/tensión que se estableció entre el “Buen vivir” y el *Sumak Kawsay* como consecuencia de la legitimación jurídica que realizó el gobierno ecuatoriano, con el objetivo de resituar y recuperar sus lugares de enunciación, sus singularidades y sus potencialidades como propuestas políticas comunitarias frente al discurso del desarrollo en América Latina.

Palabras clave: Sumak Kawsay; Buen vivir; comunidades indígenas; filosofía andina; alternativas al desarrollo.

ABSTRACT

This reflection seeks to analyze the relationship/tension that was established between “Buen Vivir” and Sumak Kawsay as a consequence of the legal legitimation that the Ecuadorian government carried out, with the aim of relocating and recovering their places of enunciation, their singularities and their potentialities. as community political proposals against the development discourse in Latin America.

Keywords: Sumak Kawsay; Buen vivir; indigenous communitie; andean philosophie; alternatives to development.

1. INTRODUCCIÓN

A partir de la segunda mitad del siglo XX se impone en Occidente el concepto de desarrollo como un programa geopolítico de la era postcolonial, caracterizado por replicar modelos lineales y unidireccionales bajo las lógicas capitalistas (Kothari et al., 2019). En América Latina este modelo neoliberal articuló la noción del desarrollo bajo la forma de extractivismo o producción de commodities, ya sea de minería a cielo abierto, hidrocarburos o monocultivos para exportación (Hardt, et al., 2013).

En ese espacio, los gobiernos latinoamericanos jugaron un papel determinante en la consolidación de ese modelo de desarrollo, especialmente con la creación de normas e instituciones que lo legitimaron jurídica y simbólicamente en función de apoyar actividades que consideran rentables (Harvey, 1998; Sañudo Pazos y Leal, 2018). Además, estas dinámicas de desarrollo económico implantadas en los Estados nacionales cooptaron los territorios dándole el poder a las corporaciones de restringir las regulaciones, de disminuir los impuestos y de definir políticas en función del capital global (Comaroff y Comaroff, 2000).

Por consiguiente, el modelo de desarrollo neoliberal extractivista interiorizado por muchos países mantuvo su fuerza gracias a la construcción de un mito en el que se justificaron los procesos de explotación natural como el único camino posible para la construcción de un futuro mejor. Ese modelo hegemónico instauró un “(...) modo de vida ampliamente aceptado, amarrado institucional y profundamente arraigado en las prácticas cotidianas de la gente; un modo de vida relacionado con determinadas ideas sobre el progreso” (Brand, 2014, p. 5). Adicionalmente, el binario desarrollo-subdesarrollo eliminó cualquier posibilidad de repensar y reflexionar un mundo alternativo o distinto al actual, lo que llevó a todo un proceso de homogeneización de las formas de vida (Esteve, 1996). Aspecto que aún en el siglo XXI está plenamente instaurado en la conciencia de la mayoría de las poblaciones occidentalizadas, al punto de que hay un alto grado de aceptación de que no existen actualmente alternativas al capitalismo (De Sousa Santos y Rodríguez Garavito, 2011; Gibson-Graham, 2006).

Ahora bien, aunque el capitalismo extractivista sea hegemónico no excluye la posibilidad que se identifiquen otros modos de vida, y aunque el modo de vida imperial contenga en sí misma la reproducción de las estructuras que contribuyen a las crisis sociales y ecológicas (Brand, 2014), estas mismas crisis han generado tanto en espacios académicos como no académicos la posibilidad de pensar formas alternativas a ese discurso. Lo que ha llevado a que emerjan múltiples tendencias, movimientos y prácticas de resistencia frente a las formas en las que opera el capitalismo tardío (Harvey, 1998). Formas otras de organización en donde se pueda de-situar aquellas prácticas, imaginarios y representaciones que operan en ese sistema-mundo y que permitan visualizar una sociedad más justa, alternativa y viable.

Esa necesidad de pensar y luchar por opciones económicas, sociales y políticas viables distintas a las hegemónicas ha llevado a que muchas organizaciones y grupos sociales reinventen sus formas de “vivir en el mundo” como parte de una agenda mayor que responda a “(...) una globalización contrahegemónica (...)” (De Sousa Santos, 2014, p. 16). Y es allí, en donde se ha instalado todo un activismo a favor de esas direcciones no hegemónicas y contrahegemonías coordinadas desde diversas orillas. Algunas de estas apuestas o movilizaciones se han situado en espacios oficiales y/o institucionales como han sido los trabajos e investigaciones realizadas desde diversas academias como también en espacios gubernamentales como las acontecidas en Bolivia y en Ecuador (Pérez-Morón y Cardoso Ruiz, 2014; Solo de Zaldívar, 2016; Morocho Ajila, 2017; Cujilema Quinchuel y Figuera Vargas, 2018). Pero también muchas de estas se han construido de manera marginal por múltiples actores sociales y étnicos, donde ciertas prácticas económicas, sociales y políticas, que son en su mayoría locales, tradicionales y minúsculas, pretenden generar una perturbación a esos discursos hegemónicos con el fin de ampliar esos márgenes, lugares y espacios a nuevos sentidos, que han sido denominadas en gran parte de la zona Andina como “Buen vivir” y *Sumak Kawsay*.

La noción del *Sumak Kawsay* debe entenderse como un proyecto político indígena basado en representaciones, prácticas e instituciones andinas. *Sumak* (Armonía-Plenitud) *Kawsay* (Convivir-Vida) puede definirse como un modo de existencia y una forma de vida en equilibrio y armonía del Ayllu (comunidad/

1 Brand lo denomina como el “modo de vida imperial”.

sociedad) con todos elementos de la pacha (espacio/tiempo). Por otro lado, tenemos la noción de “Buen vivir” que emerge como una versión latinoamericanista de esos presupuestos indígenas andinos tradicionales, siendo esta una crítica de las comunidades occidentalizadas a la mirada unilineal del progreso y una búsqueda por posibles alternativas a los modelos desarrollistas actuales (Unceta, 2009; Gudynas, 2009). Por tanto, estas dos nociones se presentan como propuestas político-éticas que buscan construir un tipo de sociedad distinta a la actual, que este regida por principios de complementariedad, de reciprocidad, de relacionalidad, de ciclicidad, entre otras (Carpio, 2015; Estermann, 2015).

Así pues, el *Sumak Kawsay* y el “Buen vivir” se convirtieron en referentes teórico-prácticos fundamentales para diversos actores en América Latina no solo porque postulan un reordenamiento general y una de-situación al modo de existencia actual, sino porque invitan a la exploración y a la búsqueda de perspectivas creativas tanto en el plano de las ideas como en la construcción de prácticas contrahegemónicas que pongan en tensión tópicos como el progreso, el crecimiento y la globalización (Phélan y Guillen, 2012; Houtart, 2014). En ese orden de ideas, estas nociones se yerguen, primero, como alternativas posibles al modelo de “civilización” dominante y, segundo, como rupturas radicales con el paradigma del capitalismo y sus lógicas económicas y/o de mercado, poniendo en evidencia esa “crisis civilizatoria” de la sociedad moderna occidental actual y su rol como referente universal (Manosalvas, 2014).

Algunas de estas búsquedas y exploraciones por construir alternativas al discurso del desarrollo, se han ido materializando en América Latina por medio de diversas experiencias en donde se han reconceptualizado, reestructurado y readaptado diversos contextos, lo que generó procesos de “cambio” como los acontecidos en los países de Ecuador y Bolivia, en donde las constituciones políticas de estas naciones han ido plasmado jurídicamente formas de vida y formas relacionales otras entre los seres humanos y la naturaleza distintas a las dominantes. El problema de estos procesos de “mejoramiento” y/o “redireccionamiento” efectuados por ciertos gobiernos latinoamericanos de hacer gestión política de la vida desde la orilla de una filosofía ancestral, fue que originó toda una práctica de des-potenciación de estas dos nociones por parte del lenguaje administrativo.

