

Los pueblos indígenas en el buen vivir global, un concepto como herramienta de inclusión de los excluidos

Philipp ALTMANN
philippaltmann@gmx.de
Universidad Central del Ecuador
(Ecuador)

Indigenous peoples in the global *buen vivir*, a concept as tool for the inclusion of the excluded

Resumen/Abstract

- 1. Introducción**
- 2. Exclusión**
- 3. Inclusión por organización**
- 4. Organizaciones e institucionalización del discurso**
- 5. El *sumak kawsay*/buen vivir como producto de la autoinclusión de los excluidos**
- 6. Conclusión**
- 7. Bibliografía**

Los pueblos indígenas en el buen vivir global, un concepto como herramienta de inclusión de los excluidos

Philipp ALTMANN
philippaltmann@gmx.de
Universidad Central del
Ecuador
(Ecuador)

Indigenous peoples in the global *buen vivir*, a concept as tool for the inclusion of the excluded

Citar como/Cite as:

Altmann, P. (2019). Los pueblos indígenas en el buen vivir global, un concepto como herramienta de inclusión de los excluidos. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, vol. 8(1):58-80. DOI: 10.26754/ojs_ried/ijds.334

Resumen

Los indígenas han sido y siguen siendo en buena parte excluidos de los ámbitos más importantes de la sociedad moderna. No pueden participar adecuadamente en la política, la economía, la educación, etc. Esta exclusión está vinculada al colonialismo y la colonialidad del poder y se manifiesta en el mismo término de «indígena». El movimiento indígena, especialmente desde los años setenta, tiene una conciencia clara de esta contradicción. Aprovechó las categorías opresivas en el sentido de una liberación colectiva. Lo indígena funciona como mecanismo de inclusión política que permite que un movimiento local pueda conectarse con otros movimientos, en cuanto que estén vinculados a lo indígena. Y lo indígena se convirtió en vehículo discursivo de las demandas centrales de los movimientos indígenas a nivel global.

En esta contribución, se va a discutir sobre los efectos internos y externos de la difusión del concepto de buen vivir por el movimiento indígena sobre la base de una discusión más profunda de los mecanismos de autoinclusión a partir de los movimientos indígenas. El centro de esta discusión será el enmarcado de las demandas concretas del movimiento indígena; en especial, del movimiento ecuatoriano y sus propuestas económicas, en el concepto de buen vivir.

Palabras clave: movimiento social, subalterno, inclusión, comunitarismo, plurinacionalidad, territorio.

Abstract

Indigenous peoples have been and still are largely excluded from the most important areas of modern society. They cannot participate adequately in politics, economics, education, etc. This exclusion is linked to colonialism and the coloniality of power and manifests itself in the term «indigenous» itself. The indigenous movement, especially since the 1970s, showed a clear awareness of this contradiction. It took advantage of the oppressive categories in the sense of a collective liberation. The indigenous function as a mechanism of political inclusion allows a local movement to connect with other movements, insofar as they are linked to the indigenous. And the indigenous became a discursive vehicle for the central demands of indigenous movements worldwide.

In this contribution, it will be discussed the internal and external effects of the dissemination of the *buen vivir* concept by the indigenous movement based on a deeper discussion of the mechanisms of self-inclusion sustained on the indigenous movements. The centre of this discussion will be the framed of the concrete demands of the indigenous movement, especially the Ecuadorian movement and its economic proposals, in the concept of *buen vivir*.

Keywords: social movements, subaltern, inclusion, communitarianism, plurinationality, territory.

1 Introducción

La población indígena en América Latina ha sufrido marginalización y exclusión desde la conquista del continente. No podían participar en la economía como iguales; no tenían acceso al derecho de la misma manera que otros grupos y, para este texto más importante, no fueron admitidos como actor político con demandas propias. Los indígenas no tenían voz propia; no podían hablar (Spivak 1994, p. 104). Eso se debe a estructuras de exclusión formadas durante la colonia y vigentes, en parte, hasta hoy. Lo indígena fue usado como mecanismo de exclusión de vastas partes de la población.

La colonización tuvo como respuesta, desde el principio, levantamientos indígenas. Hasta el siglo XX, estos levantamientos partieron de una separación entre colonizadores y colonizados —direccionados hacia una expulsión de los invasores o hacia mejoras inmediatas vinculadas a una mayor autonomía o una menor explotación del pueblo indígena en cuestión (Conaie 1989)—. Seguían, desde el otro lado, con la misma estructura de exclusión. Eso cambia en el siglo XX. Surgen organizaciones indígenas, como comunas o cooperativas, que funcionan según la misma lógica de las organizaciones no indígenas. Los indígenas se incluyen en la lógica social de la sociedad no indígena; actúan como actores económicos, políticos, legales, de la misma manera, aunque con peores condiciones, que los mestizos.¹

Esta inclusión de los excluidos por organización (Altmann 2017) lleva a un cambio semántico. El marco de la exclusión, lo indígena, se convierte en instrumento de inclusión en las organizaciones del movimiento que ya pronto se llamaría «movimiento indígena». Este cambio no se da de la misma manera en todos los países de la región. En el Ecuador se presenta de manera más clara que en Perú o Bolivia, donde se impone, de diferentes maneras, el término «campesino» y una forma de organización vinculada más a la clase que a la identidad étnica. Una vez implementado lo indígena, no como frontera social sino como marcador de identidad, se podían desarrollar demandas y conceptos vinculados a lo indígena, como autonomía territorial, nacionalidad indígena, plurinacionalidad y el foco de este texto, buen vivir o *sumak kawsay*.²

En este texto, se entiende el *sumak kawsay* como necesariamente vinculado a los Objetivos del Buen Vivir. Mientras que el objetivo 1 (armonía con todos los seres de la naturaleza) es un trasfondo importante, el foco se sitúa en el objetivo 2.3 (democracia participativa y pacífica) como parte del objetivo 2 (equidad social) y dentro del objetivo 3 (satisfacción personal) los objetivos 3.1 (interculturalidad) y objetivo 3.6 (plurinacionalidad) (Hidalgo-Capitán *et al.* s. f.).

Aquí se entiende el movimiento indígena, en el sentido de la teoría de movimientos sociales, como un conjunto de organizacio-

- 1 El mestizaje y el surgimiento de la población mestiza es un fenómeno vinculado estrechamente a la estructura de poder vigente en el continente y la desindigenización producida por ella. Existe una discusión más amplia en Wade (2003).
- 2 La traducción como buen vivir resulta problemática. «Ni *alli kawsay* ni *sumak kawsay* son traducidas como “buen vivir”, sino como vida buena y vida hermosa respectivamente» (Inuca 2017, pp. 174-175).

nes de movimiento social que se complementan con organizaciones, partidos, individuos afines en momentos de protesta. Eso permite aplicar una teoría compleja de la organización (Luhmann 2006) y entender las organizaciones como mecanismos de inclusión en un mundo definido por la exclusión. Las decisiones concretas que toman las organizaciones, por ejemplo, sobre acciones o conceptos políticos que se realizan, llevan a la formación de instituciones, entendidas como reglas de acción dentro y fuera de la organización en cuestión (North 1994).

En el texto se va a desarrollar, primero, la exclusión como fenómeno social universal y, en particular, la exclusión de los indígenas; luego, el rol de las organizaciones modernas como mecanismo de inclusión y la institucionalización, especialmente a nivel discursivo, que eso conlleva. Nos enfocaremos en el movimiento indígena ecuatoriano y su desarrollo. A partir de este desarrollo de las estructuras de inclusión e institucionalización, se detallará la introducción del *sumak kawsay* o buen vivir como concepto político y las implicaciones de esta inclusión en virtud de una semántica excluida.

2 Exclusión

El juego de la política es un juego de pocos. A nivel mundial, una parte considerable de la población no puede participar en él, ni siquiera como votantes o como destinatarios de la propaganda política. Estas personas no son personas para la política y los actores políticos; sus demandas ni siquiera pueden ser entendidas por el Estado o los partidos. No tienen demandas políticas entendibles para otros, dado que estos se separan de los marcos de formación de demandas políticas establecidos. Dentro de la política, dichas demandas se presentan como ruido, como quejas sin base o como chisme. Este efecto de exclusión ha sido discutido desde hace bastante tiempo y asociado con ideas como el colonialismo interno (González Casanova 1969, 2006), la colonialidad del poder (Quijano 2000, 2006), el populismo y otras más.

