



<http://www.diva-portal.org>

This is the published version of a chapter published in *Libro de Acta de Memorias del Congreso Internacional Ciencias Jurídicas, sociales y políticas*.

Citation for the original published chapter:

Lalander, R., Lembke, M. (2021)

Reflexiones Decoloniales Sobre Sumak Kawsay Y Justicia Social

In: Andrea Aguirre Bermeo; María Beatriz Eguiguren, Jorge Maldonado Ordóñez & Janeth González Malla (ed.), *Libro de Acta de Memorias del Congreso Internacional Ciencias Jurídicas, sociales y políticas* (pp. 98-124). Loja, Ecuador: Universidad Técnica Particular de Loja/UTPL

N.B. When citing this work, cite the original published chapter.

Permanent link to this version:

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:sh:diva-45371>

Reflexiones Decoloniales sobre Sumak Kawsay y Justicia Social*

Rickard Lalander y Magnus Lembke

Resumen

El punto de partida del presente estudio está en una comprensión decolonial de la conceptualización ético-filosófica indígena de la Buena Vida: Sumak Kawsay/Buen-vivir. Argumentamos que debemos analizar este concepto como integrado por dimensiones culturales, socioeconómicas y ecológicas; valores e identidades separados pero interrelacionados que a veces chocan entre sí. Se enfatiza, entre nuestros argumentos, que la perspectiva de la clase a veces está relativamente subordinada en los debates sobre Buen-vivir y por lo tanto prestamos atención particular al elemento de justicia social, el cual también es central en la teoría decolonial sobre la matriz colonial capitalista de poder y las estrategias para desconectarse de estas estructuras de dominación y marginalización. Consideramos que la contribución indígena del Buen-vivir más que todo debe verse como un discurso y proyecto decolonial. Para la comprensión de las diferentes interpretaciones y expresiones de Buen-vivir, también debemos considerar particularidades de los pueblos indígenas en términos de variaciones en la identidad étnico-cultural, es decir, las comprensiones relativas situacionales de la indigeneidad. Metodológicamente, debemos enfatizar décadas de trabajo de campo etnográfico, así como la lectura crítica del debate sobre Sumak Kawsay/Buen-vivir y las contribuciones teóricas en el campo del pensamiento decolonial.

Palabras clave: Decolonialidad; Indigeneidad; Justicia; Sumak Kawsay/Buen-vivir; Universalismo/Particularismo.

Decolonial Reflections on Sumak Kawsay and Social Justice

Abstract

This study departs in a decolonial understanding of the Indigenous ethical-philosophical conceptualization of the Good Life: *Sumak Kawsay/Buen-vivir*. We argue that we need to view this concept as integrated by cultural, socio-economic, and ecological dimensions, separate but interrelated values and identities that sometimes clash. One of our arguments likewise emphasizes that the class perspective is sometimes subordinated in the debates on Buen-vivir and therefore we pay special attention to the element of social justice, which is also central in decolonial theory on the capitalist colonial matrix of power and the strategies to disconnect from these structures of domination and marginalization. We view the indigenous contribution of Buen-vivir as a decolonial discourse and project. For the understanding of different interpretations and expressions of Buen-vivir, we must likewise consider particularities of indigenous peoples in terms of varying ethnic-cultural identity, that is, the relative and situational comprehensions of indigeneity. Methodologically, we should emphasize decades of ethnographic fieldwork, as well as critical reading of the debate on Sumak Kawsay/Buen-vivir and the theoretical contributions in the field of decolonial thought.

Keywords: Decoloniality; Indigeneity; Justice; Sumak Kawsay/Buen-vivir; Universalism/Particularism.

*Capítulo en: *Libro de Acta de Memorias del Congreso Internacional Ciencias Jurídicas, Sociales y Políticas* (2021), editado por Andrea Aguirre Bermeo, María Beatriz Eguiguren, Jorge Maldonado Ordóñez y Janeth González Malla. Universidad Técnica Particular de Loja/UTPL – Ediloja: Loja, pp. 98-124.

Contextualización

Necesitamos superar las nociones de modernización, desarrollo y crecimiento económico, y optar por una forma de vida convival, respetuosa y armónica. Los pueblos indígenas tenemos ese conocimiento, tenemos esa práctica, tenemos ese legado que viene desde nuestros ancestros, y la queremos compartir con todos: se trata del Sumak Kawsay, traducido al castellano el Buen Vivir o la Vida en Armonía... El Sumak Kawsay es la alternativa al progreso, al desarrollo, a la modernidad. Es una noción que quiere recuperar esa relación armoniosa entre los seres humanos y su entorno... El Sumak Kawsay no es el retorno al pasado, ni a la edad de piedra... Para el Sumak Kawsay lo fundamental son los seres humanos, no los mercados ni los afanes productivistas del crecimiento económico (Chuji Gualinga, 2014: pp. 157-158).

El reconocimiento global de los derechos de los pueblos indígenas y su creciente influencia como actores y sujetos políticos no solamente han contribuido a nuevas estructuras políticas a nivel local y nacional en Bolivia y Ecuador, sino también en importantes impactos en los debates teóricos críticos, como en los estudios decoloniales (p.ej. Walsh, 2010; Mignolo, 2016; Escobar, 2010; 2016; Altmann, 2017; Alimonda, 2019). La descolonización era un componente fundamental en las nuevas y aplaudidas constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), particularmente con la incorporación de las conceptualizaciones ontológicas y epistemológicas indígenas del Sumak Kawsay/Buen-vivir, sobre las relaciones armoniosas entre seres humanos y con la naturaleza.¹ Asimismo, tanto en los debates intelectuales como en la política real, los aportes ético-filosóficos desde estos países fueron recibidos globalmente como opciones a la crisis climática y el sistema global capitalista y como fundamentos importantes para construir otros mundos más equitativos, justos y sostenibles, basándose en los principios indígenas de la Buena Vida (Walsh, 2010; Gudynas, 2011; Acosta, 2012; Lalander, 2014; 2016; Löwy, 2014; Escobar, 2016; Mignolo, 2016; Altmann, 2016; 2017; Lalander y Cuestas-Caza, 2017; Alimonda, 2019). Este aporte de los

¹ *Buen-vivir* y *Sumak Kawsay* (Kichwa) son las etiquetas conceptuales utilizadas en Ecuador, mientras que en Bolivia los conceptos correspondientes son *Vivir Bien* y *Suma Qamaña* (Aymara). Debemos aclarar que *nuestro objetivo no es* resolver sistemáticamente todas las complejidades e interpretaciones posibles de *Sumak Kawsay/Buen-vivir/Suma Qamaña/Vivir Bien*. Tampoco consideramos estos términos como sinónimos (véase Lalander y Cuestas-Caza, 2017; Cuestas-Caza, 2018; 2021). *Sumak Kawsay* fue traducido a *Buen-Vivir*. Pero, de acuerdo con nuestros contactos Kichwa-hablantes sería más correcto traducirlo a "vida en plenitud", mientras que *Buen-vivir* debe ser el equivalente de *Alli Kawsay* (*Alli* = bueno, *Kawsay* = vivir/vida, *Sumak* = plenitud). No obstante, para no complicar el análisis, a veces tratamos los conceptos casi como si fueran sinónimos, aunque somos conscientes de esta importante distinción, como también hacen frecuentemente los voceros indígenas (ilustrado en la cita introductoria de Monica Chuji). Véase también: Huanacuni Mamani, 2015 y Yampara Huarachi, 2016, para la conceptualización boliviana de *Suma Qamaña*, y para una importante contribución a las diversas interpretaciones y raíces intelectuales de *Sumak Kawsay/Buen-vivir*, véase Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2019; Ortiz-T., 2021.

pueblos indígenas se ha manifestado principalmente en relación con la intensificación del extractivismo en el Sur Global.