Desde que la legislación nacional ecuatoriana en el año 2008 inscribió el concepto del “Buen Vivir” y *Sumak Kawsay* como una de las principales tácticas “contrahegemónicas” del gobierno frente a las lógicas del capitalismo tardío, se genera todo un proceso de “captura” de estas nociones por parte del oficialismo para legitimar políticas económicas de corte neoliberal propias del desarrollo convencional. Un proceso político que ocasionó, además, diversas disputas y disensos tanto en espacios académicos como no académicos entre actores indígenas y no indígenas y que podrían encerrarse en tres dimensiones:

1. La relación que mantienen cada uno estos términos con el discurso del desarrollo: el “Buen vivir” debe verse como un paradigma crítico de una modernidad antropocéntrica, eurocéntrica, y economicista. En otras palabras, es una forma alternativa de vivir y ser en épocas del capitalismo y del desarrollo en contextos occidentalizados. En cambio, el *Sumak Kawsay* es una filosofía de vida de y para las comunidades indígenas andinas que actúa en contextos en donde no existe la noción de desarrollo. Por consiguiente, el *Sumak Kawsay* es más bien una forma de vida para estas comunidades que una forma alternativa de existir en un mundo capitalista como sí lo es el “Buen vivir” para occidente.
2. El origen de estos términos: la noción de “Buen vivir” aparece vinculada a movimientos de alternatividad radical, posdesarrollistas y decoloniales y su construcción está dada exclusivamente desde concepciones epistémicas netamente occidentales. En cambio, el *Sumak Kawsay* corresponde más bien a una filosofía de vida de origen ancestral e indígena.
3. El problema traducción/significado: el proceso de equivalencia que construyó la oficialidad ecuatoriana como base de un proyecto nacional entre el *Sumak Kawsay* y el “Buen vivir” generó disputas y disensos de sentido entre diversos sectores académicos y no académicos. *Sumak Kawsay* se traduciría como Vida Plena o Plenitud de Vida, mientras que “Buen vivir” estaría más cercana a la noción de *Alli/Allin Kawsay*, que encarna más bien una especie de aspiración de mejorar la calidad de vida del ser humano con los seres del entorno.

Por consiguiente, esta reflexión tiene como objetivo analizar estas tensiones y disputas para poder resituar estas dos prácticas que se instalan desde y para comunidades diferenciadas y restituirles su potencial político como ideas movilizadoras que buscan reconstruir las condiciones políticas y socioambientales del presente.

2. METODOLOGÍA

El presente trabajo responde a un análisis documental de diversos referentes de carácter histórico y teórico en donde se trató de mapear los conceptos de *Sumak Kawsay* y “Buen vivir” desde tres dimensiones: (1) su relación/tensión con el discurso del desarrollo y (2) como prácticas alternativas al desarrollo y (3) como prácticas críticas a las economías del capitalismo. Asimismo, se hizo uso también de referencias institucionales en donde se revisaron diversos tipos de documentos oficiales que van desde proyectos políticos indígenas andinos, pasando por sentencias de la Corte Constitucional en Colombia y finalizando con la lectura de ciertos apartados de las constituciones nacionales de Bolivia, Ecuador y Colombia.

3. RESULTADOS

3.1 El “Buen vivir” y el *Suma Kawsay*, un espacio en disputa: el caso ecuatoriano.

Para mapear esos espacios de disputa mencionados resulta necesario mostrar cómo se efectúa ese proceso de captura y apropiación por parte del gobierno ecuatoriano de estas nociones. Así pues, en este apartado se revisará cómo ese nuevo modelo de sociedad y esa una nueva relación entre Estado y sociedad, en armonía con la naturaleza que planteó el gobierno ecuatoriano dio paso a diversos espacios de disputa y de apropiación de estos proyectos políticos alternativos para promover una versión sui generis del desarrollismo.

A partir de la construcción de un Estado plurinacional en Ecuador en el año 2008 y posteriormente en Bolivia en el año 2009, la categoría del “Buen vivir” adquiere protagonismo político y académico en el escenario latinoamericano no solo por proponer el derecho de vivir en un ambiente sostenible, sino porque inicia un diálogo intercultural de saberes entre Estado y comunidades, muchas ellas tradicionales y ancestrales, que viene a sustituir el predominio de la racionalidad occidental (Acosta, 2013).

De alguna manera, el reconocimiento parcial brindado por la Constitución ecuatoriana al derecho de “(...) vivir en un ambiente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *Sumak Kawsay*” (Constitución de la República del Ecuador, Art. 14) y de manera similar en Bolivia en donde se refuerzan ciertos principios éticos y morales², fue leído por diversos actores del oficialismo y por una gran parte de la comunidad académica como un punto de inflexión relevante no solo porque la noción del “Buen vivir” se convertía en un eje central de la política ecuatoriana (Morocho Ajila, 2017; Cujilema Quinchuel y Figuera Vargas, 2018), sino porque ese movimiento de exploración no fue una simple reforma a la carta política, sino que fue un momento de coyuntura en donde se pensó “por un momento” la posibilidad de reflexionar y de refundar el Estado y la nación desde otras formas de vida. Giro que fue leído por diversas comunidades epistémicas occidentalizadas como un cambio de paradigma para la historia de las cartas magnas en América Latina ya que se accedía, por primera vez, a la construcción de un Estado basado en representaciones y prácticas de vida basadas no exclusivamente en tradiciones occidentales, en donde se articularan “(...) las acciones gubernamentales, como la explotación petrolera y la agroindustria, en el marco del Buen Vivir (...) -como- una alternativa al discurso eurocentrista de carácter antropocéntrico.” (Morocho Ajila, 2017, p. 180).

Ecuador había asumido, como gran parte de las naciones latinoamericanas a finales del siglo XX, discursos como el desarrollo, la riqueza el consumo, la acumulación y la competencia como una política de Estado necesaria para la consecución del progreso y el bienestar social (Pérez-Morón y Cardoso-Ruiz, 2014). El resultado de esto fue que en los últimos veinte años la nación ecuatoriana fue testigo de múltiples rebeliones populares que llevaron a diversos golpes de Estado³. Movimientos que demostraban no solo el

2 Bolivia incorporó en su lenguaje institucional/gubernamental la noción de aymara-quechua *suma qamaña*, que se tradujo como “vivir bien” y Ecuador realizó la inclusión del término “(...) kichwa *Sumak Kawsay*, como ‘buen vivir’ y ‘vivir bien (...)” (Hidalgo y Cubillo, 2014, p.3).

3 Ecuador en los últimos 15 años ha tenido 7 presidentes.

agotamiento que existía del sistema capitalista neoliberal y de sus economías, sino el descontento generalizado de diversos sectores sociales, pero sobre todo de actores claves, tales como el Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE), la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y las alianzas indígena-militares, en donde se generaron diversas acciones y presiones políticas haciendo visible ese rechazo al discurso del desarrollo capitalista que había generado la destrucción y/o deterioro ecológico con gravísimos efectos a las condiciones sociales, culturales y productivas de sus comunidades en el Ecuador (Ramírez, 2012). Lo importante de estos movimientos de “redireccionamiento” es que las comunidades indígenas se hacen visibles y audibles en el escenario público en donde presentaron a la sociedad ecuatoriana no solo reivindicaciones particulares sino propuestas de alcance nacional.

Frente a este panorama, se comienza a reflexionar en ciertos espacios sociales y en ciertos movimientos políticos en prácticas no capitalistas y en propuestas contrahegemónicas que permitieran avanzar en la construcción de una sociedad más recíproca en la que “entren todos” y en donde se procuren condiciones espirituales y materiales diferenciadas. En otras palabras, se necesitaba generar en la gramática social y estatal ecuatoriana una “(...) ruptura *-total-* con la mirada unilineal del progreso y el desarrollo inmanente a la visión occidental (...)” (Solo de Zaldívar, 2016, p. 31). Así pues, surge en Ecuador el Movimiento Alianza PAIS⁴ que recoge las exhortaciones y demandas de los pueblos indígenas andinos como objetivos centrales de su política pública. En consecuencia, las nociones del *Sumak Kawsay* y del “Buen vivir” aparecerán en su primer programa de desarrollo presentado en el año 2006 pero solo es hasta el año 2008 que ya estarán inscritas por primera vez en un documento oficial del Estado ecuatoriano.