Se pueden trazar los mecanismos de exclusión hasta la colonia y la formación de las estructuras sociales durante esta época. «Todo el globo terrestre fue “descubierto” y poco a poco colonizado a partir de Europa, o bien subsumido en las relaciones regulares de comunicación» (Luhmann 2006, p. 111). Y estas relaciones de comunicación funcionan según reglas que comienzan en Europa. El colonialismo se enfocó en crear una sociedad y sus organizaciones para los colonizadores, de modo que se dejó a los colonizados fuera en cuanto que no se trataba de control directo. La base de este sistema era la clasificación social sobre la idea de raza y una racionalidad eurocéntrica (Quijano 2000, p. 201). Había, por lo tanto, una situación donde la «falta de integración económica en el

interior de la colonia, la falta de comunicaciones entre las distintas zonas de la colonia y entre colonias vecinas corresponden a una falta de integración cultural» (González Casanova 1969, p. 233). Esta falta de integración no se dio de manera accidental. Más bien, la «heterogeneidad técnica, institucional y cultural coincide con una estructura en que las relaciones de dominio y explotación son relaciones entre grupos heterogéneos, culturalmente distintos» (González Casanova 1969, p. 236). De esta manera, se instalan desde el principio factores que impiden una integración adecuada de las sociedades coloniales (González Casanova 1969, p. 249), que sería un paso importante para llegar a formar una diferenciación funcional interna. El racismo, vinculado a estas estructuras de colonialismo interno, es «un freno a los procesos de aculturación, al intercambio y traspaso de técnicas avanzadas a la población dominada, a la movilidad ocupacional de los trabajadores indígenas que tienden a mantenerse en los trabajos no calificados, a la movilidad política y administrativa de los indígenas» (González Casanova 1969, p. 237).

Esta separación entre varios grupos dentro de un mismo país y la marginación de algunos de estos grupos de los mecanismos de toma de decisión colectivos, de una participación plena en economía, derecho y educación, define a los países del Sur global —y, en menor medida, del Norte global— hasta hoy. En un texto más actual, González Casanova resume cómo se presenta el colonialismo interno en nuestra época:

Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de «asimilados»; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una «raza» distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada «inferior» o, a lo sumo, es convertida en un símbolo «liberador» que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la «nacional» (González Casanova 2006, p. 410).

Así que el Estado en América Latina tiene poco de un Estado-nación moderno: «No era nacional respecto de la inmensa mayoría de la población y no era democrático, no estaba fundado en, ni representaba, ninguna efectiva ciudadanía mayoritaria. Era una ceñida expresión de la colonialidad del poder» (Quijano 2006, p. 19).

Se puede detallar esta visión más. La sociedad no se reduce a las grandes estructuras como la política, el derecho o la economía. Más bien, está articulada con estructuras más pequeñas

y empíricamente mejor comprobables —con las organizaciones—. Las organizaciones son las que excluyen a personas (Bohn 2014, p. 7). No es que alguien no pueda actuar políticamente porque la política no lo permite. Si alguien es excluido de la política, lo es a través de partidos políticos que no lo admiten, Estados que no le dan derecho de voto (o no le dan la posibilidad de votar) o a través de otras organizaciones políticas. Por lo tanto, la exclusión pasa dentro de la sociedad (Bohn 2014, p. 5) y, especialmente, dentro de organizaciones por su «importancia estratégica [...] para la constitución de la sociedad mundial» (Stichweh 2012, p. 4). Es, a partir de ellas, como centros institucionales, que se desarrollan los sistemas funcionales, o sea, la política no comienza como tal, sino a partir del Estado como organización. En el caso de la religión, este centro institucional serían «las iglesias; en el caso de la ciencia las universidades; en la economía las entidades bancarias; en el derecho las cortes que luego son designadas como sistema parcial diferenciado al interior del sistema jurídico» (Bohn 2014, p. 12). De esta manera, las organizaciones que forman el centro del sistema funcional en cuestión no solo manejan la exclusión, sino definen también las reglas concretas de la política, la religión, la ciencia, etc. —las instituciones de la sociedad en cuestión (North 1994).

El movimiento indígena ecuatoriano comparte esta visión. Ellos, en especial la Conaie,³ critican a las estructuras de exclusión de los indígenas en el Ecuador. Como se trata de un movimiento político, su foco principal es el Estado, que llaman «Estado Uninacional Burgués» (Conaie 1994, p. 6) —o sea, un Estado dominado históricamente por una determinada etnia y clase que definió sus mecanismos de funcionamiento—. Por lo tanto, este Estado, «en su naturaleza jurídico-política y económica, es excluyente, antidemocrática, represiva y pro-imperialista» (Conaie 1994, p. 6). Eso se debe en parte a que la misma Constitución del Estado —hasta la de 2008— «fue elaborada por los representantes de los sectores dominantes [y por lo tanto] es excluyente e impositiva y no responde a la realidad imperante» (Conaie 1994, p. 17). La Constitución actual, en cambio, contiene, a nivel formal, las propuestas del movimiento indígena, especialmente la plurinacionalidad, la interculturalidad y el *sumak kawsay*, pero no las pone en práctica (Conaie 2013, p. 20).

Estos datos empíricos hacen necesario una mayor abstracción para poder entender cómo funciona la exclusión y cómo es posible la organización de los excluidos y su articulación política mediante conceptos. El sociólogo alemán Niklas Luhmann se refiere en sus últimos textos a «que la variable inclusión/exclusión en algunas regiones del globo terrestre esté a punto de tomar el papel de meta-diferencia para mediatizar los códigos de los sistemas funcionales» (Luhmann 2006, p. 501). Con el trasfondo elaborado hasta aquí, podemos afirmar que se trata de una metadiferencia vigente ya hace tiempos; probablemente, desde los comienzos de los procesos de diferenciación funcional, que coinciden con la conquista de las

3 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, la organización indígena más grande del país, creada en 1986.

Américas. Eso significa que los individuos excluidos no tienen acceso a la política, la economía, el derecho y los otros sistemas funcionales y, peor, que los actores dentro de estos sistemas funcionales «decidan a discreción si obedecen o no la ley» (Luhmann 2006, p. 501) u otras normas vigentes dentro de los sistemas funcionales, si interactúan con los excluidos. Por lo tanto, los excluidos están a la merced de los incluidos —depende de ellos si les pagan un precio justo por sus productos (porque los excluidos no tienen acceso al mercado); depende de ellos si les prestan atención médica o legal o los admiten en las escuelas—, porque los excluidos no pueden usar los mecanismos establecidos para hacerse escuchar o hacer cumplir su derecho. En los ejemplos del propio Luhmann:

Quien no tiene dirección tampoco puede inscribirse en las escuelas (India). Quien no sabe leer ni escribir tiene pocas posibilidades en el mercado laboral, y se discute seriamente (Brasil) si no debe ser excluido del derecho político de votar.⁴ Quien no encuentra más posibilidad que la de refugiarse en el terreno ocupado ilegalmente de las favelas no cuenta —cuando las cosas se ponen serias— con protección legal, aunque el propietario de este tipo de terrenos tampoco puede imponer sus derechos si su desalojo forzado genera demasiada turbulencia política (Luhmann 2006, p. 500).

El resultado es «una inseguridad considerable de las expectativas y [...] un continuo orientarse también por otros factores» (Luhmann 2006, p. 501). Los excluidos no pueden orientarse por normas o expectativas a las cuales saben que no pueden apelar —por lo tanto, actúan con otras referencias, como la familia o la vecindad—. No son, en otras palabras, personas en un sentido pleno. No pueden ser direcciones de expectativas de comportamiento. Son cuerpos y se comunican a un nivel corporal —mediante violencia, sexo, ubicación en un espacio—. «Se orienta por horizontes de tiempo de corto alcance, por la inmediatez de las situaciones, por la observación de los cuerpos» (Luhmann 2006, p. 501).

Es esta exclusión la que el movimiento indígena ecuatoriano moderno reclama a las élites del país:

Acorde con la naturaleza hegemónica, excluyente y represiva del actual Estado, los organismos e instituciones que conforman la superestructura política vigente desde el surgimiento del régimen republicano en 1830; son instrumentos del sector dominante, desempeñando la función de representante y defensor de sus intereses económicos y políticos, frente a los intereses y demandas de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas y demás sectores explotados y oprimidos del Ecuador. La actual Administración Pública es ineficiente, corrupta, inmoral, segregacionista y antidemocrática; la sociedad en general, y los Pueblos y Nacionalidades Indígenas somos víctimas de la deficiente organización y funcionamiento del aparato estatal (Conaie 1994, p. 18).