Las reivindicaciones epistémicas-ontológicas y políticas desde abajo por consiguiente conectan a las lógicas de la teoría decolonial y la perspectiva crítica acerca de la modernidad como la cara oscura de la colonialidad. Sin la colonialidad y sus inherentes dimensiones de poder, subordinación, opresión e invisibilización sociocultural y epistémica, no hubiera sido posible el proyecto de la modernidad y la idea del desarrollo (entendido en términos de crecimiento económico) como se conoce en las narrativas hegemónicas del Norte Global (Quijano, 2007; Mignolo, 2007; 2016; 2017; Mignolo y Walsh 2018).

Las presentes reflexiones tratan de los desafíos decoloniales alrededor del debate sobre la conceptualización del Sumak Kawsay/Buen-vivir. Comprendemos esta filosofía indígena como un discurso y un proyecto decolonial, con su crítica inherente de la noción occidental de la modernidad y el desarrollo capitalista y con énfasis fuerte en la dimensión de justicia social. No obstante, los estudiosos contemporáneos especializados en temas indígenas, esencialmente en los tiempos del Buen-vivir, comúnmente han retratado estas complejidades sobre todo en términos de valores culturales y ecológicos, por ende, menospreciando la importante tradición académica que enfatiza la aproximación clasista sobre justicia social como fundamental en la lucha indígena (Lalander y Lembke 2018 a). En palabras del gran antropólogo Xavier Albó:

Debemos ver la realidad con dos ojos: con el de clase, como campesinos explotados, junto con todos los explotados; y con el de la etnia, junto con todas las naciones [indígenas] oprimidas (Albó, 2008, p. 242).

Desde nuestra posición decolonial, las tres dimensiones – clase/justicia, etnicidad/cultura y ecologismo - deben considerarse para una mejor comprensión de las complejidades mencionadas de las identificaciones colectivas y los discursos de los actores indígenas en sus luchas reivindicativas históricas y contemporáneas. Las desigualdades e injusticias socioeconómicas y ambientales locales y nacionales, incluso en las estructuras del poder entre el Norte y el Sur global, son obstáculos fundamentales en las luchas hacia sociedades más respetuosas con la naturaleza y grupos socioculturales tradicionalmente marginalizados. Por ende, debemos ver tanto la realidad como el discurso del Sumak Kawsay/Buen-vivir con tres ojos: clase, cultura y ecología. Esta perspectiva asimismo implica una crítica fundamental de la lógica desarrollista de la modernidad y el capitalismo y sus repercusiones en el bienestar de los seres humanos y la naturaleza, lo que igualmente es un rasgo común entre los teóricos decoloniales, postmarxistas y los voceros intelectuales indígenas del Vivir Bien/Sumak Kawsay. En palabras del líder histórico Kichwa-amazónico Alfredo Viteri Gualinga:

Sobre el Sumak Kawsay y el socialismo, varios intelectuales han interpretado [según] su forma de querer adaptar el socialismo clásico y darle cierta identidad recurriendo a las visiones del Sumak Kawsay (entrevista, Quito, 12 de marzo, 2015).

Argumentamos que Sumak Kawsay no debe reducirse a una noción que sólo encapsula las preocupaciones étnico-ambientales. En estas reflexiones se enfatiza la importancia de reinsertar claramente las perspectivas analíticas de clase y justicia social en los estudios sobre los principios ontológicos-epistemológicos del Sumak Kawsay/Buen-vivir, no obstante, sin ignorar las perspectivas culturales y ecológicas.² Tal inclusión ayudaría a construir una herramienta analítica más conveniente para hacer frente a las estructuras capitalistas de dominación (ver también: Le Quang y Vercoûtère, 2013; Löwy, 2014; Lalander y Lembke, 2018 a).

El objetivo central del presente estudio es examinar y problematizar los debates teórico-intelectuales sobre el discurso del Sumak Kawsay/Buen-vivir, principalmente desde el marco teórico decolonial, enfocándonos en los valores de clase/justicia, cultura/etnicidad y ecologismo.³ Como se ha argumentado, estos valores a veces colisionan entre sí, choques de valores identitarios que igualmente existen en la auto identificación indígena, es decir, en la comprensión de la indigeneidad. Una pregunta investigativa central es: ¿Cómo se expresa la dimensión decolonial en las comprensiones indígenas sobre la Buena Vida? Metodológicamente, debemos aclarar que el estudio es el resultado no sólo de la lectura crítica de una selección de importantes aportes sobre estos temas, sino que también se ha enriquecido mediante nuestro trabajo etnográfico desde el inicio del milenio.⁴

Desde nuestra lectura decolonial las luchas indígenas se manifiestan en diferentes espacios e incluyen diferentes expresiones paralelas de resistencia y adaptación hacia las estructuras

²Reconocemos el valor de investigaciones anteriores sobre luchas indígenas bajo la identificación clasista (p.ej. Albó, 2008). En formas variadas y con diferentes énfasis, la conciencia doble de clase-etnicidad, los pueblos indígenas han estado a la vanguardia del análisis desde los aportes de Mariátegui y académicos influyentes en los temas del antiimperialismo, el indigenismo y el "marxismo romántico" (p.ej. Webber, 2015).

³ En el presente texto se harán referencias más que todo a los contextos históricos de Ecuador y Bolivia, sobre todo al debate intelectual durante los gobiernos de Rafael Correa y Evo Morales respectivamente, es decir, el contexto histórico del establecimiento de los principios del Buen-vivir/Vivir Bien en los textos constitucionales en 2008 y 2009, así como la declaración de Ecuador y Bolivia como estados plurinacionales y el reconocimiento de los derechos de la naturaleza. Hay que aclarar, no obstante, que en este estudio no se enfocará mucho en las perspectivas sobre el Buen-vivir por parte del Estado, sino que nuestro enfoque está en las expresiones desde abajo, es decir, más que todo de los voceros indígenas.

⁴ Solamente una pequeña selección de las entrevistas realizadas se presenta explícitamente en el texto. Debemos aclarar, asimismo, que el presente texto es parcialmente una continuación y profundización analítica que conecta con las investigaciones anteriores de los dos autores. Véase, en primer lugar: Lalander y Lembke 2018 a; Cuestas-Caza et al., 2020. Ver también: Lembke, 2006; Lalander, 2010; 2014; 2015; 2016; 2017 a; 2017 b; 2018; Lalander y Ospina Peralta, 2012; Kröger y Lalander 2016; Lalander y Cuestas-Caza 2017; Lalander y Lembke, 2018 a; 2018 b; 2020; Lalander y Lenza, 2018; Lalander y Merimaa, 2018; Lalander et al., 2019; 2020; 2021; Lembke et al., 2020.

dominantes colonialistas del capitalismo global. Asimismo, la lucha decolonial se expresa discursivamente, mediante usos específicos y de conceptos como Vivir Bien, Sumak Kawsay, plurinacionalidad, interculturalidad, derechos de la naturaleza, etcétera. El significado de cada concepto evidentemente varía, de la misma manera como las nociones sobre la auto identificación étnico-cultural (la indigeneidad) dependen de sus contextos concretos y las variaciones epistemológicas y ontológicas entre diferentes grupos indígenas. Consecuentemente, es importante resaltar que el discurso del Sumak Kawsay/Buen-vivir está lleno de diferencias y contradicciones no sólo entre diferentes facciones del movimiento indígena, sino también a nivel individual.