Y es allí, donde el *Suma Kawsay* entendido como “Buen vivir” se integra al lenguaje del oficialismo y adquiere relevancia pública en diversos escenarios nacionales e internacionales como también en sectores académicos y no académicos en América Latina.

Nosotras y Nosotros, el pueblo soberano del Ecuador

Reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos,

Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia,

Invocando el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad,

Apelando a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad,

Como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, y con un profundo compromiso con el presente y con el futuro,

Decidimos construir

Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir, el *Sumak Kawsay*; (...). (Constitución de la República del Ecuador, 2008, p. 15)

Se podría pensar en este punto que ese “reconocimiento” y esa “aceptación” de la noción del *Sumak Kawsay* en el lenguaje gubernamental es una respuesta a las múltiples movilizaciones y a las luchas realizadas por el Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE), por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y por algunos académicos latinoamericanos indígenas y no indígenas desde diversas universidades en pro de la construcción de un modelo contrahegemónico y alternativo al discurso neoliberal. Pero, su inclusión parece, más bien, una apuesta gubernamental por recuperar aquella soberanía perdida desde los noventa y como una forma de consolidar las funciones estatales y de gobernanza. Es importante aclarar que esta consolidación estatal operó desde tres dimensiones. Primero, desde una dimensión identitaria que apeló a la construcción de un individuo autónomo y a la libertad de los individuos y de las colectividades. Segundo, desde una dimensión con y desde la sociedad que apeló al discurso de la equidad y la justicia. Y tercero, desde una dimensión con la naturaleza, en donde se promovieron procesos de sostenibilidad y de relaciones armónicas con el medio ambiente. Esa construcción discursiva permitió al

⁴ Cuando este movimiento llega al poder en Ecuador en el año 2006 se se autodenomina como el Gobierno de la Revolución Ciudadana.

Estado ecuatoriano no solo aglutinara un conjunto de demandas sociales y a múltiples sectores, sino que le dio la posibilidad de retomar su rol activo como el único y principal agente político.

Aunque es interesante y sugestivo que el gobierno ecuatoriano abrace filosofías andinas tomando “(...) un concepto de tradiciones indígenas como base para el ordenamiento y legitimación de la vida política” (Acosta, 2011, p. 38), su “apropiación” le restó “potencia”⁵ a esas luchas y/o resistencias de los pueblos andinos al vaciar de sentido y de representación política al *Sumak Kawsay*. Además, esa inclusión fue objeto de múltiples debates y renuencias desde diversos sectores porque su articulación en ningún momento estaría desafiando la visión de un estado monolítico ni tampoco estría limitando su capacidad rectora. Desde que la Asamblea Constituyente equipara al *Sumak Kawsay* con el “Buen vivir” no se buscó la visibilización de los errores y las limitaciones del llamado desarrollo sino más bien se inició todo un proceso de “captura” para “volver a construir patria” desde arriba bajo dos dimensiones: una, desde el espacio de la comparación y otra dada desde los márgenes de la apropiación.

Ese espacio de comparación/equivalencia entre una noción occidentalizada con una filosofía de vida no occidentalizada es un elemento capital en aquella legitimación del nuevo pacto entre el Estado y la sociedad (y por extensión con las comunidades indígenas y populares), además de ser un punto cardinal que atraviesa toda la Constitución política del Ecuador. El uso continuo del término *Sumak Kawsay*, como un régimen de vida que iba a guiar las decisiones del gobierno en políticas económicas, sociales y culturales para desmontar supuestamente “el poder colonial” (Acosta, 2011), terminó promoviendo políticas desarrollistas de explotación petrolera, de megaminería y de agronegocio. Por consiguiente, el *Sumak Kawsay* se tradujo más como una práctica crítica que dio sustento y sentido a las relaciones económicas y políticas pero desde los márgenes del neoliberalismo en donde se simuló rectificaciones y compensaciones históricas a comunidades subalternizadas.

Visto así, estas disputas por el sentido-significado no deben verse solo como una cuestión de que si está bien traducida o no la noción del *Sumak Kawsay* por las lógicas occidentalizadas, sino es una lucha dada en y desde diversos sectores y con múltiples actores indígenas y no indígenas por recuperar una visión del mundo que ha sido capturada y atrapada por un sistema “desarrollista”. Este énfasis por la recuperación del sentido-significado se transforma en una táctica de emancipación y de diferenciación no solo con aquellas epistemes de corte occidental como viene siendo el discurso del “Buen vivir”, sino también frente a esas lógicas capitalistas y desarrollistas que siguieron coexistiendo con las dinámicas del gobierno ecuatoriano a pesar de haber articulado otros regímenes de vida en su constitución. Cuando se establece ese “nuevo” pacto entre el Estado y la sociedad ecuatoriana, haciendo visible y enunciable a los pueblos indígenas, la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) construye una agenda pública paralela de desarrollo que estaba completamente alejada a una forma de convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la naturaleza (Morocho Ajila, 2017; Cuestas-Caza, 2017).

(...) el nuevo pacto de convivencia sellado en la Constitución del 2008, (...) propone un desplazamiento de la palabra desarrollo para incorporar en el debate el concepto del Buen Vivir”. Pero las políticas implementadas sobre la minería, la explotación petrolera y los agronegocios, han sido cuestionadas, justamente, por no salir del desarrollismo e incorporar lo antes citado. (Morocho Ajila, 2017, p. 186)

Estas políticas económicas adoptadas por el gobierno ecuatoriano ilustran cuán separadas estaban del discurso del “Buen vivir” como sinonimia del *Sumak Kawsay*, además que abandonaron aquello que expresaban en el preámbulo de la Constitución del 2009. Aparentemente diseñaron una propuesta biocéntrica que buscaba organizar la base de la sociedad ecuatoriana a partir de leyes naturales y no de leyes económicas (Acosta, 2015), pero continuaron replicando diversos objetivos y líneas programáticas del

5 Este término de “potencia” deberá ser entendido bajo la definición que la da Spinoza (2000). Spinoza, diferenciaba el término de “potencia” del término de “poder”. La “potencia” es una habilidad y una plenitud interior de vida, mientras que la noción de “poder” hace referencia a una fuerza exterior que interviene sobre otros en forma de dominación y control. Por consiguiente, cuando se habla de restar “potencia” y/o quitar “potencia”, se habla de que se substraen esa fuerza interior de las comunidades indígenas y de esa plenitud de vida configurada en el *Sumak Kawsay* por parte de un poder externo que es el Estado para vaciarla de sentido y someterla a su control.

“desarrollo sostenible”. El problema de ese binomio es que busca presentarse como una cara amable del progreso que, aunque tiene un leve cambio de perspectiva reconociendo la importancia de la preservación ambiental y ecológica, su discurso todavía está fuertemente anclado a las lógicas del crecimiento y del desarrollo económico. Por consiguiente, el gobierno ecuatoriano articuló en los objetivos del SENPLADES las nociones de “desarrollo” y de “sostenibilidad” para promocionar públicamente el discurso de un “capitalismo benévolo” (Gudynas, 2010, p. 57) en el que se seguía justificando diversas lógicas económicas y relaciones asimétricas con la naturaleza. Ordenamientos que buscaron en cierta medida solventar la pobreza y la desigualdad asumiendo ciertas categorías heredadas de los saberes tradicionales indígenas, pero siempre leyéndolas en clave de desarrollismo. Por consiguiente, no se reconoció al “Buen vivir” y al *Sumak Kawsay* desde su verdadera potencialidad, es decir, como oportunidades otras de generar cambios profundos inclinados a la edificación de una sociedad plurinacional e intercultural en donde todos y todas participen en una “unidad en la diversidad” (CONAIE, 1994, p. 13).