En este sentido, las relaciones paternalistas entre Estado y pueblos indígenas corresponden a una exclusión incluyente⁵ (Stichweh 2009, p. 39), en la medida en que los indígenas son primero excluidos y luego, en función de esta exclusión, incluidos en grupos

- 4 Eso era la realidad en el Ecuador hasta 1979.
- 5 La exclusión completa de la economía es definida como exclusión «de toda posibilidad de adquisición de propiedad» (Bohn 2014, p. 8). Esta exclusión es posible —y comprobable en la economía de subsistencia— pero relativamente rara hoy día. Lo contrario a la exclusión incluyente descrita sería la inclusión excluyente, lo cual se refiere habitualmente a la inclusión en una organización o institución, que conlleva la exclusión de (casi) todas las demás organizaciones o instituciones; por ejemplo, la cárcel o una pandilla criminal.

«prioritarios» o de «necesidad», de modo que reciben un trato especial —que los excluye de otras opciones—. Algunas personas son excluidas de determinadas estructuras sociales por ser indígenas. La exclusión mediante esta etiqueta es condición para una inclusión en estructuras alternativas. Son forzosamente incluidos en estructuras que ellos mismos no pueden decidir. Un claro ejemplo de eso es la educación:

La Educación para los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, y para todos los sectores sociales; es un instrumento más de sometimiento, dominación, aculturación, desideologización y explotación, utilizado por sectores dominantes, tanto en la colonia como en la actualidad; con el objetivo de perpetuar la dependencia, el subdesarrollo y su sistema económico, político-ideológico y cultural (Conaie 1994, p. 43).

La exclusión incluyente también tiene la ventaja que resuelve el problema para los sistemas funcionales: no hace falta incluir a los indígenas, porque ya tienen su educación particular, su economía social y solidaria (o de «comercio justo»), su justicia indígena, etc., todos integrados debidamente —eso significa como subalternos— en las estructuras estatales o del mercado. De esta manera, ya no es necesario entender la exclusión como «un problema económico-político estructural, y por lo mismo un problema nacional y que para solucionarlo requiere el concurso de toda la sociedad» (Conaie 1994, p. 5). La exclusión incluyente hace posible que nadie quede fuera de la sociedad. Por lo tanto, ayuda a mantener la legitimidad de la política, la economía, la educación y los demás sistemas funcionales, que pueden reclamar, con pleno derecho de facilitar el acceso para todos. El problema que menciona la Conaie arriba no es tal, dado que ya existen estructuras que lo resuelven —a favor del sistema en cuestión y no a favor del individuo—. En este sentido, la construcción de autonomías fuera de los mecanismos de exclusión incluyente no es deseado y resulta hasta activamente combatido por los sistemas funcionales y sus organizaciones.

Las estructuras de exclusión no solo son visibles para los propios indígenas. Se expresan en leyes —por ejemplo, la exclusión de los analfabetos de la ciudadanía hasta 1979, que afectó básicamente a indígenas— y en la cobertura de servicios —por ejemplo, la casi imposibilidad de conseguir créditos para agricultores pequeños o la ausencia de escuelas—. Mientras que la situación ha mejorado a lo largo del siglo xx (un factor importante se discutirá luego), se mantiene en cierto grado. En un texto actual, se destaca que los «pueblos indígenas [del Ecuador] viven en una condición de exclusión social, política y económica» (Masala y Monni 2017, p. 7). Los autores desarrollan qué entienden como exclusión y se acercan a lo que ya se discutió en este texto:

La mayoría de ellos (78,5 %) vive en áreas rurales, donde la economía se basa en agricultura de pequeña escala, tecnologías obsoletas, sistemas de irrigación insuficientes, y el acceso a tierras es complicado por cuestiones de derechos de propiedad. Más allá de eso, las rutas de transporte

son subdesarrolladas, algo que enfatiza la marginalización para muchos indígenas. El acceso al negocio formal es complicado por las largas distancias entre pueblos y centros urbanos, donde se ubican los mercados; el mismo problema afecta a salud y educación, así que muchos indígenas renuncian a la escuela o los hospitales porque no pueden caminar por horas (Masala y Monni 2017, pp. 7-8).

Los esfuerzos del Estado de incluir esta población excluida terminan en una exclusión incluyente. Se construyen escuelas y hospitales sin tener en cuenta tanto el reconocimiento de la identidad propia de los usuarios como una mejora de su calidad de vida (Masala y Monni 2017, p. 16). Así, los esfuerzos de inclusión de la última década fueron esfuerzos de inclusión de lo diverso en «proyectos nacionales uniformes» (Masala y Monni 2017, p. 17), que promueven una folclorización y una asimilación de los pueblos indígenas.

3 Inclusión por organización

Si la mayoría de los indígenas ha sido excluida de los sistemas funcionales más importantes, surge la pregunta de cómo es posible que mejorase esta situación en los últimos cincuenta años. Las políticas estatales generalmente son consideradas como fracasos; las más importantes son las reformas agrarias. Lo mismo se aplica a los programas de créditos para el campo, que podrían llevar a una inclusión en tanto que transforman «la economía de subsistencia en formas de economía agraria» (Bohn 2014, p. 20). Por su poca constancia, muchas veces no pasó esto. Una expansión de los sistemas por su propio esfuerzo es posible, pero tendría que ser explicado —¿por qué más personas manejan dinero y tienen cuentas bancarias y, con eso, se convierten en parte de la economía? ¿Por qué más personas participan en las elecciones, más allá de un deber que hay que cumplir y por qué articulan sus demandas de manera política?

Aquí se propone que esta expansión cuantitativa de la diferenciación funcional y la creciente inclusión de los excluidos (y no en forma de exclusión incluyente) se debe, en buena parte, a los esfuerzos de organización de aquellos. Estos esfuerzos pueden partir de interacciones cara a cara, pero van más allá en tanto que se constituyen reglas organizativas que pueden romper con las interacciones (Labraña *et al.* 2012, p. 58). Una organización se define, para Luhmann, por dos características básicas: maneja una autopoiesis sobre la base de decisiones y recluta a sus propios miembros (Luhmann 2006, pp. 661-662). Estas dos características hacen posible que la organización, como único sistema social, sea capaz de comunicarse con otros sistemas sociales; de preferencia, otras organizaciones —comunica sus decisiones—. Por lo tanto, la organización puede comunicarse con la política, el derecho, la economía, la educación y los demás sistemas funcionales o, más concreto, una cooperativa de

agricultores de una determinada comunidad hace más que organizar la producción agrícola. También puede hacer contratos con clientes, recurrir a un abogado para alguna pelea legal, realizar eventos de formación formal o informal y formular demandas políticas; por ejemplo, de un mejor acceso a créditos o agua o de una reforma agraria. Para eso, la organización puede adquirir recursos a través del reclutamiento de personal (Luhmann 2006, p. 665). Puede preferir nuevos miembros que sean propietarios de tierras, que tengan una formación determinada o ciertos contactos, para luego poner estos recursos al servicio de la organización como tal. Así, mientras que algunos o todos los miembros de la organización son excluidos a nivel individual de los sistemas funcionales, se autoincluyen en cuanto miembros de la organización. Ellos solos no pueden contratar a un abogado o acceder a una educación formal, pero, a través de su organización, sí pueden hacer eso.

Por lo tanto, las organizaciones del movimiento indígena pueden comunicarse con la economía, la política o la «enorme organización del sistema político denominada Estado» (Luhmann 2006, p. 667) en cuanto a la lógica del sistema en cuestión. Eso significa que organizaciones de movimientos sociales pueden comunicar demandas políticas, pero no necesariamente en la semántica adecuada. El Estado puede no entender estas comunicaciones o no entenderlas en la manera como eran intencionadas por el movimiento social. Otras organizaciones, con mayor experiencia en la política, son más eficaces en esto (Luhmann 2006, p. 670). Así, se puede explicar la tendencia de algunos movimientos sociales de cooperar con partidos políticos o de crear los suyos propios; en el caso ecuatoriano, el más importante sería Pachakutik, que se crea en 1995 y sigue funcionando.