Se debe esclarecer brevemente el significado conceptual de discurso en las presentes reflexiones. Principalmente comprendemos el discurso en términos de poder, identidad, cultura, base epistemológica y ontológica de un grupo, o, siguiendo la definición de John Dryzek: la expresión de “formas compartidas de aprehender al mundo” (Dryzek, 2013: p. 9). Para Maarten Hajer, los discursos son un “conjunto específico de ideas y conceptos, y categorizaciones que se producen, reproducen y transforman en un conjunto particular de prácticas y por medio de las cuales se da sentido a las realidades físicas y sociales” (Hajer, 1997: p. 44. Ver también: Lalander y Merimaa, 2018). Consecuentemente, nuestra aproximación analítica se justifica mediante la definición del Sumak Kawsay/Buen-vivir como un discurso decolonial por la justicia eco-social, ya que el discurso asimismo constituye el instrumento político-ontológico en las luchas transformadoras, es decir, para lograr un mundo mejor.

La disposición del texto es la siguiente. Primero, se ofrece una sección centrada en las conceptualizaciones indígenas de la Buena Vida en Ecuador y Bolivia, asimismo incluyendo unas reflexiones sobre la importancia de los aspectos de la indigeneidad y la territorialidad. Seguidamente, se presenta un apartado teórico sobre la visión decolonial, seguido por una sección más analítica enfocada en la problematización del Sumak Kawsay/Buen-vivir desde nuestro marco teórico y con la inclusión de fragmentos de entrevistas con una selección de actores indígenas. Finalmente, se ofrecen algunas conclusiones pertinentes.

Sumak Kawsay/Buen-Vivir

Los principios en que se sustenta el Sumak Kawsay- vida en armonía o buen vivir es el respeto mutuo a los seres que nos rodean y a las instituciones ancestrales creadas para normar la vida comunitaria, todo ello basado en principios ancestrales... El Sumak Kawsay no es un producto, no es cuantificable, no es acumulable, no tiene un valor monetario; al contrario, es un estado del ser y estar de manera individual y colectiva y de su entorno en el mundo (Chuji Gualinga, 2010).

El territorio amazónico Kichwa-Sarayaku de la provincia ecuatoriana de Pastaza es reconocido como la cuna intelectual del Sumak Kawsay (Ortiz-T, 2021; Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015 a). El histórico líder Kichwa-Sarayaku Carlos Viteri Gualinga y sus hermanos fueron de los

primeros en intelectualizar la concepción de Sumak Kawsay desde principios de la década de 1990. Según su clarificación:

En la cosmovisión de las sociedades indígenas...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 sub-desarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución de una vida deseable, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación o carencia de bienes materiales (Viteri Gualinga, 2003: p. iii).

Como se refleja en la cita, el concepto de desarrollo no existe en la cosmovisión de los Kichwa. De hecho, muchos defensores de Sumak Kawsay sugieren que la noción de desarrollo/progreso como la entiende la mayoría de la gente es innecesaria. En cambio, la carga de la acumulación capitalista global y el fetichismo del consumo individual y colectivo se pesa contra una vida alternativa en armonía con el medio ambiente y otros seres humanos (Albó y Galindo, 2012, p. 32; ver también, p.ej. Chuji Gualinga, 2010; Walsh, 2010; Gudynas, 2011; Acosta, 2012; Yampara Huarachi, 2016). En Bolivia se inició al final de la década de 1970 un proceso de intelectualización más sistemático del Suma Qamaña mediante los esfuerzos del sociólogo Aymara Simón Yampara. Él recuerda cómo le emergió la conceptualización del Suma Qamaña cuando era estudiante de sociología durante esa época.

Estudiábamos Marx, todo era Marx, Marx, y no entendía muy bien esa teoría. ¿En Aymara, como decimos eso? Esa era mi pregunta. Tengo que buscar una palabra que exprese economía, si la economía es el motor de la sociedad y la lucha de clase, como nos tratamos así parece que la lucha de clases, ni la economía es tan importante entre los aymaras y en mí. Entonces yo saqué esto de qué dicen de familias en la constitución de la pareja humana, ahí es donde dan una serie de recomendaciones, de tener una buena vida, convivencia con los otros actores, no solo se van a preocupar de ustedes nomás, no tienen que hacer llorar a su papá, a su mamá, ni dar dolor de cabeza al padrino, etcétera... Como conclusión de todos los sermones de recomendaciones, dije: 'Bueno, aquí está entonces la palabra, porque es Sumaq, una palabra'. Ya, ese es el origen del Suma Qamaña. Entonces, al profesor le dije: 'Pero aquí no nos comunicamos con la economía, nos comunicamos más bien por este [concepto de] Suma Qamaña'. Pucha, todo el mundo me miraba, raro, se mofaban (Yampara, entrevista de Lalander, La Paz, 14 de abril, 2015).

Tanto en Ecuador como en Bolivia la formación académica de los dirigentes indígenas es clave para comprender la historia de la lucha política indígena y la (re-)construcción de sus instrumentos conceptuales. Sin embargo, es importante ser sensible al tiempo y al contexto. En la década de los 1970, la movilización indígena "moderna" todavía estaba en su cuna, un movimiento emergente ansioso por encontrar su expresión adecuada en un contexto de resistencia marcado por un enfoque casi exclusivamente en términos de clase. A pesar de que Yampara inició estas reflexiones ya a finales de la década de 1970, no fue hasta finales de los años noventa que la doctrina Suma Qamaña

fue intelectualizada de manera más amplia y sistemáticamente en Bolivia (p.ej. Medina, 2001; Huanacuni Mamani, 2015; Yampara Huarachi, 2016).

Posteriormente, intelectuales no-indígenas han aportado importantes interpretaciones de estas conceptualizaciones de la Buena Vida, como Catherine Walsh (2008; 2010), Alberto Acosta (2012) y Eduardo Gudynas (2009; 2011), especialmente con relación a su incorporación en las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia y con el enfoque principal en la crítica ecologista y post-desarrollista del concepto de “progreso” según los parámetros occidentales.

Con el Buen Vivir se ha renovado la crítica al desarrollo, pero se ha ido mucho más allá, ya que se quiere superar la idea convencional del progreso (en su deriva productivista) y del desarrollo (en tanto dirección única y lineal). Es por esto que este proceso de elaboración de propuestas, siempre que sean asumidas activamente por la sociedad y no se circunscriban a unos cuantos textos académicos, permiten proyectarse con fuerza en los debates que se desarrollan en el mundo. Este concepto plural, en construcción... es una plataforma de debate político en el camino de crear una libertad sustantiva y efectiva para todos y todas (Gudynas y Acosta, 2011, p. 83).