De manera que allí operó la segunda dimensión de “captura” que fue la apropiación del *Sumak Kawsay* dentro del discurso de “desarrollo sostenible” que aprobó el SENPLADES en Ecuador en el 2008 ya que enlazó esta propuesta biocéntrica andina para legitimar todo un proyecto neoliberal y antropocéntrico que sustenta el capitalismo tardío. No solo la vació de sentido-significado, sino que también se apropió de esa bandera milenaria de los movimientos indígenas y de la “(...) lucha contra el modelo de desarrollo capitalista que se basa en la acumulación incesante del capital” (Acosta, 2015, p. 9), para promover políticas públicas de extractivismo, de explotación minera, petrolera y agroindustrial en su territorio nacional.

En consecuencia, la institucionalización de estas prácticas críticas en las políticas públicas y en la vida de la sociedad ecuatoriana (y por extensión latinoamericana), provocó la proliferación de múltiples conceptualizaciones y espacios de disputa alrededor del “Buen vivir” como sinonimia del *Sumak Kawsay*. Un espacio de disputa que podríamos denominar de corte indigenista y pachamamista en donde se buscó situar su estudio y sus procesos de agenciamiento desde y para una identidad ancestral indígena. Es decir, que sus procesos de movilización y agenciamiento solo son posibles en contextos no occidentalizados e indígenas. Un segundo espacio de disputa que es de corte socialista y estatista en donde se busca priorizar el papel que debe jugar el gobierno en la implementación y reglamentación del “Buen vivir” y del *Sumak Kawsay*. En este contexto, el gobierno se convierte en el principal agente político de estos proyectos político-éticos como fue el caso ecuatoriano. Y un tercer espacio de disputa de corte ecologista y posdesarrollista que busca promover tanto la creación, producción y agenciamiento de procesos locales contrahegemónicos pero desde abajo, es decir, que el “Buen vivir” y el *Sumak Kawsay* sea definido y regulado por las mismas comunidades que lo generan. En este contexto, la sociedad civil se convierte en el principal agente político de estas prácticas de alternatividad radical.

Así pues, estos tres espacios de disputa, más allá de que han enriquecido el debate teórico-práctico dentro las alternativas post-hegemónicas, también develan esas zonas de tensión que aún siguen vigentes en la actualidad y que son resultado de todo ese proceso de captura que realizó el gobierno ecuatoriano de estas dos nociones. Por ello, es necesario de-situirlas para poder recuperar el poder teórico-práctico que aún tienen como nociones críticas y de resistencia en América latina. Primero, concibiéndolas como nociones no equivalentes pero sí como proyectos políticos alternos que plantean la posibilidad de convivir en armonía con la naturaleza con el fin de evitar su destrucción (Choquehuanca, 2010) y que, además, tienen lugares de enunciación/significación muy distintos. Y segundo, entender estos conceptos por fuera del lenguaje gubernamental porque pareciese que el “Buen vivir” y el *Sumak Kawsay* operaran más bien como adjetivos para seguir enunciando con otras palabras al desarrollo.

Por tanto, para recuperar esas “potencias” que aún tienen estas dos nociones críticas, resulta necesario mapearlas bajo tres relaciones: (1) la relación que mantienen con el discurso del desarrollo, (2) el problema traducción/significado de las dos nociones, y (3) el origen que tienen estos dos términos.

3.2 El *Sumak Kawsay* y el “Buen vivir” y su relación con el discurso del desarrollo

Lo planteado por el Estado ecuatoriano llevó a que diversos críticos e investigadores comenzaran a ver en ese diálogo de saberes entre Estado y comunidades indígenas una forma de acabar ese pensamiento abis-

mal (De Sousa Santos, 2006) que ha sustentado acciones legitimadoras desde una sola visión y forma de vida (Acosta, 2015). Proyectos que fueron forjando toda una comunidad epistémica que han denominado como posdesarrollista (Cuestas-Caza, 2017; Gudynas, 2011) en donde se han replicado ciertos marcos de referenciación occidental para entender el *Sumak Kawsay*.

El problema que se presenta en estos proyectos posdesarrollistas es que sigue manteniéndose la relación de sinonimia que el Estado ecuatoriano planteó. Esas reformulaciones, más allá de que han sido capitales para la teorización de las alternativas al desarrollo y para las resistencias críticas frente al discurso de las lógicas del capitalismo, es que construyó al “Buen vivir” y/o al *Sumak Kawsay* “(...) como un vocablo del nuevo léxico de la academia posmoderna de América Latina” (Cuestas-Caza, 2017, p. 356) en donde se lograron articular un sinfín de teorías posmodernas que van desde el poshumanismo, la ecología, el ecofeminismo y la decolonialidad.

El posmoderno Vivir Bien / Buen Vivir es un intento por sincretizar las distintas corrientes en una general, siendo hasta el momento un brebaje civilizatorio con ciertos matices culturales, en síntesis más de lo mismo. Es un intento por envolver al *Sumak Kawsay* dentro del socialismo, para que a la final sea el socialismo el estandarte y el *Sumak Kawsay* sólo un adorno folclórico del mástil socialista (...). El Buen Vivir posmoderno de los socialistas del siglo XXI es sólo una variación del Buen Vivir aristotélico, pero que no tiene casi nada del *Sumak Kawsay* andino. (...) El Buen Vivir en la Constitución Política del Ecuador y el Vivir Bien en la Constitución Política de Bolivia, es una mezcla o un ‘champús’ como la que gusta actualmente a la posmodernidad para hacer un ‘mejunje’ de todo un poco. Es una combinación del Buen Vivir platónico, con ciertos postulados cristianos y humanistas, algunos conceptos de los paradigmas ecologistas, étnicos, socialistas, y finalmente añadiendo ciertos principios generales del *Sumak Kawsay*, y a todo lo cual le llaman el Buen Vivir o *Sumak Kawsay*: de esta manera, consumando el irrespeto y desvalorización a la sabia y milenaria tradición andina. (Oviedo, 2012, pp. 40-204)

Esta re-popularización del “Buen vivir” efectuado, primero en el Estado ecuatoriano y después en algunos sectores de la academia, ha hecho que esta noción sirva no solo “(...) para calificar cualquier iniciativa en materia de políticas que pretenda ubicarse dentro del horizonte de la alternatividad posneoliberal” (Solo de Zaldívar, 2016, p. 32) sino que ha sobrecodificado de manera simultánea al *Sumak Kawsay* para que este sea entendido desde múltiples discursos de alternatividad radical como una práctica posdesarrollista y/o una táctica posneoliberal (Escobar, 2010).

Hay una parte de la comunidad epistémica vinculada con la crítica al desarrollo que han coordinado al *Sumak Kawsay* desde la misma orilla del “Buen vivir” agrupando en sus exhortaciones e interpelaciones múltiples discursos occidentalizados, hasta el punto de que han codificado esa filosofía andina como un proyecto transdesarrollista (Hidalgo y Cubillo, 2014) o como una especie de alternativa al desarrollo (Gudynas, 2011). Los académicos vinculados a esta corriente utilizan indiferenciadamente los dos términos, aspecto que resulta problemático dado que el *Sumak Kawsay* es un proyecto social indígena concreto basado en representaciones, prácticas e imaginarios de la vida andina en donde nociones como el desarrollo, la riqueza, el consumo, la acumulación y la competencia no existen. Por esta razón, es cuestionable leerlo como una variante y/o una alternativa indígena a estos discursos críticos del capitalismo o como un modelo disyuntivo a este.

En la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por los que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y carencia de bienes materiales. Mas existe una visión holística a cerca de lo que debe

ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener una ‘vida armónica’ (...) (Viteri, 2002, pp. 1-3).