Mientras que la teoría de organización de Luhmann no es pensada para movimientos sociales (Luhmann 2006, p. 674), corresponde sorprendentemente bien con la base conceptual de muchas de las teorías de movimientos sociales actuales. En un texto clásico, se establece dicha base, por la que se intenta explicar por qué movimientos sociales generalmente no son asuntos unificados que actúan de una manera coherente sino, más bien, la confluencia de diferentes organizaciones de un movimiento social que pueden contraponerse o competir por recursos (Zald y McCarthy 1979, p. 1). Estas organizaciones de movimientos sociales son organizaciones complejas que identifican sus objetivos con las preferencias de un movimiento social e intentan implementar estos objetivos (Zald y McCarthy 1979, p. 2). Dado que tienen que competir por recursos —económicos o por posibles miembros—, tienden a una diferenciación de su oferta política y su táctica. Eso puede explicar por qué hay una serie de diferentes organizaciones indígenas que todas reclaman representar a la población indígena como tal (Zald y McCarthy 1979, pp. 7-8). Al mismo tiempo, el hecho de que varias organizaciones indígenas comparten la misma población para reclutar a miembros y organi-

zar acciones tendencialmente las lleva a una actitud de cooperación entre ellas (Zald y McCarthy 1979, p. 18). Y esta teoría también puede explicar la capacidad de diferentes organizaciones de unirse en eventos especiales; por ejemplo, marchas o levantamientos. En estas ocasiones, existe una planificación unificada, mientras que la organización más grande del movimiento hace mayores contribuciones que las demás (Zald y McCarthy 1979, p. 22).

Los datos empíricos apoyan estas teorías. El movimiento indígena ecuatoriano se compone de las organizaciones más diversas que se agrupan en una estructura piramidal con organizaciones locales o de primer grado (OPG), federaciones de estas organizaciones u organizaciones de segundo grado (OSG) y organizaciones de tercer grado (OTG), generalmente a nivel provincial, que reúnen a varias organizaciones de segundo grado. Las organizaciones de tercer grado son las que componen las organizaciones regionales o, en algunos casos, las organizaciones nacionales del movimiento (Bretón 2003, pp. 219-220). La capacidad de decisión y la autonomía de actuar parte de las organizaciones locales; las nacionales dependen de ellos. Según datos de los años 1998 y 2002 —los más detallados que existen—, había 7072 organizaciones de primer grado que reunían a 1 161 870 personas de 193 645 familias. De estas organizaciones, 1702 (24 %) eran territoriales; 1471 (21 %), clubes sociales, deportivos o culturales; 1075 (15 %), juntas de agua; 954 (13,4 %), grupos religiosos; 688 (10 %), grupos de mujeres; 483 (6,4 %), asociaciones por tierra, ganaderas, artesanales; 109 (1,5 %), cooperativas de ahorro y crédito, producción, vivienda, y 640 (9 %), otros (Ramón 2001, pp. 49-50). La inclusión se dirige, por lo tanto, no solo a la economía, sino también al arte, el deporte y la religión. La política, como sistema funcional, se presenta como secundario, al menos en este nivel más local. Las organizaciones de segundo grado, que integran las de primer grado, son, en su mayoría, pluriétnicas (en un 45,7 %); las exclusivamente indígenas o negras representan el 42,4 % de todas las organizaciones en este nivel (Ramón 2001, p. 51). Estas también son diversas y, muchas veces, no abarcan un territorio cerrado; solo poco más que la mitad de las organizaciones de segundo grado son delimitables de esta manera. La característica en que comparten estas organizaciones es que «la población rural de diverso origen étnico la que buscaba agruparse en las OSG como un mecanismo para obtener recursos económicos» (Martínez Valle 2006, p. 115). Ofrecen a sus bases diversos servicios, como de salud, educación, legales y financieras —pero con fuertes diferencias entre las regiones (Ramón 2001, p. 66)—. Estas organizaciones articulan demandas políticas y son, muchas veces, contrapartes de proyectos estatales e internacionales (Martínez Valle 2006, p. 109).

La mayoría de estas organizaciones constituyen las tres organizaciones nacionales grandes: la Conaie, con una orientación más étnica y «la organización identitaria con mayor capacidad de movilización y de interpelación de América Latina» (Bretón 2003, p. 219);

la Fenocin,⁶ de origen sindical y con visión intercultural, y la Feine,⁷ de tendencia evangélica. Las bases de estas organizaciones son, en cierta medida, mezcladas y pueden actuar en diferentes momentos en distintas organizaciones regionales y nacionales (Ramón 2001, pp. 64-65). Al mismo tiempo, estas organizaciones nacionales articulan las actividades más diversas. La representación de actividades económicas, culturales, deportivas, etc., necesariamente tiene que ser una representación política, formulando demandas hacia el Estado y otros actores políticos, para facilitar y apoyar las actividades de las organizaciones de base.

Efectivamente, las organizaciones indígenas proveen, desde la década de los veinte, una manera de inclusión para la población excluida y, con eso, empujan al Estado para incluir, por su parte, a los excluidos y debilitar, de esta manera, a las organizaciones indígenas y fortalecerse a sí mismo. Así se explica la Ley de Comunas de 1937, «que alteró la estructura tradicional de la comunidad y puso un marco legal dentro de los cánones del Estado» (Conaie 1989, p. 31). De esta manera, no toda inclusión que históricamente se dio a través de la autoorganización sigue en manos de los anteriormente excluidos —pero la autoinclusión por organización presiona al Estado para actuar y mantener su legitimidad—. Eso también significa que se puede detectar una inclusión creciente a través de la autoorganización y la reacción estatal, que reduce las exclusiones y aumenta la exclusión incluyente en regímenes de apoyo o ayuda social —la economía social y solidaria en el Ecuador sería un ejemplo de eso, dado que permite la participación en la economía según ciertas reglas que excluyen, por ejemplo, ganancias desmesuradas para pocas personas.

En este sentido, se puede «hacer notar que el actual “movimiento indígena” es la más definida señal de que la colonialidad del poder está en la más grave de sus crisis desde su constitución hace 500 años» (Quijano 2006, p. 25). Está cambiando, efectivamente, la estructura de exclusión, que va de la mano con la colonialidad del poder —y, con eso, lentamente, cambia las visiones eurocéntricas y la constitución del capitalismo como tal.

4 Organizaciones e institucionalización del discurso

Las formas concretas como estas organizaciones se constituyen y llevan a su institucionalización en dos sentidos: por un lado, los grupos que controlan las organizaciones pueden crear las reglas y los incentivos que rigen estas mismas organizaciones; por el otro, las institucionalizaciones concretas corresponden a y —posiblemente— cambian la matriz institucional en la sociedad como tal (North 1994, pp. 360-361). «Es la interacción entre instituciones y

6 Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras.

7 Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador.

organizaciones la que forma la evolución institucional de una economía» (North 1994, p. 361) y de los demás subsistemas sociales. Esto significa que la sociedad es también la interacción entre organizaciones y que cada organización, por su parte, define su manera de funcionar a través de acciones concretas. Eso sería la dependencia del camino (North 1994, p. 364), que no permite cualquier cambio en cualquier momento —los cambios posibles dentro de una organización y una sociedad son predefinidos por sus acciones o decisiones.

El movimiento indígena ecuatoriano comenzó con «planteamientos cien por cien clasistas» (Bretón 2003, p. 228) en el contexto de organizaciones comunistas y socialistas con estructura sindical, que dominaron el movimiento hasta los setenta. Esto llevó a que generalmente no tomaron en cuenta «la discriminación étnica a la que estamos sujetos» (Conaie 1989, pp. 31-32). Estas organizaciones lucharon por demandas de clase; especialmente, por la reforma agraria. Su puesta en práctica en 1964 y 1973 llevó a una debilitación de estas primeras organizaciones (Conaie 1989, p. 33).