El antropólogo Xavier Albó y el sociólogo Fernando Galindo (2012, pp. 31-32) entienden al Suma Qamaña -así como Sumak Kawsay y Vivir Bien- como construcciones sociales e ideológicas, es decir, conceptos situacionales en constante flujo, aunque arraigados en antiguas prácticas y filosofías indígenas: un sincretismo de la modernidad y las tradiciones étnico-culturales.

La noción del Vivir Bien se opone al “Vivir Mejor”, este segundo característico de la tradición capitalista e individualista occidental, lo que implica una constante competencia y la concentración de la riqueza en manos de unos pocos a costa de la mayoría. El Vivir Bien de tal manera rompe con la idea tradicional de desarrollo, el progreso lineal desde la visión antropocéntrica de la modernidad; reconoce el valor propio de la naturaleza y rechaza la clásica concepción del hombre como su gobernante. Es oportuno conectar a la reflexión de Escobar (2010) sobre la distinción entre “desarrollo alternativo” y alternativas al desarrollo. El Vivir Bien indica el camino de lucha hacia la transformación, con la construcción de nuevos espacios epistemológicos que incorporan conocimientos indígenas y occidentales, “una inter-epistemología”, mediante el diálogo intercultural emancipador entre intelectuales críticos de diferentes culturas, lo que contrasta con el monólogo occidental (Walsh 2007, p. 55). Fernando Huanacuni Mamani, intelectual boliviano Aymara, arguye que desde el horizonte de las cosmovisiones ancestrales la propuesta del Vivir Bien establece una crítica directa fuerte a las costumbres y lógicas asociadas a la modernidad occidental.

Estamos saliendo de esa lógica de la modernidad que nos hace reencontrarnos y tenemos que entrar en esa otra lógica de la cultura de la vida, de cuidar la vida: el Vivir Bien, el Buen-Vivir. Eso nos va a dar horizontes, no solamente a Bolivia sino al mundo, de que podemos despertar de una manera distinta. Los Estados tienen retos ahora muy importantes. No pueden continuar con el extractivismo, no pueden continuar con el deterioro de la Madre Tierra. Pero, cómo entramos ahora en una nueva lógica, también para que todos tengan trabajo, para que todos también tengan comida,

es un reto verdadero. Por eso, también, nosotros insistimos en que la cosmovisión ancestral de los pueblos indígenas-originarios viene más después. Porque en el horizonte de los pueblos indígenas-originarios la vida es lo más importante, no solamente el dinero. Porque la vida es el factor sustancial de las cosmovisiones ancestrales de las culturas indígenas originarias (Entrevista de Lalander, La Paz, 26 de agosto de 2016).

Hay que reconocer que Sumak Kawsay/Buen-Vivir tiene múltiples significados. Valga destacar, sin embargo, que ni siquiera en Sarayaku – es decir, en la cuna intelectual del Sumak Kawsay en Ecuador – hay consenso absoluto sobre el significado del Sumak Kawsay y/o el Buen-Vivir. El geógrafo Anders Sirén vivió muchos años en Sarayaku y publicó una tesis doctoral sobre transformaciones en las relaciones entre humanos y la naturaleza, inclusive consideraciones sobre la noción del Sumak Kawsay/Buen-Vivir entre la población local entre mediados de los años 90 y el inicio del 2000, es decir, varios años anterior a la introducción del concepto como un instrumento político a nivel nacional y global. En su resultado etnográfico se expresan divergentes interpretaciones entre los habitantes de Sarayaku sobre su significado, desde visiones de una vida pacífica y armoniosa con la naturaleza, de buena salud, oportunidades educativas, etcétera. Otros respondientes expresaron preferencias por las ganancias materiales (hacer dinero o mejorar la infraestructura), haciendo hincapié en los asuntos asociados con el desarrollo entendido como progreso económico (Sirén, 2005, pp. 151-152; Lalander y Cuestas-Caza, 2017, pp. 34-35; Lalander y Lembke, 2018 a: p. 640).

Por lo tanto, se trata de una complejidad de significados, incluyendo preferencias culturales, ambientales y socioeconómicas. Xavier Albó y el sociólogo Fernando Galindo (2012, pp. 31-32) entienden al Suma Qamaña - así como el Sumak Kawsay y el Vivir Bien - como construcciones sociales e ideológicas, es decir, conceptos situacionales en constante flujo, aunque arraigados en antiguas prácticas y filosofías indígenas: un sincretismo de la modernidad y las tradiciones étnico-culturales. Es llamativa la consideración de Acosta y Gudynas:

Se puede retrucar que esta diversidad hace que el concepto de Buen Vivir se vuelva demasiado difuso, y que la solución radica en encontrar una versión “verdadera” u “objetiva”. Unos podrían considerar que ese “verdadero” Buen Vivir es el Suma Qamaña, mientras que otros lo ven como una reforma sustantiva de la izquierda socialista. Pero este intento deja en evidencia las dificultades en pretender que existe una sola definición, o que sea posible acordar una versión esencialista, una “receta”, del Buen Vivir. Sea por sus ventajas como desventajas, el Buen Vivir es un concepto plural, tanto por su matriz cultural, como por la necesidad de ajustarse a diferentes marcos ambientales (Gudynas y Acosta, 2011, p. 20).

De cualquier modo, es pertinente problematizar esta característica flotante del Sumak Kawsay/Buen-vivir desde las variadas perspectivas indígenas, considerando que la percepción local de la conceptualización está condicionada también por los rasgos identitarios de cada grupo indígena, es decir entendiendo la comprensión local de la Buena Vida como una expresión de la indigeneidad y la territorialidad. El significado de la indigeneidad depende de la inserción de

grupos indígenas específicos en el tiempo y el espacio (y evidentemente mediante sus relaciones con otros grupos sociales no-indígenas). La indigeneidad está "impuesta y habitada, disputada y negociada por diferentes grupos de personas" (Valdivia, 2005, p. 286; Lalander y Lembke, 2018 b) y se puede comprender como un elemento identitario articulado, pero flotante, vinculado tanto al contexto histórico como al espacio (territorialidad). O, como subraya Gabriela Valdivia al abordar los discursos y prácticas en torno a la indigeneidad amazónica del Ecuador: "... están activamente interpenetrados en su lugar por intereses económicos, políticos y culturales específicos y en relación con temas a múltiples escalas, así como condiciones de posibilidad de enunciación" (Valdivia, 2005, p. 286). Por lo tanto, la indigeneidad y la territorialidad están íntimamente entrelazadas y la particularidad de las conexiones distintas puede producir posiciones divergentes con respecto a las visiones de la plurinacionalidad y la interculturalidad. Las divisiones históricas y espaciales del movimiento indígena también han dado lugar a diferentes posiciones y experiencias ideológicas, por ejemplo, entre pueblos amazónicos y andinos, campesinistas u orientaciones culturalistas, condiciones migratorias o sedentarias, y medios de vida rurales o urbanos (Lalander y Lembke, 2018 b; 2020; Lalander, 2018).