En consecuencia, es en este espacio en donde diversas comunidades sociales y académicas han comenzado a realizar múltiples críticas a estas apropiaciones del *Sumak Kawsay* como una alternativa al desarrollo. Es cierto que el *Sumak Kawsay* puede leerse como una interpelación activa y crítica hacia ciertos lineamientos occidentales y como una invitación a deconstruir una modernidad excluyente y monolítica, pero no desde el marco de referenciación etnocéntrica desde donde han situado aquellas exhortaciones y reclamos de las comunidades indígenas.

Esa evidente tensión entre el “Buen vivir” y el *Sumak Kawsay* en espacios académicos y no académicos no debe entenderse como una oposición maniquea entre una noción y otra. Es decir, no es un problema de legitimidad discursiva entre prácticas alternativas y de resistencia frente a las lógicas críticas del capitalismo. Este debate se sitúa, más bien, en hacer visibles esos procesos histórico culturales que siguen despojando de sentido político a aquellas representaciones y prácticas de las poblaciones históricamente discriminadas, como es el caso de las comunidades indígenas andinas. A pesar del reconocimiento que se genera de otras formas de vida y de otras epistemes no occidentalizadas, este reconocimiento se inscribe en una neocolonización epistémica en la forma en como ese otro saber, es decir el *Sumak Kawsay*, es visibilizado en ciertos sectores académicos y oficiales para que se sigue hablando “por” y/o “sobre” él desde posiciones netamente occidentalizadas.

En consecuencia, la apropiación política que realiza el gobierno ecuatoriano y parte de la academia al hablar “por” y/o “sobre” dicha práctica de las comunidades indígenas es que transformó al *Sumak Kawsay* y su potencia política de agenciamiento en una conceptualización utilitaria para algunos sectores occidentalizados. Utilitaria para un campo de la academia en donde la “ponen hablar” como una fuente crítica de una alternatividad radical y como una bandera pos(neo)desarrollista y decolonial (Escobar, 2010) y/o utilitaria para el oficialismo para sustentar y promover una versión sui generis del desarrollismo.

Por consiguiente, esta apuesta debe verse como forma de resistencia crítica frente a esa globalización epistémica. Resistencia que se establece en dos dimensiones. Primero, que para las comunidades indígenas andinas no existe como tal el concepto de desarrollo en su visión del mundo, por consiguiente la filosofía del *Sumak Kawsay* no puede ser leída desde los márgenes académicos y oficiales como una variante y/o alternativa a este como si se resulta serlo el “Buen vivir”. Y segundo, que como no existe esa noción de desarrollo en la cosmovisión de las comunidades indígenas andinas no se le pueden aplicar contextos histórico-culturales occidentales al *Sumak Kawsay*, porque esta filosofía es más una forma de vida para estas comunidades que una forma alternativa de existir en un mundo capitalista.

Por ello, estas disputas por el sentido-significado del *Sumak Kawsay* por parte de actores claves como fue el Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE), la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y por algunos académicos latinoamericanos indígenas y no indígenas es una toma de conciencia intelectual y política en donde cada actor está reconociendo su posición y la posición de los otros en un espacio de igualdad (a nivel epistémico) que les permita hablar a los otros “por” y “sobre” sus prácticas ancestrales para no seguir perpetuando esas formas de alienación del saber y del poder. Luchas que permitirán, además, que comunidades políticamente excluidas puedan posicionarse en un verdadero diálogo intercultural en donde se puedan recuperar esas formas de vida “capturadas” por el lenguaje oficial y académico y resituirlas nuevamente como una bandera de lucha anclada en plataformas identitarias y en procesos de apoderamiento de grupos históricamente subalternizados no occidentalizados. Quizás las más conocidas son las realizadas en Bolivia por Huanacuni (2010), en Perú por Estermann, (2015), en Ecuador por Guandinango (2015), Kowii (2011) Atawallpa Oviedo (2014) y Acosta (2015) y en Colombia por Molina (2015) quienes han hablado de la imagen descontextualizada que se ha construido alrededor de esa filosofía andina y sobre cómo esas conceptualización de corte occidental terminaron diluyendo el verdadero potencial de esta, conduciéndola por caminos netamente occidentalizados y neodesarrollistas.

3.3 Problema traducción/significación

El proceso de equivalencia construido entre el *Sumak Kawsay* y el “Buen vivir” por la oficialidad ecuatoriana como base de un proyecto nacional en donde se pretendió darle coherencia a una multiplicidad de actores y de orillas políticas (indígenas, mestizos, académicos, políticos, etc.) generó una disputa de sentido entre estas dos nociones, en donde varias grupos han sido muy críticos.

Un primer grupo que afirma que el *Sumak Kawsay* debería ser traducido y entendido como un “convivir en armonía” o como un “vitalismo complementario”, y que el discurso del “Buen vivir” más bien debería ser comparado con la noción indígena del *Ally Kawsay* que es una manifestación y aspiración de mejorar la calidad de vida en interdependencia con los seres del entorno desde diversos niveles: personal (runa), familiar (ayllu), comunitario (llakta) (Cuestas-Caza, 2017; Oviedo, 2014; Maldonado, 2010). En esa línea se precisa que el *Sumak* no puede ser traducido por “Buen”, porque esta noción, desde la visión indígena, actúa como un adjetivo superlativo que hace referencia a un sentido de plenitud, a un sentido de completitud y a un sentido de excelencia. Visto así, el “Buen vivir” y el término *Alli Kawsay* es posiblemente más acertada porque el *Alli Kawsay* corresponde más a una noción vinculada con lo bueno y lo deseable (Chuji, 2014; Kowii, 2011).

Un segundo grupo que definen esa sinonimia como errónea en donde han hecho incontables esfuerzos por visibilizar esas diferencias desde un sentido netamente étnico en donde reconocen que el *Sumak Kawsay* solo puede ser entendido a la luz de las representaciones, prácticas e imaginarios indígenas andinos (Yampara, 1992; Lajo, 2003), y que su traducción limitaría y restringiría aquella categoría existencial como “(..) primera cualidad de todo lo que existe en la naturaleza” (Estermann, 1998, p. 214) para estas comunidades. Es decir, que el *Sumak Kawsay* es una propuesta posible solo desde la mirada indígena porque hace “(...) referencia “al convivir sagrado de los pueblos andinos ancestrales y a su vitalismo filosófico” (Oviedo, 2012, pp. 55-57).

Y un tercer grupo que, aunque también están coordinados críticamente frente a esa sinonimia, reconocen que esa misma resistencia ha generado alrededor de la noción del *Sumak Kawsay* toda una lectura esencialista que ha ido en menoscabo de su “potencia” política (Muyolema, 2012). Ellos aclaran que, aunque reconocen esa ancestralidad y ese vitalismo indígena propio del término no se puede desconocer que esa filosofía andina también está atada y articulada a problemas reales y actuales que están viviendo las comunidades indígenas andinas a causa de las políticas económicas neoliberales que operan en sus territorios (Manosalva, 2014).

3.4 Un problema de origen

El otro problema que surge es que la noción del “Buen vivir” no es un modelo teórico-práctico reciente ni su emergencia aparece articulada con el protagonismo que adquiere el *Sumak Kawsay* en América Latina como consecuencia de los discursos reivindicativos del movimiento indígena ecuatoriano y su posterior inscripción en la Asamblea Constituyente con Alianza PAÍS como principio constitucional rector. De hecho, hay toda una tradición en la episteme occidental que viene desde Aristóteles hasta la actualidad con nociones muy cercanas al “Buen vivir” (Cuestas-Caza, 2017). Aspecto que develaría dos elementos importantes. Primero, que el uso del “Buen vivir” por parte de la academia y del oficialismo en occidente es anterior al reconocimiento del *Sumak Kawsay* por parte de estos campos de poder. Y, segundo, que el “Buen vivir” es una noción autónoma a la filosofía andina y que tiene su propia historia y sus propias formas de agenciamiento.