En este momento, como más tarde se puede observar, la inclusión de las demandas indígenas en la política solamente funciona a través de organizaciones que ya forman parte de la política. Las demandas del «tercer mundo» solo pueden entrar en una resistencia universal si son parte de aquellos grupos del «tercer mundo» directamente accesibles al «primer mundo» (Spivak 1994, p. 84). Una resistencia que va más allá de lo local necesita ser entendible para los demás. La conexión a la semántica sindicalista hizo eso posible en la primera mitad del siglo xx. Eso implica también que, en esta época, las «reivindicaciones no recogían [...] la totalidad de nuestras aspiraciones» (Conaie 1989, p. 276). En esta primera fase, las organizaciones comunistas y socialistas del movimiento indígena permitieron una inclusión en términos comunistas y socialistas. Los indígenas podían incluirse y comunicar políticamente —pero solo como trabajadores agrarios que, de manera secundaria, también eran indígenas—. Las demandas de esta época retoman conceptos de la Internacional Comunista y de instituciones parecidas; el más importante, de nacionalidad indígena. Este concepto entra por primera vez en el Ecuador en los años treinta, pero en una concepción vinculada al pensamiento socialista y a la práctica de la URSS (Becker 2011, p. 192).

En los sesenta y setenta, se crearon nuevas organizaciones con apoyo de la Iglesia católica. Estas organizaciones contaron con mayores grados de autonomía por lo que eran y siguen consideradas «nuestras propias organizaciones» (Conaie 1989, pp. 261-262). No obstante, no rompieron por completo con el pasado clasista y sindicalista. Su mayor autonomía hizo posible una inclusión diferente en la política y el discurso de las nuevas organizaciones acabó «pivotando más sobre las demandas de índole étnico, aunque sin perder nunca del todo los componentes de clase» (Bretón 2003, p. 228).

Así, entró la idea de una «doble dimensión: la étnica y la de clase» (Conaie 1989, p. 223) en el movimiento. El trasfondo de la Iglesia católica y el mayor contacto con otras organizaciones indígenas del continente permitieron un intercambio más rápido e inspirador de ideas. Dicho de otra manera, el trasfondo organizativo renovado hizo posible una inclusión en términos diferentes, que permiten o hasta empujan a una inclusión como otro —a lo mejor, hay que considerar eso como una exclusión incluyente en la política: autonomías dentro de estructuras estatales y partidos indígenas—. Eso permitió «la independencia de la organización indígena, incluyendo dentro de las reivindicaciones no solo lo económico sino también lo cultural» (Conaie 1989, p. 281) Estas se expresan, por primera vez, en un lenguaje político propio, entendible —en principio— por otros actores políticos y, al mismo tiempo, nuevo en tanto que retoma necesidades de los pueblos indígenas:

El movimiento indígena creó instrumentos conceptuales y discutimos la coherencia de nuestros postulados teóricos con la práctica cotidiana. Así, adoptamos el concepto de nacionalidad indígena entendida como una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio; luchamos porque se reconozca el carácter plurinacional, pluriétnico y plurilingüe de la sociedad ecuatoriana; por el reconocimiento de los territorios nativos en tanto son la base de nuestra subsistencia y de la reproducción social y cultural de las diferentes nacionalidades; por el respeto a la diversidad e identidad cultural, por el derecho a una educación en lengua nativa con contenidos acordes a cada cultura; por el derecho al desarrollo autogestionario y por el derecho a tener una representación política que permita defender nuestros derechos y levantar nuestra voz (Conaie 1989, p. 279).

La propuesta central aquí es la de que «el Ecuador es una sociedad Plurinacional en formación» (Conaie 1994, p. 6),⁸ que necesita una nueva estructura estatal para realmente convertirse en tal. La demanda de plurinacionalidad es resultado de la autoinclusión de los excluidos y de la formación concreta de la organización que les permitió esta autoinclusión —la Conaie—, que combina visiones clasistas y étnicas y se nutre de debates internacionales. Como tal, sería incomprensible, como demuestran aquellos comentaristas malintencionados que siguen escribiendo, que la plurinacionalidad sería la desintegración del Estado. Por eso, es conectada a demandas y conceptos establecidos anteriormente en la política. Así, el movimiento indígena con la Conaie en su centro puede ubicarse en la izquierda internacional y defender la identidad indígena al mismo tiempo:

La Nueva Democracia será ante todo, anticolonialista, anticapitalista, antimperialista y antisegregacionista, es decir, diferente al falso sistema democrático representativo imperante [...]. El Plurinacionalismo propugna la igualdad, unidad, respeto, reciprocidad y solidaridad de todas las Nacionalidades que conformamos el Ecuador. Reconoce el derecho de las Nacionalidades a su territorio, autonomía política-administrativa interna, es decir a determinar su propio proceso de desarrollo económico, social, cultural, científico y tecnológico; para garantizar el desarrollo de su Identidad Cultural y Política: y por ende al desarrollo integral de la Nación (Conaie 1994, p. 12).

8 Las citas utilizadas corresponden al primer proyecto político de la Conaie de 1994. Hubo reformas de este proyecto en 1997, 2001 y 2012, más allá de reformas en los años 2000, que no llevaron a la publicación de un nuevo proyecto. En relación con los conceptos e ideas aquí relevantes, hay pocos cambios.

La plurinacionalidad se convierte, de esta manera, en un punto de entrada de demandas excluidas en la política —pero los vincula a determinadas demandas ya establecidas—. Así, la importancia de la autodeterminación y la autonomía territorial es malentendida como separatismo por algunos actores externos porque los movimientos separatistas utilizan los mismos conceptos. La incompreensión se convierte en parte de la propia política; la plurinacionalidad no es simplemente rechazada (como si fuera un concepto extrapolítico) sino atacada políticamente (como un concepto opuesto dentro de la misma política).

Y la plurinacionalidad permite una crítica propiamente política del Estado ecuatoriano. Así, la Constitución «no refleja la realidad plurinacional del país» (Conaie 1994, p. 17); dado que «fue elaborada por los representantes de los sectores dominantes es excluyente e impositiva y no responde a la realidad imperante» (Conaie 1994, p. 17). A través de conceptos políticos propios, el movimiento indígena puede «cuestionar y poner al descubierto la injusticia social y explotación económica, el ineficiente y caduco sistema jurídico-político y administrativo, así como el carácter antidemocrático del Estado y de las instituciones del Poder» (Conaie 2013, p. 18). Eso hace necesario una nueva Constitución verdaderamente democrática y plurinacional —una Constitución que se basa en una inclusión sistemática de los excluidos, que permite superar las viejas estructuras de exclusión incluyente (Conaie 2013, p. 35). No queda claro si la Constitución de 2008 logra esto.

De esta manera, la autoinclusión a través de organización no simplemente expande cuantitativamente a la política, la economía y los demás sistemas en integrantes —los cambia cualitativamente—. Las organizaciones pueden imponer, al menos parcialmente o limitado a un lugar, una cierta lógica de funcionamiento. Una cooperativa de ahorro puede cambiar la manera de ahorrar y pedir créditos en una comunidad, por ejemplo. Pero también la semántica cambia con la inclusión de los anteriormente excluidos. Ahora son capaces de desarrollar un lenguaje propio, al menos parcialmente entendible en la política (o cualquier otro sistema). De la representación a través de otros pueden pasar a una autorrepresentación y, así, construir un lugar desde donde pueden hablar (Spivak 1994, p. 103). Esto rompe con la «benevolencia estandarizante feroz» (Spivak 1994, p. 90) de la mayoría de los intelectuales. Así se puede explicar que algunos ven una «oposición cultural [...] basada en posiciones dogmáticas» (Masala y Monni 2017, p. 17) en el movimiento indígena que «complica la inclusión» (Masala y Monni 2017, p. 17) de los indígenas. Esta invisibilización de la historia de inclusión a través de organización y sus resultados en diferentes niveles termina siendo esencialista (Spivak 199, p. 80) —y vuelve a excluir a los indígenas.