Evidentemente, el enlace territorialidad-indigeneidad puede verse de dos maneras distintas. En el primero, el territorio constituye el elemento relativamente constante, que forma la identidad étnico-cultural. En el segundo, la identidad étnica es el factor causal, que determina el significado simbólico y espiritual del territorio. Es decir, la territorialidad entendida como "el conjunto de conocimientos, prácticas, discursos, imaginarios, identidades y materialidades que las personas o grupos de personas producen y reproducen, en vínculo con el territorio que los rodea o que buscan controlar" (Waldmüller y Altmann, 2018, p. 8). Consecuentemente, la territorialidad es, por un lado, algo concretamente físico. Por otro lado, el territorio también está cargado de significado y valores culturales. Hablando más primordialmente, las montañas, los ríos y otros elementos físicos tienen una importancia relacionada con las identidades socioculturales y espirituales de los seres humanos (Lalander y Lembke, 2020).

Históricamente, las identidades étnico-territoriales han sido móviles y fluidas cultural y espacialmente. Por razones contextuales diferentes, como conflictos inter-étnicos, colonización histórica y reciente, despojos territoriales, cambios climáticos, el impacto de la presencia de misioneros religiosos, procesos de migración, urbanización, cambios climáticos, cambios en los modos de subsistencia, la presencia de industrias extractivas en su territorio, búsqueda de suelos más fértiles, etcétera, pero siempre en relación con el esquema colonialista y el Estado, han modificado o cambiado sus reivindicaciones y su identificación territorial y cultural (Lalander y Lembke, 2018 a; 2018 b; 2020; Waldmüller y Altmann, 2018). Por lo tanto, se trata de una lucha histórica en la cual se expresan los valores de clase, etnicidad y ecologismo. No obstante, a través de los tiempos la proporcionalidad y la centralidad discursiva de cada valor identitario en estas reivindicaciones ha variado. Consecuentemente, tanto la comprensión de la indigeneidad como el discurso del Vivir Bien-Sumak Kawsay se distinguen por su carácter polifacético.

Una aproximación Decolonial (...y sus vínculos con la transmodernidad y el pluriverso)

La colonialidad se entiende como el "lado invisible y constitutivo [más oscuro] de la 'modernidad'" (Mignolo 2007, p. 451; Quijano 2007). Walter Mignolo sostiene que la colonialidad se reproduce repetidamente y que, para descolonizar nuestras mentes e imaginarios, necesitamos dismantelar las disyuntivas de la modernidad/colonialidad, por un lado, y, por otro lado, las estructuras de poder económico y político asociadas con el imperialismo/colonialismo (2007 p. 450). El instrumento inicial crucial para lograr la decolonialidad es la *desvinculación (delinking)*, que se refiere a un proceso de desconexión de la matriz colonial del poder, es decir, de la dominación y subordinación económica, política, cultural, ontológica y epistemológica (Mignolo 2007; 2017).

El concepto de *de-linking* (desconexión/desvinculación), fue elaborado inicialmente por el marxista Samir Amin (1990) en relación con las estrategias de desarrollo de los países del "Tercer Mundo". Desde la postura postmarxista de Amin, la propuesta era desconectarse del capitalismo, es decir, una lucha por la justicia social y una desvinculación del sistema económico capitalista y sus dimensiones de opresión, dominación y marginalización. Las luchas anticapitalistas y antirracistas consecuentemente forman parte del proyecto decolonial. Partiendo de la colonialidad/modernidad, Mignolo arguye que para llegar a la decolonialidad (ausencia de colonialidad) - un estado que permita la afirmación de una pluriversalidad epistémica (y por ende cultural) - es fundamental la desvinculación de la matriz del poder colonial (Mignolo, 2007). Por ende, descolonizar implica un proceso de construcción de alternativas epistemológicas y del sistema de poder, con énfasis en el aspecto de justicia social e igualdad cultural (Mignolo y Gómez, 2015).

Como se ha argumentado, nuestra aproximación crítica está anclada en una lógica decolonial que subraya la necesidad de grupos localizados para desvincularse de los discursos y las estructuras de poder basados en el desarrollismo occidental. En consonancia con varios académicos y activistas que trabajan en (y con) las luchas por los derechos de los pueblos indígenas, enfatizamos la necesidad de una descolonización y des-occidentalización del discurso de desarrollo y modernidad. Específicamente, las estructuras colonialistas del poder abarcan todo, afectando los aspectos culturales, sociales y políticos de la vida diaria (Escobar 2006; Mignolo 2007; 2016; Quijano 2007). El extractivismo, por ejemplo, es una expresión dominante de la colonialidad en el Sur Global, pero sus consecuencias no pueden limitarse a las económicas y ambientales. Para las personas que viven a lo largo de las fronteras agrícolas y mineras, el extractivismo lo afecta todo. La visión decolonial se refiere a las transformaciones del poder, del conocimiento y del "ser". Se transforma en resistencia desde abajo que pueden tomar diversas formas, pero siempre afectan la vida en su totalidad. Por lo tanto, la decolonialidad puede definirse como un proyecto político general y, como tal, incluyendo tanto la emancipación como la liberación. En esta luz, tanto la colonialidad como la decolonialidad son reflejos de la modernidad (Mignolo 2007, p. 450).

Reconectando a los procesos de desconexión de la matriz colonial del poder, estos se realizan dentro de espacios/imaginarios en construcción (sitios “del llegar a ser”) (Lalander et al., 2021). En caso de ser exitosa la desvinculación en estos espacios físicos y mentales, puede conllevar a la liberación de la subyugación colonial/imperialista directa. Sin embargo, si bien la desvinculación constituye el paso inicial crucial para lograr la des-colonialidad, debemos enfatizar que es un proyecto gradual y tal vez infinito que siempre está en diversos grados acompañado de una adaptación cultural subalterna. No obstante, es importante destacar que la adaptación también puede ser un elemento de cambio progresivo y la base de nuevas formas de existencia. Por lo tanto, en el razonamiento decolonial, la re-existencia no es lo mismo que la resistencia no-adaptativa. De hecho, sería difícil abandonar el patio de recreo del colonialismo y entrar en un nuevo imaginario político sólo resistiéndose. O como dice Mignolo: "Si [sólo] te resistes, estás atrapado en las reglas del juego que otros crearon" (Mignolo, 2017, p. 41; Mignolo y Gómez, 2015).

Hay que mencionar los aportes de Enrique Dussel (1994; 2012) sobre la transmodernidad y la descolonización de las relaciones globales de poder, contra la modernidad eurocéntrica, mediante las críticas descolonizadoras que se expresan en forma de respuestas diversas y creativas de proyectos ético-epistémicos locales de los pueblos históricamente marginalizados y oprimidos. Según Dussel, la idea de la transmodernidad busca terminar el incompleto proceso descolonizador, a través de su concretización en el nivel político. Está orientada a volver a contar la historia de Europa con una incorporación del papel del “Otro” en su formación. Así, la idea de lo transmoderno es simultáneamente solidaria e inclusiva, con la propuesta de solidaridad en vez de jerarquía. Según nuestra lectura de la transmodernidad dusseliana se puede comprender cómo los pueblos indígenas por siglos han vivido oprimidos, esclavizados y marginalizados en relación a la sociedad dominante colonial - ni aislados ni totalmente absorbidos, sino en paralelo al sistema del poder - y aun así han logrado mantener un importante nivel de sus tradiciones y expresiones culturales, que en tiempos recientes se expresan, entre otros, en los aportes del Sumak Kawsay/Buen-vivir (ver también: Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015 b).