El reconocimiento del “Buen vivir” como una conceptualización occidentalizada busca re-situar el debate reconociéndole un lugar de enunciación propio en donde se podrían agrupar múltiples marcos de referencia de orden ecologista, comunitarista, feminista y decolonial, y verlo así, como una posible alternativa crítica para y desde occidente. Esta revisión del concepto resulta fundamental, porque de-situa aquella equivalencia edificada desde varios sectores con la filosofía andina, y permite pensar en un proyecto político intercultural (Vanhulst, 2015) en donde sea posible, primero, la construcción de un biocentrismo, y segundo, la preservación y el reencuentro del ser humano con la naturaleza en sociedades occidentalizadas

(Acosta, 2015). Por lo tanto, hacer visible esa diferenciación y autonomía referencial es hacer un llamado a re-conceptualizar y a re-estructurar desde y para occidente el discurso del “Buen vivir”, alejada de la lectura del oficialismo, para que se presente como una auténtica y verdadera alternativa al contexto crítico en el que se está actualmente marcado por una hegemonía capitalista y por una inevitable crisis ecológica.

3.5 En defensa del “Buen vivir”: tres casos en la Corte Constitucional colombiana

En consecuencia, el “Buen vivir” adquiere una referencialidad política interesante en términos teórico-prácticos cuando se le reconoce como una noción que no es un sinónimo, ni analogía y/o traducción del *Sumak Kawsay* y que, aunque se alimenta de ciertos principios y elementos rectores de esta, no es posible afirmar que sean lo mismo ya que tiene su propio origen y lugar de enunciación. Visto así, esta noción se transforma en idea movilizadora en el sentido que promueve procesos de agenciamientos locales de participación social para la construcción de “buenos (con)vivires” (Gudynas y Acosta, 2011) como los acontecido en los tres casos que vamos a analizar a continuación en donde se ubicó a la sociedad civil y, en especial, a las comunidades tradicionales y a los movimientos sociales como los principales agentes políticos de una posible transición socioecológica.

Y es desde allí donde debe comenzar a construirse el “Buen vivir”, dentro de ese vitalismo político que invita a la sociedad civil, a las comunidades tradicionales y a los movimientos sociales a repensarse y a repensar sus procesos y sus acciones colectivas. De hecho, estos tres casos identificados se vuelven ejemplos de esos procesos de “mejoramiento” y/o “redireccionamiento” contruidos desde abajo en donde se exploran otros ordenamientos sociales, económicos y políticos en pro de construir una sociedad biocéntrica, es decir, en donde la naturaleza ocupe el centro de las preocupaciones de las comunidades, las cuales deben ser considerados como parte inseparable de la misma (Gudynas, 2009).

Los tres casos que vamos a analizar como ejemplos de ese potencial político y movilizador que tiene el “Buen vivir” son: (1) el conflicto entre el pueblo indígena U’wa y la empresa petrolera Occidental;(2) la sentencia por medio de la cual se reconoció al río Atrato como sujeto de derechos; y (3) la sentencia que apoya explícitamente las consultas populares anti-mineras en Colombia.

Aunque es importante aclarar que la Corte Constitucional en Colombia sí ha emitido otros fallos similares, como la Sentencia T-445 de 2016, la Sentencia T-080 de 2015, entre otras, en donde se han reconocido parcialmente dentro de las políticas económicas del gobierno a ciertos pueblos indígenas y a ciertas comunidades tradicionales como piezas centrales en la conservación de la biodiversidad (Le Quang y Vercoutère, 2013), las enunciadas anteriormente son los casos más críticos contruidos desde abajo en contra de las lógicas capitalistas extractivistas adoptadas por los gobiernos de turno en Colombia desde finales del siglo XX. Fallos en los que se ha arbitrado conflictos en donde el corporativismo y el monopolio extractivista capitalista han querido implantar múltiples narrativas en torno a un modelo de desarrollo hegemónico en Colombia (Comaroff y Comaroff, 2000) a comunidades civiles, tradicionales y ancestrales.

3.6 El caso de Oxy vs U’Wa

El pueblo U’wa se opuso a la realización de un proyecto de explotación de petróleo que llevaría a cabo la empresa Occidental de Colombia Inc. (Oxy) en el Bloque Samoré debido a que este proyecto de extractivismo coincidía con su territorio ancestral. Para aproximarse al conflicto es preciso comprender que para los U’wa la explotación causa un desequilibrio en el mundo ya que el petróleo (Ruiría en lengua U’wa) es vital para mantenerlo. Para esta comunidad indígena el “Ruiría” es la energía de la tierra, es decir, el generador de equilibrio entre el mundo de abajo y el intermedio (Cabra, 2014).

Por consiguiente, este conflicto se sitúa en los márgenes de la lucha por otras formas de vida y por el reconocimiento de unas espiritualidades y de unas relaciones otras con la naturaleza en donde un orden corporativista, cooptado por los intereses económicos, impone un discurso de explotación en un territorio a cambio de los “beneficios” del desarrollo. La Corte Constitucional intervino en este conflicto mediante la Sentencia SU-039 de 1997 en la que decidió que ese proyecto no había cumplido con la consulta previa prevista en el Convenio 169 de la OIT. Esta sentencia cobra importancia porque es la aceptación, por parte

de un organismo estatal, de una alteridad cifrada en el territorio colombiano, así como también el reconocimiento de otras de formas de vida y de otros sistemas de comprensión diferenciados a los hegemónicos (Corte Constitucional, 1997), en donde se exigió una consulta previa como un mecanismo de concertación con el otro sobre un proyecto de exploración y explotación de recursos naturales en sus territorios.

Lo destacable de este caso fue que la Corte admitió que un proyecto extractivista no podía pasar por encima de la cosmogonía y las formas de vida particulares del pueblo U'wa, apelando a elementos del "Buen vivir" como: (1) poniendo en duda de la narrativa homogeneizante del desarrollo, (2) admitiendo la necesidad de consultar al pueblo U'wa como una aceptación tácita de que esa comunidad indígena tiene voz y voto dentro de los escenarios nacionales, es decir, se le brinda audibilidad a quien no tenía derecho a esta, y (3) se da una apertura a la episteme occidental aceptando otras forma de entender el petróleo distinta a la impuesta por la narrativa hegemónica, al permitir verla como un derivado de las relaciones espirituales y materiales de una comunidad con la naturaleza.

Sin embargo, esta apuesta estatal por una posible construcción de "buenos (con)vivires", resulta cuestionable ya que las políticas del gobierno colombiano desde la reforma constitucional de 1991, a pesar de reconocerse jurídicamente como un Estado de carácter pluriétnico y multicultural, fue que siguió perpetuando un régimen de vida unilineal e inmanente a la visión occidental. En cierta manera, esa nueva "normalidad jurídica" que se buscaba en la constitución del 91 autenticó no solo historias de explotación y de diferenciación cultural con ciertas minorías étnicas aún no reconocidas por el Estado nacional, sino también "abrió las puertas" a un sinfín de tácticas y movimientos reivindicativos como los acontecidos con los U'wa. Maniobras de resistencia popular frente a un proyecto extractivista que le dio a estas comunidades la posibilidad de ser percibidas por el Estado colombiano como "(...) sujetos productores de cultura con voz y voto dentro del ejercicio democrático (...)" (González Piñeros, 2006, p. 70). Y es allí, donde está la fuerza de estos movimientos exploratorios porque permitió que estas comunidades se transformarán en agentes políticos reales dentro una posible transición socioecológica en la nación colombiana, en donde la sentencia de la Corte materializó esas otras visiones de mundo y esas otras alternativas al discurso del desarrollo por medio de posiciones, expectativas y actitudes divergentes a las dominantes.