5 El *sumak kawsay*/buen vivir como producto de la autoinclusión de los excluidos

El *sumak kawsay* o buen vivir en sus diferentes formas no es nuevo dentro del movimiento indígena ecuatoriano. Como Benjamín Inuca (2017) demostró, ya aparecen variaciones de *alli kawsay*⁹ en publicaciones del movimiento indígena en los treinta (Inuca 2017, p. 159) —pero exclusivamente en textos en *kichwa*—. El uso oscila entre una visión asimilacionista, especialmente en los proyectos de educación con apoyo religioso (Inuca 2017, p. 158) y una forma de tradición inventada o recuperada. En este contexto, se explicaba el *alli kawsay* como, «en el pasado, todas las personas vivían muy bien; no les faltaba nada, sabían todo» (Inuca 2017, p. 159), estableciendo la relación con la educación que se mantiene hasta hoy. En otras publicaciones de los treinta y cuarenta, aparece la idea del *alli kawsay* como una alternativa de vida para alcanzar en el momento por la lucha unida. «Las alusiones a *alli kawsay* son desplegadas por el partido comunista desde la doctrina socialista y son puestas en circulación por la dirigencia de la FEI¹⁰ que será la primera agencia en denotar la lucha por una vida buena» (Inuca 2017, p. 172). Parece que sigue una fase de poco uso del concepto. Recién en los ochenta vuelve a aparecer, ahora vinculado a la educación bilingüe que se encuentra en auge en esta época. Ahora, el uso se vincula a los conocimientos ancestrales y su transmisión y a actividades agrícolas (Inuca 2017, pp. 164 y 167-168). Así, el *sumak kawsay* se convirtió en un lema que une las organizaciones *kichwas* de la Amazonía con las de la sierra en la lucha por la tierra (Inuca 2017, p. 170). En este sentido, es un concepto vinculado a la autonomía y la plurinacionalidad. «De plano se desecha la integración para propugnar el *alli kawsay* como el horizonte de vida de los pueblos» (Inuca 2017, pp. 162-163).

Se retoma en la sierra alrededor del año 2000 con dos textos publicados en el periódico de la filial serrana de la Conaie (Inuca 2017, p. 171), época de una renovada convergencia de las propuestas serranas y amazónicas sobre el *sumak kawsay*. Este concepto, por lo tanto, tiene una prehistoria considerable; «ya existía en el discurso, la comunicación oral y escrita de las comunidades y organizaciones de los pueblos *kichwas* tanto de la sierra como de la amazonia» (Inuca 2017, pp. 174-175). Su invisibilidad se debe a su exclusión sistemática de la política —simplemente, no era entendible fuera del movimiento indígena.

Por lo tanto, a nivel institucional, en el complejo organizacional del movimiento indígena ya estaba presente el *sumak kawsay* como concepto político interno, dedicado a una reconstrucción de la identidad propia. Ayudó a conectar elementos de la cultura de los excluidos con propuestas políticas entendidas como vías de inclusión.

9 El *alli kaway* tiene una relación estrecha con el *sumak kawsay* sin ser idéntico: «El *alli kawsay* fue una categoría pragmática de vida buena, mientras que el *sumak kawsay* fue un ideal, fue el pensamiento-sentimiento o el espíritu *kichwa* de la vida hermosa» (Inuca 2017, p. 167).

10 Federación Ecuatoriana de Indios, creada en 1944 y dominante en el movimiento indígena hasta los sesenta.

En esto, confluyen diferentes actores externos: «Cada actor aporta con sus saberes para construir una buena vida local y global. En este *yachay tinkuy* los saberes del *sumak kawsay* confluyen para una lucha anticolonial y también como alternativa al neoliberalismo, al capitalismo y al desarrollo» (Inuca 2017, p. 157).

La formación del concepto político externo del *sumak kawsay*, o sea, como aglutinador de demandas concretas y discursos más amplios dirigido hacia otros actores políticos, se impulsa desde la Amazonía. Es allá donde la confluencia de diferentes pueblos y nacionalidades con diferentes tradiciones, especialmente *shuar*, *achuar* y *kichwa*, es parte del desarrollo de una concepción de vida como «un fenómeno social amazónico ecuatoriano» (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán 2015, p. 329). A nivel organizativo, un factor central es la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), creada en 1979 y, desde el comienzo, pluriétnica (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán 2015, p. 308). La OPIP y las otras organizaciones de la Amazonía son, desde el comienzo, más claramente étnicos en su organización y su discurso que las organizaciones de la sierra. Por eso, la lucha por la tierra es entendida en términos comunitarios: «Cuando pedimos la tierra, la tierra la pedimos fundamentalmente en forma comunal, entonces de hecho es una reivindicación propia, estamos reivindicando la tierra en sí y además una forma de tenencia, que es una tenencia comunal o comunitaria» (Viteri 1983, p. 46).

Ya, en este momento temprano, Alfredo Viteri, expresidente de OPIP y de la filial regional de la Conaie, tiene claro que no solo se trata de reivindicaciones directas acerca de tierra o educación, sino que las organizaciones surgen «fundamentalmente por la necesidad de canalizar aspectos políticos al lado de los problemas reivindicativos» (Viteri 1983, p. 44). Se trata, por lo tanto, de un proceso complejo de inclusión en ámbitos sociales definidos por diferentes mecanismos de funcionamiento.

El mismo Alfredo Viteri estaba involucrado en el primer momento de introducción del *sumak kawsay* en la política: el Plan Amazanga, que fue elaborado por algunos dirigentes de la OPIP en agosto de 1992 (Silva 2003, p. 43). Este plan deja atrás la exclusión incluyente en la política —o sea, la inclusión en los discursos y demandas de otros actores— para exponer «el marco filosófico-conceptual *kichwa*-amazónico del manejo de recursos» (Silva 2003, p. 46). De esta manera, las propuestas de las organizaciones indígenas entran en la discusión política, contrapuestas contra «aquellas elaboraciones sobre sostenibilidad y manejo [...] desde los corredores de poder de las potencias del Norte» (Silva 2003, p. 85). En este texto, «ellos entienden que el desarrollo sostenible es *Sumak Kawsai*» (Silva 2003, p. 86); así, se deja vincular a conceptos ya establecidos para después criticarlos. La propuesta central es el «fortalecimiento de la relación territorio-comunidad-recursos naturales» (Plan Amazanga, p. 57, en Silva 2003, p. 43), con la idea de «reducir la dependencia de las comunidades de la economía mer-

cantil» (Plan Amazanga, p. 58, en Silva 2003, p. 87). Se trata, por lo tanto, de construir «una estructura de verdadera gestión del *Sacha Causai Yachai*, es decir del desarrollo de los sistemas de vida del Pueblo de la Selva» (Plan Amazanga, p. 59, en Silva 2003, p. 44).

La legitimación de la propuesta del Plan Amazanga es la recuperación del «*Sacha Runa Yachai* (o la sabiduría del hombre de la selva)» (Silva 2003, p. 85), que es producto de la convivencia durante milenios con la naturaleza del lugar. Retoma la cosmovisión de los *kichwas* amazónicos según la cual «[h]ay comunión del hombre con el ecosistema» (Plan Amazanga, p. 3, en Silva 2003, p. 85), en tanto que todo es mediado por espíritus. Se trata del conocimiento sobre esta relación y cómo se la mantiene. Efectivamente, son tres diferentes principios que componen la sabiduría del hombre de la selva y que sirven aquí como legitimación de la demanda de autonomía:

El *Sumak Allpa* (Tierra sin Mal) es el principio que regula la relación entre los seres humanos y la naturaleza mediante un uso y manejo equilibrado-dinámico del territorio y los recursos naturales y constituye el fundamento de la descentralización de los asentamientos. El *Sumak Kawsay* (Vida límpida y armónica) orienta el modo de vivir. Norma las relaciones entre los seres humanos en base a principios igualitarios, comunitarios, recíprocos; se alimenta de diálogo con la naturaleza y su dimensión espiritual. El *Sacha Kawsai Riksina* es el arte de entender-comprender-conocer-convencerse-estar seguro-ver (Silva 2003, p. 86).

Por lo tanto, el territorio y la manera como los humanos se relacionan con él, el modo de vivir concreto y una forma específica de ver y conocer se unen en un complejo discursivo y conceptual que no se deja separar como tal. Esto corresponde con la parte externa del *sumak kawsay*, en cuanto concepto político —en su mayor parte, no es comprensible para otros actores políticos y queda fuera de la política como tal—. Pero la demanda de autonomía territorial ya había sido incluida anteriormente y, por lo tanto, puede ser entendida y atacada por los oponentes políticos. La parte interna a la política del *sumak kawsay* contiene demandas muy claras y repetidas desde el Plan Amazanga. Se trata de una protección especial del territorio de Sarayaku, manejada de manera autónoma por la comunidad (Sarayaku 2003, pp. 26-27). Una parte central de esta autonomía territorial es la formación de zonas de protección (Silva 2003, p. 99):

Proponemos la zonificación económica y ecológica de nuestro territorio, basados en sus características ecológicas de bosques, hábitat de fauna y en las prácticas de uso y manejo ancestralmente existentes dentro de nuestro pueblo, y considerando igualmente, las necesidades y prioridades económicas de nuestra familia. Planteamos al menos la identificación de tres tipos fundamentales de zonas: zonas sagradas y de máxima reserva o conservación, excluidas a perpetuidad de cualquier intervención o práctica extractiva; zonas de producción en base a los principios del *Mushuk Allpa*, que incluya nuestros *tambus*, *purun* y *purinas*, así como zonas de recreación y desarrollo de actividades turísticas (Sarayaku 2003, p. 26).