De tal manera, el proyecto transmoderno logra una interrelación solidaria, que une la periferia con el centro y la Occidentalidad con las culturas del Sur Global. Más aún, intenta unir a las diferentes clases y pueblos étnicamente definidos entre sí, e igualmente puede conectar los seres humanos con la naturaleza (Alcoff, 2012, p. 64). Consecuentemente, la transmodernidad dusseliana es inclusiva más que denunciadora. O, en palabras de Ramón Grosfoguel (2008, pp. 210-211), la filosofía de la liberación sólo puede realizarse con epistemologías diversas que dialogan desde posiciones igualitarias (ver también: Lalander y Lenza, 2018). En este sentido es conveniente conectar a la visión de la pluriversalidad es fundamental en la lógica transmoderna decolonial, como también en el Sumak Kawsay/Buen-vivir. Según Arturo Escobar:

En el lenguaje de la ‘ontología política’, podemos decir que muchas luchas étnico-territoriales pueden ser vistas como luchas ontológicas – por la defensa de otros modelos de vida. Interrumpen el proyecto globalizador de crear un mundo hecho de un solo mundo. Dichas luchas son cruciales para las transiciones ecológicas y culturales hacia un mundo en el que quepan muchos mundos (el

pluriverso). Constituyen la avanzada de la búsqueda de modelos alternativos de vida, economía, y sociedad (Escobar, 2016).

Con respecto al diálogo solidario entre el Sur y el Norte de la pluriversalidad transmoderna desde un ángulo asimismo podría significar un tipo de “universalización” de discursos coloniales del Sur, como el caso del Sumak Kawsay/Buen-vivir. Debemos subrayar, sin embargo, que la visión pluriversal y la coexistencia de diferentes mundos no significan el abandono completo de los valores universalistas, pero sí un rechazo del universalismo que refuerza las estructuras de poder coloniales. Desde la perspectiva de la justicia social se justifica una breve clarificación y justificación vis-a-vis la conceptualización del universalismo. De acuerdo con Eric Hobsbawn (1996), percibimos la lucha izquierdista por la justicia social como universal, ya que se refiere a todos los seres humanos. Este universalismo -que constituye una dimensión importante de la lucha decolonial indígena- puede considerarse como uno de los mundos incluidos en la visión pluriversal, pero también como un mundo que parcialmente choca con la lógica de la pluriversalidad al basarse en una universalidad uniforme y unidimensional.

Para redondear la parte teórica, debemos clarificar que para la mayoría de los investigadores decoloniales las luchas de campesinos, trabajadores humildes y otros grupos marginalizados se valoran independientemente de la cultura, y son tan importantes y valiosos como los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, empero, a los pueblos indígenas se les da espacio adicional en los debates decoloniales porque han sido doble o triplemente oprimidos y frecuentemente tienen fundamentos ontológicos y epistemológicos alternativos, claros y valiosos que de esta manera pueden contribuir a la lucha pluriversal por nuevos mundos.

Reflexión crítica

Reconectando a las raíces, Carlos Viteri Gualinga, el dirigente histórico Kichwa-amazónico de Sarayaku, quien en los años noventa aportó a la intelectualización del Sumak Kawsay como instrumento político, reflexiona retrospectivamente sobre su interpretación:

El Sumak Kawsay, bueno ahí se tradujo al Buen-vivir que para mí es muy simplista, suena muy, muy simple porque carece de contenido. El Buen-vivir parecería que todo el mundo está entendiendo con el Buen-vivir aquello que significa en su más amplia dimensión. Entonces ahí se plantea el modelo de Sumak Kawsay como una necesidad de avanzar, hacia un cambio cultural como sociedad y como Estado... Hay un término que lo expresa bastante bien; una vida sostenible, en donde la cultura humana, el ser humano organiza sus actividades y su economía en base a una interacción respetuosa. Yo creo que hay que entenderlo eso como una interacción tanto entre los seres humanos [y la naturaleza], entre los seres humanos creo que nos debe permitir una interacción de una coexistencia respetuosa y equitativa (Viteri Gualinga, entrevista de Lalander, Quito, 1 de agosto, 2016).

En cuanto a las confusiones y las diferentes interpretaciones de Buen-Vivir/Sumak Kawsay, el editor principal del Plan Nacional para el Buen-Vivir en Ecuador, René Ramírez, se refiere al relativo fracaso parcial de este proyecto de transformación social:

Hubo una prostitución en el significado del Buen Vivir... es un concepto que trasciende la perspectiva de desarrollo e inclusive de bienestar, bajo la lógica bienestarista de la economía (...) porque busca otro tipo de construcción de nuevos sentidos dentro de la sociedad, en donde reúne otros valores y principios. Y por ello ha sido insuficiente (...). Es necesario repensar el modo de redistribución y para eso se necesita otra forma de organización económica, otra forma de propiedad (El Telégrafo, 2016).

Un argumento fundamental tiene que ver con la simplificación en la traducción del Sumak Kawsay al Buen-Vivir. Tomando en consideración los significados simbólicos y códigos de cada cultura e idioma, frecuentemente resulta riesgoso igualar los dos conceptos. Magdalena Fures del pueblo Kichwa-Otavalo es lideresa de las mujeres rurales indígenas de Cotacachi de la Sierra Norte ecuatoriana. Según ella, la connotación del Sumak Kawsay incluye fundamentalmente prácticas y valores comunitarios, según la tradición de compartir y coexistir bien entre seres humanos y con la naturaleza y los seres no-humanos. Fures destaca más precisamente la distinción específica entre el Sumak Kawsay y el Buen-Vivir. Mientras que el Sumak Kawsay es una conceptualización más relacionada a la ontología, epistemología y filosófica Kichwa, enfatizando sus valores y creencias ancestrales, el Buen-Vivir, para Fures, se entiende conceptualmente en términos socioeconómicos.

Sumak Kawsay para mí es vivir muy bien en nuestras familias, con nuestra naturaleza, con nuestra comunidad. El Sumak Kawsay es vivir en familia, digamos, la familia extendida. Por eso decía vivir en la comunidad, en la naturaleza; en relación con la naturaleza, la alimentación, los animales, todos los seres vivos. Yo creo que en ese sentido lo tomamos el Sumak Kawsay. Por lo menos en nuestros pueblos indígenas, los seres más importantes han sido la tierra, el agua, el aire y el sol. Son los cuatro elementos muy importantes para la vida. Sin eso no tendríamos vida. Yo siempre lo digo, por eso deberíamos cuidar mucho estos cuatro elementos, porque es para la vida (Fures, entrevista de Lalander, Comunidad La Calera, Cotacachi, 25 de febrero, 2014).