3.7 El río Atrato como sujeto de derechos

En la Sentencia T-622 de 2016, la Corte Constitucional resolvió en sede de tutela una petición de amparo de los derechos fundamentales de comunidades étnicas afrocolombianas e indígenas que viven en la cuenca del río Atrato. Con la demanda se pretendía detener el uso intensivo y a gran escala de diversos métodos de extracción minera y explotación forestal ilegales, con el uso incluso de sustancias tóxicas, lo cual afectaba, entre otros, el equilibrio natural de los territorios. Además, se alteraban actividades ancestrales como la agricultura de subsistencia basada en el policultivo, la pesca con flechas y atarrayas y la minería artesanal. Por consiguiente, eran prácticas extractivas y de explotación que afectaban a un espacio que las comunidades no solo habían considerado como su territorio sino el espacio para reproducir la vida y recrear la cultura.

En consecuencia, las presiones políticas ejercidas desde diversos espacios por comunidades étnicas afrocolombianas e indígenas lograron que un actor como la Corte Constitucional optara por un enfoque ecocéntrico como paradigma de la relación del hombre y la mujer con la naturaleza. Según esta perspectiva, la tierra no le pertenece al hombre y a la mujer, sino que, por el contrario, asume que es el hombre y la mujer es quien pertenece a la tierra, como cualquier otra especie. Esto supone que el ser humano no es dueño de las demás especies, de la biodiversidad, de los recursos naturales ni del destino del planeta. Este giro es fundamental porque es la primera vez en donde se reconoce a la naturaleza, desde una instancia gubernamental, como un sujeto auténtico de derechos que deben ser reconocidos y velados por el Estado y que deben, además, estar bajo la tutela de las comunidades que tienen una especial vínculo con ella (Corte Constitucional, 2016b).

Arturo Escobar (1995) expone que el concepto de desarrollo,

(...) era -y continúa siendo en gran parte- una aproximación política centralista, jerárquica, etnocéntrica y tecnocrática que entiende a las poblaciones y a la cultura como objetos abstractos y como figuras estadísticas que deben acomodarse de acuerdo con las prioridades del progreso (p. 15).

Transformándose en una opción no viable para las comunidades quienes necesitan experimentar con estrategias alternativas de producción, y simultáneamente desarrollar prácticas de resistencia y reestructuración entre la naturaleza y la especie humana. Por esta razón, la Corte consideró necesario dar ese paso adelante y reconocer las demandas de estas comunidades, declarando al río Atrato sujeto de derechos. Adicionalmente, trata de ampliar esa sentencia a los márgenes de la bioculturalidad resaltando la profunda relación entre naturaleza y la especie humana, superando con ello uno de los principales binarios de la modernidad. Esta relación se expresa (1) en hacer ver al orden oficial los múltiples modos de vida expresados en la diversidad de ecosistemas y territorios; (2) en el reconocimiento de que la diversidad de culturas, prácticas y creencias es producto de la interrelación coevolutiva de las comunidades con sus ambientes; (3) comprender que los significados espirituales y culturales de los pueblos indígenas y de las comunidades locales sobre la naturaleza forman parte integral de la diversidad biocultural; y (4) que la necesaria conservación y protección de la diversidad cultural conduce a la conservación de la diversidad biológica (Corte Constitucional, 2016b).

En este caso específico, la naturaleza es vista como sujeto de derechos, es decir, que se establecen relaciones de paridad entre los seres vivos humanos con los seres vivos no humanos en cuanto a protección y derechos. Además, se genera un cuestionamiento a la dualidad naturaleza-cultura propia de la modernidad y se le da reconocimiento desde el lenguaje estatal a los significados y prácticas espirituales y culturales de los pueblos indígenas y afrocolombianos.

3.7 El caso de las consultas populares anti-mineras

Las sentencias T-080 de 2015 y T-445 de 2016 colocaron en el campo de lo público la necesidad de realizar consultas previas populares anti-mineras, en la que se observa una relativa posición contrahegemónica frente al modelo de desarrollo minero impuesto desde arriba, y al que se ha adscrito Colombia en los últimos años. Dichas sentencias expusieron la necesidad de pensar en una lógica distinta. Para tal efecto, ambos fallos hacen patente que la narrativa hegemónica esconde, detrás del concepto aparentemente neutral y positivo de “desarrollo sostenible”, un discurso que explícitamente se erige como el principio centralizador de la vida económica y social, y en el cual se articulan las premisas de la modernización, la explotación de la naturaleza y la acción individual (Escobar, 1995).

Estas sentencias, como las anteriores, cuestionan el hecho de considerar al ser humano como el centro de las relaciones, en donde la naturaleza solamente es concebida como un objeto externo e inagotable. En ese sentido, la Corte manifestó su preocupación por salvaguardar los elementos y componentes de la naturaleza, como los bosques, ríos, montañas, etc. de los efectos nocivos del modelo de desarrollo extractivista (Corte Constitucional, 2016a) y, además, le dio a la sociedad civil, a las comunidades tradicionales y ancestrales las “herramientas” legales y jurídicas para ser los principales agentes políticos en ese “redireccionamiento” socioecológico.

4. CONCLUSIÓN

Reconocer el “Buen vivir” y el *Sumak Kawsay* como prácticas políticas que se instalan desde y para las comunidades significa entenderlas como acciones afirmativas que buscan reconstruir las condiciones políticas y socioambientales del presente. En consecuencia, hay una obligación de la academia y de sus actores por rescatar y restituir el “Buen vivir” y el *Sumak Kawsay* reconociéndole a cada una de ellas su posición y

su lugar de enunciación. Ese paso permitirá no solo darle volumen a esa proliferación de prácticas alternativas y de modos de vida que operan en los territorios nacionales, sino que pondrá al Estado a relacionarse con estas apuestas desde la singularidad misma que tiene cada una de ellas sin absorberlas y limitarlas a sus intereses institucionales.

Por ello, estas sentencias de la Corte permiten vislumbrar el potencial que tienen estas prácticas críticas en contextos específicos como procesos de movilización popular y tradicional que buscan hacerse “oír” y “escuchar” dentro del Estado colombiano. Además, son procesos que materializan aquellos espacios de disputa de la actualidad, en donde se debate sobre la definición del cómo es y del cómo deberían ser los modelos económicos, sociales y políticos de una nación e invitan para que ocurran desde abajo otros cambios y transformaciones en esa definición de la realidad socioecológica, situando los derechos del hombre, la sociedad y la naturaleza como objetivos propios de la acción pública.

Es en este sentido, estas llamadas movilizaciones civiles y/o tradicionales deberán leerse en Colombia como emergencias culturales, políticas y sociales que buscan re-negociar las experiencias intersubjetivas y colectivas del modelo de nación. Y también son invitaciones a que el gobierno entre a abordar esa realidad y formas de vida no consideradas previamente, dialogando con ellas en una igualdad epistémica, en donde ese diálogo intercultural no se circunscriba solo al reconocimiento de esas emergencias y a sus prácticas sino también con sus reivindicaciones y demandas, poniendo al Estado nacional y a sus modelos económicos a ser percibidos y producidos desde la perspectiva de las comunidades.