Pero la parte propiamente política del *sumak kawsay* (y su trasfondo que en la política es invisibilizado) no se reduce a demandas puramente locales. La organización de Sarayaku entiende su propuesta como una «[c]ontribución a la construcción de un Estado Plurinacional y una democracia donde se mande obedeciendo al pueblo» (Sarayaku 2003, p. 1). En este sentido, se presenta «la propia filosofía del *súmak káusai* como eje de una verdadera autodeterminación» (Viteri 2003, p. IV). Carlos Viteri, uno de los primeros en publicar sobre el *sumak kawsay* (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán 2015, p. 316), va más allá de esto:

El arma de largo aliento más contundente que poseen los *sarayakuruna* en esta desigual «guerra» económica y epistemológica, que se expresa en la explotación petrolera, constituye el definir su proceso presente y futuro en el paradigma del *súmak káusai*. Aquello implica el fortalecimiento y la recuperación de valores como la base de la fortaleza cognitiva e identitaria de los *sarayakuruna* (Viteri 2003, p. 85).

Esta arma se desarrolla como propiamente política a partir de la propuesta de Sarayaku. Durante los años 2000, recibe mayor definición como concepto político (incluido en la política) y, como tal, se difunde en el movimiento. La mayor expresión de esta difusión nacional del *sumak kawsay* como concepto político se encuentra en el primer texto de una organización indígena nacional que desarrolla el concepto de manera íntegra, en el proyecto político de la Conaie de 2013. Ahí, las conexiones con otros discursos ya integrados se fortalecen. La Conaie va más allá de la conexión con el desarrollo sustentable y fortalece la demanda de autonomía territorial mediante una vinculación clara al comunitarismo. El comunitarismo se estableció, entre los movimientos indígenas del continente, como legitimación de las demandas por la autonomía territorial durante los setenta y, especialmente, después del I Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica en Ollantaytambo (1980) que, al mismo tiempo, fue un momento de triunfo del indianismo y katarismo¹¹ (AA. VV. 1985, p. 162). A partir de este momento, una concepción culturalista del comunitarismo se convirtió en referente para los movimientos indígenas del continente: «Reivindicamos el COMUNITARISMO basado en *ayni*, *mink'a*, *camayali* y *yanapacu* y otros sistemas comunitarios indios del continente, sustentado por la alta moral justiciera del *ama swa*, *ama llulla* y *ama qhe lla*, lo cual es completamente ajeno al capitalismo y al socialismo occidental» (AA. VV. 1985, p. 164).

Pero, recientemente, en los últimos años, el movimiento indígena ecuatoriano —que nunca fue indianista— comienza a conectar el *sumak kawsay* con una propuesta comunitarista ampliada que contiene «la comunidad humana y su entorno» (Conaie 2013, p. 28). El modo de vida comunitario es producto del desarrollo de los pueblos indígenas de la misma manera como el *sumak kawsay* (Conaie 2013, p. 28) y los dos principios se conectan íntegramente:

11 Corrientes radicales que pretenden una autonomía absoluta de naciones indígenas y —en algunos casos— abogan por expulsar a los no indígenas.

El *Sumak Kawsay* se sustenta en los principios comunitarios del: *Ranti*, una concepción y práctica de la vida en reciprocidad. *Pakta*, la parte fundamental, lo justo, lo apropiado, la ubicación, es la proporcionalidad. *Tinkuy*, es la relación íntima sustancial de todas las existencias o la relationalidad. *Puranti*, es lo justo, lo completo, la totalidad vital, la complejidad, no la sumatoria, es la integralidad. *Yananti*, elementos que, sin ser semejantes, o siendo contrarios se complementan, se ajustan y, es la complementariedad (Conaie 2013, p. 39).

Esta complementariedad es necesariamente territorial, en cuanto que se desarrolló en un territorio concreto, sin provocar una ruptura entre cultura y naturaleza (Conaie 2013, p. 28). Parte importante de comunitarismo es «un régimen de propiedad y sistemas de organización económica y socio-política de carácter colectivo» (Conaie 2013, p. 29). El comunitarismo, en conjunto con el *sumak kawsay*, trata, por lo tanto, de «la construcción del sistema de vida basado en los territorios, para lo cual es necesario recuperar y defender nuestros territorios ancestrales [...]; es administrar y conservar los recursos naturales existentes en dichos territorios garantizando la reproducción de la vida y la continuidad como Pueblos» (Conaie 2013, p. 30). De la misma manera hay que entender la plurinacionalidad y otros conceptos del movimiento indígena, «como procesos espaciales que alcanzan desde lo local hasta lo global y desde lo humano hasta lo no-humano» (Escobar 2010, p. 42).

El juego político implica que se puede usar o atacar los conceptos de otros actores políticos. Así, se puede entender que no hay impedimento alguno de tomar el *sumak kawsay* en cuanto concepto político, incluido en la política a través de organizaciones, y vaciarlo de contenido o usarlo en contra de los pueblos indígenas. El trasfondo cultural y de cosmovisión del *sumak kawsay* es dividido por los límites de la política. Por un lado, una parte queda incluido en la política, dado que se conecta con comunicaciones políticas alrededor de la autonomía territorial, la democratización y los derechos humanos. Los argumentos espirituales se conectan con los convenios sobre los derechos de los pueblos indígenas y son, por lo tanto, argumentos políticos. También forman parte de una búsqueda de alianzas entre los diversos pueblos indígenas (Conaie 2013, p. 40). Por el otro lado, otra parte del concepto queda excluida de la política. Los detalles de la cosmovisión no son debatibles políticamente (sino a nivel religioso, quizá también en la antropología). También la noción de ontologías relacionales, de la Pachamama y de las comunidades que no solamente son humanas (Escobar 2010, p. 39) va más allá de lo político —queda excluida de debates propiamente políticos—. El *sumak kawsay* es tanto interno como externo a la política. Permite un acoplamiento estructural permanente entre política y otras esferas de la vida social. De esta manera, el *sumak kawsay* podría ser un puente que permite la inclusión creciente de demandas y estrategias de legitimación de los excluidos de la política; en primer lugar, claro está, de los indígenas. Por eso es tan preocupante

el vaciamiento estratégico dentro de la política y la invisibilización de los procesos de inclusión que llevaron al concepto político de *sumak kawsay* —y un vaciamiento parecido desde la ciencia que reduce el *sumak kawsay* y otras demandas de los movimientos indígenas a un conjunto de «creencias» (Escobar 2010, p. 40), que solamente se pueden estudiar adecuadamente desde la antropología.

6 Conclusión

El *sumak kawsay* es producto de un largo proceso de autoinclusión de los indígenas excluidos a través de la organización. Desde principios del siglo XX, formaron organizaciones locales y autogestionadas que, con el tiempo y a través de varios cambios, constituyeron organizaciones nacionales y, con ellos, un movimiento indígena con demandas propias. Este proceso es muy claro en Ecuador y parcialmente observable en otros países de la región. Mientras que, en un primer momento, estaba integrado de manera subalterna en organizaciones y discursos ya incluidos anteriormente, especialmente comunistas y socialistas, se pudieron autonomizar con el tiempo y, a partir de los setenta, formularon demandas propias. Esta autonomía corresponde a una inclusión por organización y lleva a una institucionalización de prácticas y de demandas alrededor de la autonomía territorial de los pueblos indígenas, que constituye conceptos políticos como nacionalidad indígena, plurinacionalidad y *sumak kawsay*. Estos conceptos tienen dos lados: uno incluido en la política y —a veces— en otros ámbitos como la economía o la educación; otro que es externo a la política y que funciona en las organizaciones y las poblaciones organizadas. Eso permite —al menos potencialmente— la formación de un puente entre la política y los excluidos. Su pensamiento, sus prácticas y necesidades pueden politizarse a través de la vinculación con el *sumak kawsay* y con otros conceptos semejantes.