Por un lado, evidentemente, Fures expresa parcialmente el reduccionismo que anteriormente criticamos, sobre el enfoque principal discursivo en los elementos étnico-culturales y ecológicos, y subordinando la dimensión de clase, si bien es cierto que su función en la comunidad es precisamente representar a las mujeres indígenas rurales, es decir, una protectora de la justicia social. Por otro lado, los aspectos de justicia social están integradas en las palabras de Fures en lo que tiene que ver con la vivencia en la comunidad y la familia extendida, pero al mismo tiempo se puede interpretar su distinción como una separación entre las cosas más prácticas (Buen-vivir: trabajo, justicia social, derechos) y las cosas ontológicas y filosóficas (Sumak Kawsay: cosmovisión, vivir en armonía con la naturaleza etc.).

Ahora bien, el líder Kichwa-Kayambi Guillermo Churuchumbi de la Sierra Norte ecuatoriana ha analizado las comprensiones del Sumak Kawsay en su pueblo. Se resalta la existencia de diferentes interpretaciones y usos del Sumak Kawsay con relación a los conceptos asociados a la lógica occidental de desarrollo:

En efecto, los significados asociados a las expresiones Sumak Kawsay, desarrollo, progreso, bienestar y riqueza son perfectamente compatibles entre sí para los informantes del pueblo Kayambi. Se refieren al establecimiento de buenas relaciones entre los seres humanos y el respeto a la naturaleza; a mecanismos de diálogo y conversaciones dentro de la familia y la comunidad; a la importancia de la organización y el trabajo propio para la producción de alimentos para el sustento de la familia y la venta en el mercado. Igualmente, tanto la riqueza como el bienestar aluden a valores espirituales tanto como materiales y a condiciones de respeto en las relaciones entre los vecinos tanto como con la disposición de bienes. *En síntesis, una divergencia con las elaboraciones intelectuales... es que mientras estas últimas diferencian “Sumak Kawsay” de “desarrollo” o de “progreso” como conceptos divergentes o incluso contrapuestos; los dirigentes Kayambis, por su parte, los asocian entre sí* (Churuchumbi, 2014: p. 100. Cursivas de los autores).

Son importantes las observaciones de Churuchumbi sobre las distinciones entre intelectuales y dirigentes Kichwas, e igualmente sobre la posible compatibilidad de la comprensión del Sumak Kawsay con los conceptos de desarrollo y bienestar material. Desviándonos parcialmente del enfoque preciso en el Sumak Kawsay/Buen-vivir, es importante considerar las reflexiones de Patricia Gualinga del pueblo amazónico Kichwa-Sarayaku, vocera prominente del movimiento ecologista-indígena y representa el proyecto Kawsak Sacha (Selva Viviente), una propuesta indígena para desafiar el cambio climático. Clarifica lo siguiente:

Somos pueblos que reclamamos que se respeten los derechos de los pueblos indígenas, lo cual no quiere decir que estemos de acuerdo con las cosas que esté pasando a nivel nacional. Hacemos opinión con las cosas que pueden pasar a nivel país, y a nivel internacional también... Estamos absolutamente en desacuerdo de que los capitalistas vengan y basen su economía en industrias extractivas, destructivas a toda la cosmovisión de los pueblos indígenas y destructivas al ambiente y prometan tecnología de punta en territorios indígenas... *Para nosotros el objetivo es que dejemos la Amazonía como está y busquemos una alternativa que no totalmente esté excluida del mundo occidental, porque ya no lo podemos, pero que sí demuestra una sostenibilidad propia con nuestra propia cosmovisión, incorporando posiblemente cosas positivas del mundo occidental. No totalmente, pero sin perder nuestra visión y nuestra esencia de indígenas, y sin quedarnos solamente con la parte teórica...* Entonces, es ahí cuando entramos todos en conflicto, primos contra primos, familias contra familias (Gualinga, entrevista de Lalander, Puyo, 11 de febrero, 2015).

Desde la lógica decolonial y las visiones transmodernas pluriversales, se destaca la clarificación de Gualinga sobre la fusión de elementos del mundo amazónico y las cosas positivas de la occidentalidad. Asimismo, Gualinga expresa lo que parece ser una posición dominante entre los

representantes de los movimientos ecologistas-indígenas, precisamente que el modo actual de gobernanza de los recursos es un elemento negativo extraño, ambientalmente desastroso y etnocida y que sirve como pretexto para la expansión capitalista. Por su parte, Alfredo Viteri Gualinga, líder histórico principal del movimiento indígena ecuatoriano (y primo de Patricia Gualinga), y quien fue entre los primeros de intelectualizar la conceptualización del Sumak Kawsay en Ecuador mediante sus debates y talleres en el Plan Amazanga en los años 90, expresa lo siguiente que indudablemente se conecta al pensamiento decolonial:

... Las visiones del Sumak Kawsay, el conocimiento espiritual, los hábitats sagrados, el funcionamiento interactivo de la comunidad con la selva y la naturaleza en general. Estos aprendizajes son fundamentales para ir construyendo una sociedad con una perspectiva de vida como lo es el Sumak Kawsay. Este planteamiento siempre ha estado ahí; de hecho, es lo primero que nuestros abuelos o padres nos inculcan, es decir, nos ha enseñado a portarnos bien, a llevarnos bien, a obedecer a los mayores y ayudar a la familia, a respetar a los otros, a generar un sentido de fraternidad y luego en el transcurso de la vida, vamos aprendiendo la globalidad de lo que implica esta forma de organización social (Viteri Gualinga entrevistado en 2019 por Pablo Ortiz-T. en: Ortiz-T., 2021, p. 75).⁵

Regresando a las inherentes contradicciones y tensiones de las concepciones indígenas de la Buena Vida desde la perspectiva de los derechos y valores definidos por clase y justicia social, el intelectual Aymara Fernando Huanacuni Mamani reconoce este dilema en la lógica del Vivir Bien en países con altos índices de pobreza, incluso desde el ángulo de la responsabilidad estatal. En una entrevista realizada por Lalander en 2015, se le preguntó si la visión y las políticas del Vivir Bien/Suma Qamaña asimismo consideraban el aspecto de clase y justicia, con instrumentos para garantizar un nivel mínimo de dignidad humana:

Exactamente, si no tenemos dignidad, no vamos a poder hablar del Vivir Bien. Entonces, hay todavía la deuda histórica que se ha convertido en deuda social y en deuda económica. ¿Quién la asume? El gobierno, los estados plurinacionales, recuperan sus capacidades, su capacidad social, capacidad de cuidar la vida, que es algo importante para empezar la redistribución. En eso obviamente están, en un proceso que todavía no hemos completado (Huanacuni Mamani, entrevista de Lalander, La Paz, 13 de abril, 2015).