REFERENCIAS

- Acosta, A. (2013). *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Icaria.
- Acosta, A. (2011). El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Algunas reflexiones al andar. En, G. Weber, (Coord.). *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador*, (pp. 61-82). Centro de Investigaciones.
- Acosta, A. (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo: Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y Sociedad*, 52(2), 299-330. https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2015.v52.n2.45203
- Brand, U. (2014). Crisis socioecológica y modo de vida imperial. Crisis y continuidad de las relaciones sociedad-naturaleza en el capitalismo. *Saskab. Revista de Discusiones Filosóficas Desde Aquí*, (7), 1-27.
- Cabra, D. (2014). Megaproyecto petrolero y violación de derechos humanos en el caso de la comunidad indígena uwa. *Jurídicas*, 11(1), 206-223.
- Carpio, J. (2015). Los nuevos paradigmas de desarrollo en América Latina. El Sumak Kawsay en Ecuador [Tesis Doctoral. Universidad de Alicante] Repositorio institucional. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/55753/1/tesis_carpio_benalcazar.pdf
- CONAIE (1994). *Proyecto Político CONAIE*. Consejo de Gobierno.
- Constitución de la República del Ecuador (2008). Asamblea Constituyente. <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/eco30es.pdf>
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2000). Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming. *Public Culture*, 12(2), 291-343. <https://doi.org/10.1215/08992363-12-2-291>
- Corte Constitucional. (1997) Sentencia SU-039 del 3 de febrero de 1997. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1997/su039-97.htm>
- Corte Constitucional. (2016a). Sentencia T-445 del 19 de agosto de 2016. www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-445-16.htm
- Corte Constitucional. (2016b). Sentencia T-622 del 10 de noviembre de 2016. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-622-16.htm>
- Cuestas-Caza, J. (2017) Sumak Kawsay: El Buen Vivir antes de ser Buen Vivir. [Presentación de Ponencia] Congreso Internacional El Extractivismo en América Latina. Instituto Universitario de Estudios sobre América Latina. Sevilla, España.
- Choquehuanca, D. (2010) Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *América Latina en Movimiento*, (452), 6-12.
- Chuji, M. (2014). Sumak Kawsay versus desarrollo. En, A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén, & N. Deleg (Ed.). *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Sumak Kawsay Yuyay*, (pp. 231-236). CIM-PYDLOS.
- De Sousa Santos, B. (2014) *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, De justicia. https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/02/fi_name_recurso_646.pdf

- De Sousa Santos, B. (2006). *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/05santos.pdf>
- De Sousa Santos, B. & Rodríguez, C. (2011). Para ampliar el canon de la producción. En, B. De Souza Santos (Ed.) *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. (pp. 15-22). Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, A. (2010). América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?. En, E. Escobar. *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, (pp. 33-85). Icaria.
- Escobar, A. (1995). *Encountering Development. The Making and Unmaking of The Third World*. Princeton University Press.
- Estermann, J. (2015). *Filosofía Andina* (Segunda Edición). Ediciones Abya-Yala.
- Estermann, J. (1998) *Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ediciones Abya Yala.
- Esteva, G. (1996). Desarrollo. En, W. Sachs (Ed.) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. (pp. 52-78). Lima.
- Figuera Vargas, S. C. & Cujilema Quinchuela, K. C. (2018) El sumak kawsay desde la perspectiva del sistema jurídico ecuatoriano. *Justicia*, 23(33), 51-70. <https://doi.org/10.17081/just.23.33.2882>
- Gibson, K. & Graham, J. (2006). *A postcapitalist politics*. Ed. Minneapolis.
- González Piñeros, N. C. (2006). *Colombia hacia una democracia participativa. Contribución Indígena 1990-2003*. Pontificia Universidad Javeriana
- Guandinango, Y. & Carrillo, P. (2015). *Sumak Kawsay y Alli kawsay. El proceso de Institucionalización y la Visión Andina*. <http://papers.ssrn.com/abstract=1980120>
- Gudynas, E. (2009). La dimensión ecológica del Buen Vivir, *Obets*, (4), 49-53.
- Gudynas, E. (2010). La ecología política de la crisis global y los límites del capitalismo benévolo. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* (36), 53-67. <https://doi.org/10.17141/iconos.36.2010.391>
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento*, (462), 1-20.
- Gudynas, E. & Acosta, A. (2011). El Buen Vivir más allá del desarrollo. *Qué Hacer*, (181), 70-81.
- Hardt, M., Reyes, A. & Zibechi, R.. (2013). La construcción de otro mundo en América Latina. En, M. Hardt y R. Zibechi. *Preservar y compartir. Bienes comunes y movimientos sociales*. (pp. 15-66). Mar Dulce.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu Editores.
- Hidalgo, A. L. & Cubillo, A. P. (2014). Seis debates abiertos Buen vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 25-45.
- Houtart, F. (2014). El desafío de la agricultura campesina para el Ecuador. En, A. Acosta (Ed). *La restauración conservadora del correísmo*. (pp. 167-178). Arcoíris Producción Gráfica.
- Huanacuni, F. (2010). *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello.
- Kowii, W. A. (2011). El Sumak Kawsay. *Aportes Andinos*, (28), 1-4.
- Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F., & Acosta, A. (2019). *Pluriverse. A Post-Development Dictionary. Pluriverse. A Post-Development Dictionary*. Tulika Books.
- Lajo, J. (2003). *Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de Sabiduría*. Amaro Runa Ediciones.
- Le Quang, M., & Vercoutère. (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Editorial IAEN.
- Maldonado, L. (2010). *El Sumak Kawsay o "Buen Vivir" Módulo didáctico N°4*. Escuela de Gobierno y Políticas públicas para las Nacionalidades y Pueblos Del Ecuador.
- Manosalvas, M. (2014). Buen vivir o sumak kawsay. En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (49), 101-121. <https://doi.org/10.17141/iconos.49.2014.1273>
- Molina, V. A. (2015). Existencia equilibrada. Metáfora del Buen Vivir de los pueblos indígenas. *Polis*, 14(40), 1-15. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682015000100008>
- Morocho Ajila, S. (2017) Sumak Kawsay: ¿estrategia política o filosofía de vida?. *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 26 (1), 179-198. <http://doi.org/10.17163/uni.n26.2017.07>
- Muyolema, A. (2012, noviembre 5). Educación del sumak kawsay. [Presentación de Ponencia] II Encuentro Regional de los pueblos y nacionalidades por el Sumaj Kawsay, la plurinacionalidad e Interculturalidad. Unasur, ALBA Y CAN unidos por la vida en armonía, Quito-Ecuador.
- Oviedo, A. (2012). ¿Qué Es El Suma kawsay? 3ra. Vía: Vitalismo, alternativa al capitalismo y el socialismo. *Construyendo el Buen Vivir*. Pydlos.
- Oviedo, A. (2014). *Buen Vivir vs. Sumak Kawsay. Reforma capitalista y revolución alternativa. Una propuesta desde los Andes para salir de la crisis global*. CICCUS.

- Pérez-Morón, L. y Cardoso-Ruiz, R. (2014). Construcción del Buen Vivir o Sumak Kawsay en Ecuador: una alternativa al paradigma de desarrollo occidental. *Contribuciones desde Coatepec*, (26), 49-66. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28131424004>
- Phélan M. & Guillén, A. (2012). Construyendo el Buen Vivir. *PYDLOS*, 293.
- Ramírez, R (2012). *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*. IAEN.
- Sañudo Pazos, M. F. y Leal, J. (2018). *Aproximaciones críticas a la relación Estado y territorio en contextos de globalización neoliberal* (1ra ed.). CLACSO.
- SENPLADES. (2013). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. SENPLADES
- Solo de Zaldívar, V. B. (2016). Buen Vivir (Sumak Kawsay), ¿alternativa al desarrollo occidental?. *FLACSO-sede Ecuador*, (6), 28-41. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5789063>
- Spinoza, B. (2000) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta.
- Unceta, K. 2009. Desarrollo, Subdesarrollo, Maldesarrollo y Postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. *Carta Latinoamericana*, (7), 1-34. <https://cutt.ly/ihDOJtO>
- Vanhulst, J. (2015). El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI. *Polis*, 14(40), 233-261. <https://journals.openedition.org/polis/10727>
- Viteri Gualinga, C. (2002). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis*, 3. <https://journals.openedition.org/polis/7678>
- Yampara, S. (1992). *La sociedad aymara: sistemas y estructuras sociales de los Andes*. Universidad Católica Boliviana.

AUTOR

Luis Alfonso Barragán. Profesional en Literatura de la Pontificia Universidad Javeriana con énfasis en Historia. Magíster en Literatura de la Pontificia Universidad Javeriana con grado honorífico y Orden al Mérito Académico. Magíster en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana.

CONFLICTO DE INTERESES

No existe ningún conflicto de interés por parte de los autores.

FINANCIAMIENTO

No se reporta asistencia financiera de partes externas al presente artículo

AGRADECIMIENTOS

N/A

ACLARACIÓN

El artículo es producto del proyecto de investigación de la tesis de Maestría en Estudios de la Pontificia Universidad Javeriana Culturales.