El *sumak kawsay* como propuesta resultante de la autoinclusión de los excluidos propone los Objetivos del Buen Vivir 3.1 (interculturalidad) y 3.6 (plurinacionalidad) como base que permite cumplir con el objetivo 2.3 (democracia participativa y pacífica) (Hidalgo-Capitán *et al.* s. f.). Interculturalidad, plurinacionalidad y autonomías territoriales —logros de la autoinclusión por organización de los indígenas— son, por lo tanto, la condición necesaria de una inclusión de los excluidos en la política y los otros ámbitos de la sociedad moderna. Permiten la inclusión a grupos cada vez mayores. Sin esta condición, los indígenas están condenados a desaparecer. Esta inclusión puede permitir a los indígenas contraponerse contra la exclusión incluyente de los conceptos y los actores en los Planes de Desarrollo y algunas instituciones estatales del Ecuador.

Por esto, el vaciamiento político del *sumak kawsay* es tan dañino: quita las posibilidades de autoinclusión en la política y vuelve a excluir a los excluidos que, a través de la organización, podían incluirse. Silencia a los silenciados y reduce la política a un grupo pequeño de personas y organizaciones que perpetúan una forma excluyente de hacer política. Resulta intrínsecamente vinculado a otro fenómeno, visible especialmente en la ciencia: la lectura esencialista del *sumak kawsay*. La invisibilización de la historia de organización e institucionalización y el pasar por alto el «carácter construido de cada espacio y comunidad» (Escobar 2010, p. 43) son efectos de esta lectura —en otras palabras, una renovada exclusión, que «elimina los ingredientes textuales con los que tal sujeto podría catequizar, podría ocupar (¿invertir?) su itinerario, no solo por la producción ideológica y científica, sino también por la institución de la ley» (Spivak 1994, p. 75). Esto significa que el indígena queda reducido a su posición en el «patrón de poder que se origina en la experiencia colonial y que desde entonces no ha dejado de reproducirse y de desarrollarse manteniendo sus mismos fundamentos de origen y de carácter colonial» (Quijano 2006, p. 14).

7 Bibliografía

- AA. VV. (1985). Anexo II: Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica. En: AA.VV. Del indigenismo a las organizaciones indígenas. Colección Ethnos, Quito, pp. 161-177.
- ALTMANN P (2017). El movimiento indígena como ejercicio de autoinclusión. Una vista luhmanniana sobre los movimientos sociales en el Sur Global. En: López, A., Terán, D., Hidalgo-Flor, F. (eds). Desafíos del Pensamiento Crítico. Memorias del Décimo Congreso Ecuatoriano de Sociología y Política. Tomo III, Quito, UCE, pp. 83-90.
- BECKER M (2011). Indigenous Movements from Oppressed Nationalities to an Ethno-Nationalist Discourse. En: Hunefeldt C, Zamosc L (eds.). Ethnicity from Various Angles and through Varied Lenses. Yesterday's today in Latin America. Brighton, Sussex, pp. 192-198.
- BOHN C (2014). Inclusión y exclusión monetaria. Revista Mad 31:1-28. <http://www.revistamad.uchile.cl/index.php/RMAD/article/viewFile/32956/34686>, acceso 26 de enero de 2018.
- BRETÓN V (2003). Desarrollo rural y etnicidad en las tierras altas de Ecuador. En: Bretón V, García F (eds.). Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en crisis. Icaria, Barcelona, pp. 217-253.
- CONAIE (1989). Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso organizativo. Tincui/Conaie, Abya-Yala, Quito.
- CONAIE (1994). Proyecto Político de la Conaie. Conaie, Quito.
- CONAIE (2013). Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural. Propuesta desde la visión de la Conaie 2012. Conaie, Fundación Pachamama, Quito.
- CUBILLO-GUEVARA A, HIDALGO-CAPITÁN A (2015). El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano. OBETS. Revista de Ciencias Sociales 10(2):301-333. DOI: 10.14198/OBETS2015.10.2.02.
- ESCOBAR A (2010). Latin America at a crossroads. Cultural Studies 24(1):1-65. <http://dx.doi.org/10.1080/09502380903424208>, acceso 3 de julio de 2017.

- GONZÁLEZ CASANOVA P (1969). Sociología de la explotación. Siglo XXI, México.
- GONZÁLEZ CASANOVA P (2006). Colonialismo interno [una redefinición]. En: Boron A, Amadeo J, González S (eds.). La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. Clacso, Buenos Aires, pp. 409-434.
- HIDALGO-CAPITÁN A, GARCÍA-ÁLVAREZ S, CUBILLO-GUEVARA A, MEDINA-CARRANCO N (s. f.). Los Objetivos del Buen Vivir. Una propuesta alternativa a los Objetivos de Desarrollo Sostenible. Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo.
- INUCA B (2017). Genealogía de *alli kawsay/sumak kawsay* (vida buena/vida hermosa) de las organizaciones *kichwas* del Ecuador desde mediados del siglo xx. Latin American and Caribbean Ethnic Studies 12(2):155-176. <https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1325101>, acceso 3 de julio de 2017.
- LABRAÑA J, PÉREZ-SOLARI F, RIVERA F, CAMPOS E (2012). Sistemas funcionales, organizaciones y membrecía: paradojas sobre la inclusión organización/sistema parcial en Chile. Revista Mad 27:53-66.
- LUHMANN N (2006). La sociedad de la sociedad. Herder, México.
- MARTÍNEZ VALLE L (2006). Las organizaciones de segundo grado como nuevas formas de organización de la población rural. En: Grammont H (ed.). La construcción de la democracia en el campo latinoamericano. Clacso, Buenos Aires, pp. 107-132. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/gram/C04MValle.pdf>, acceso 12 de junio de 2011.
- MASALA R, MONNI S (2017). The social inclusion of indigenous peoples in Ecuador before and during the Revolución Ciudadana. SEEDS Working Paper 10/2017.
- NORTH D (1994). Economic Performance through Time. The American Economic Review 84(3):359-368.
- QUIJANO A (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander E (ed.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Clacso, Buenos Aires, pp. 201-246.
- QUIJANO A (2006). El «Movimiento Indígena» y las cuestiones pendientes en América Latina. San Marcos 24:13-42.
- RAMÓN G (2001). El índice de capacidad Institucional de las OSGs en el Ecuador. En: Bebbington A, Torres V (eds.). Capital Social en los Andes. Abya-Yala, Quito, pp. 39-68.
- SARAYAKU (TERRITORIO AUTÓNOMO DE LA NACIÓN ORIGINARIA DEL PUEBLO KICHWA DE SARAYAKU) (2003). Boletín de Prensa. Sarayacu propone un acuerdo integral sobre autodeterminación y manejo de sus territorios/«Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka»/«El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro». <http://www.latautonomy.org/sarayaku.pdf> (fuera de línea), acceso 20 de noviembre de 2011.
- SILVA E (2003). Mushuk Allpa. La Experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la selva amazónica. Comunidec, Instituto Amazanga, Quito.
- SPIVAK GC (1994). Can the Subaltern Speak? En: Williams P, Chrisman L (eds.). Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader. Harvester/Wheatsheaf, Nueva York, pp. 66-111.
- STICHWEH R (2009). Leitgesichtspunkte einer Soziologie der Inklusion und Exklusion. En: Stichweh R, Windolf P (eds.). Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- STICHWEH R (2012). En torno a la génesis de la sociedad mundial: Innovaciones y mecanismos. Revista Mad 26:1-16. DOI: 10.5354/0718-0527.2012.18892, acceso 9 de febrero de 2018.
- VITERI A (1983). Los pueblos de la Amazonía se unen. Cuadernos de Nueva 7:44-47.
- VITERI C (2003). *Sumak kawsai*. Una Respuesta viable al desarrollo. Tesis de Licenciatura, Universidad Politécnica Salesiana, Quito.
- WADE P (2003). Repensando el Mestizaje. Revista Colombiana de Antropología 39:273-296. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252003000100009&lng=en&tlng=es, acceso 1 de mayo de 2018.
- ZALD M, MCCARTHY J (1979). Social Movement Industries: Competition and Cooperation among Movement Organizations. CRSO Working Paper No. 201, Center for Research on Social Organization, University of Michigan.