Huanacuni Mamani consecuentemente subraya la importancia de la dignidad y la justicia social en relación con el Vivir Bien. En un artículo anterior utilizamos una analogía de las contradicciones y tensiones entre los valores y metas del Sumak Kawsay/Buen-vivir - clase/justicia, cultura/etnicidad y ecologismo – inspirados por la novela clásica *Catch-22* (Trampa-22) de Joseph Heller (1995[1961]), en el cual los personajes principales se enfrentan a una serie de situaciones

⁵ Para una presentación más detallada del Plan Amazanga, véase Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2019; Ortiz-T., 2021.

en las que en realidad no tienen ninguna opción de lograr una ganancia neta. Este dilema comunicativo, o imperativo doble, en la práctica significa que en situaciones de mensajes contradictorios es imposible responder a un mensaje (valor/meta) sin refutar al otro. El doble imperativo se manifiesta no sólo entre campos adversarios, sino también en diferencias discursivas entre los actores indígenas, como ya se ha ejemplificado en estas reflexiones. En consecuencia, el *Catch-22* no es únicamente un dilema en las relaciones entre los indígenas y el Estado, una paradoja entre el texto constitucional y las realidades, o algo que traza una línea de demarcación entre los defensores del extractivismo y los defensores de la naturaleza. También está interiorizado dentro de los actores indígenas preocupados por el medio ambiente, lo que se manifiesta en situaciones concretas frente a las opciones o compromisos entre el desarrollo en términos de condiciones de bienestar social (acceso a la salud, educación, infraestructura, tecnología de comunicación, etc.) por un lado, y la conservación del medio ambiente y los derechos étnico-culturales, por otro (Lalander y Lembke, 2018 a).

Una aproximación alternativa al dilema comunicativo “aparentemente irresoluble” es considerar que la conceptualización del Sumak Kawsay/Buen-vivir se expresa diferentemente dependiendo de variaciones en los contextos y tradiciones locales, regionales, nacionales y globales, así como las distinciones provenientes de las características específicas e históricamente determinadas de la indigeneidad. Argumentamos que, con la popularización del concepto, el Buen-vivir gradualmente se convirtió en un significante flotante. Se trata de un significante utilizado, interpretado y definido de manera distinta por diferentes actores políticos competidores en sus esfuerzos políticos por (re)construir identidades, luchas y antagonismos, es decir, un significante flotando entre diferentes proyectos políticos en busca de cómo se debe estructurar la sociedad (Laclau, 2005). De hecho, esta elasticidad incluso convenció al Estado boliviano y ecuatoriano de que podía apegarse a ella al mismo tiempo que fomentaba un giro incremental hacia un sistema fundamentalmente basado en el extractivismo estatista (Cuestas-Caza et al., 2020: p. 173).

En nuestra opinión, no obstante, el problema no es que el Buen-vivir llegara cada vez más a servir como significante flotante. Muchos conceptos políticos son flotantes por definición (como democracia, ciudadanía, desarrollo sostenible, etcétera), mientras que otros pueden adquirir un significado más fijo, o hegemónico, por lo menos temporalmente, para luego, posiblemente, flotar otra vez, a través de, por ejemplo, la resistencia popular o reformas gubernamentales. De hecho, los significantes flotantes pueden poseer una función importante y adecuada cuando se trata de unir perspectivas epistemológicas-ontológicas aparentemente contradictorias en un movimiento político común. En Bolivia y Ecuador, el Buen-vivir parecía inicialmente tener la capacidad de unir a una variedad de grupos sociales alrededor del concepto como visión de país, y considerado un bien público (no sólo para los indígenas) particularmente luego de la incorporación de los principios ético-filosóficos en sus párrafos respectivos de las nuevas constituciones y los planes nacionales de desarrollo. Pero, evidentemente sería irrealista esperar que los pueblos indígenas entreguen conceptos fijos y aplicables y comprensibles por todos, en un momento histórico de establecer su rol y posición en la construcción del Estado Plurinacional. El problema era, por lo contrario, que los gobiernos izquierdistas (Ecuador y Bolivia) en la práctica política comenzaron

a desertar el proyecto de Buen-vivir, especialmente en sus políticas extractivistas. Como respuesta inmediata, importantes partes de las organizaciones indígenas, a su vez, abandonaron en gran medida sus esfuerzos para acercarse al gobierno (Cuestas-Caza et al., 2020).

Las crecientes tensiones entre grupos indígenas y el Estado acentuaron la dualidad del concepto de Sumak Kawsay/Buen-vivir; una interpretación más ecologista-cultural y otro más estatal-socialista (Lalander y Cuestas-Caza, 2017). Para algunos analistas se trataba de una polarización entre lógicas universalistas y particularistas (Cuestas-Caza et al., 2020). Desde importantes sectores políticos indígenas, los gobiernos habían convertido al Buen-vivir/Vivir Bien en un concepto más o menos igual a las políticas universalistas de bienestar, sacrificando así las dimensiones (más particularistas) ecológicas y espirituales de la propuesta original de Sumak Kawsay/Buen-vivir.

Es importante enfatizar que las perspectivas indígenas el Buen-vivir está arraigado en distintas autopercepciones localizadas desde la indigeneidad. En sus relaciones con el Estado, simplificando el panorama un poco, los indígenas así presentan un mosaico de particularismos (p.ej. Valdivia, 2005; Altmann, 2016; 2017). Estamos de acuerdo con aquellos que enfatizan la importancia de reconocer las demandas particularistas de los pueblos indígenas (Cuestas-Caza et al., 2020). Según Catherine Walsh, la ambición decolonial del movimiento indígena ecuatoriano se refleja en el establecimiento histórico de un proyecto político y social transformador - la construcción de una sociedad intercultural y plurinacional, reconociendo como constitutivos las culturas y los saberes de los indígenas y otros pueblos históricamente marginalizados - enfatizando principios de vida, solidaridad, dignidad, equidad y justicia social, y desafiando las estructuras económicas, políticas, sociales y jurídicas dominantes (en Mignolo y Walsh, 2018: pp. 60-61). El particularismo de tal manera constituye una plataforma necesaria sobre la que posteriormente puede lanzarse una lucha más amplia por la ciudadanía universal (Cuestas-Caza et al., 2020).

Al mismo tiempo, debemos resaltar que la variación de interpretaciones conceptuales indígenas también incluye perspectivas que coinciden con el discurso bienestarista estatal, es decir, actores indígenas que incorporan conceptualizaciones cosmológicas locales en un discurso universalista, enfatizando no sólo los predicamentos ecológicos humanos, sino también las necesidades de una justicia social intercultural. Por ejemplo, la respuesta de los pueblos indígenas hacia el proyecto estatal de extractivismo "progresista" no siempre es uniforme y cohesiva. Al tiempo que aborda el deterioro ambiental y cultural (en un discurso globalizado centrado en los "pueblos más afectados" situados localmente y la supervivencia de la humanidad y la Madre Tierra), también reconoce la importancia de la redistribución universal del Estado como una necesidad para una Buena Vida. La idea del Vivir Bien está profundamente ligada a las luchas particularistas contra las estructuras de desigualdad étnica, pero simultáneamente a la justicia social, es decir, las luchas universalistas contra la pobreza y la desigualdad socioeconómica (Ibid.).

Comprendiendo al Buen Vivir como un discurso y proyecto decolonial, es imprescindible incluir la dimensión de la justicia social. Argumentamos que el vínculo entre justicia social y decolonialidad se ha desviado parcialmente en la literatura sobre Sumak Kawsay/Buen-vivir, en favor de interpretaciones que sitúan las preocupaciones locales particularistas y planetarias en el

centro de los discursos indígenas. Esta línea de razonamiento parece asumir que los programas de bienestar de los gobiernos extractivistas progresistas son insuficientes para hacer frente a las injusticias estructurales, es decir, que el agente principal para garantizar la justicia social - el Estado - aparece en la literatura principalmente como un adversario a la población indígena. Por cierto, Gudynas (2015, pp. 313-332) tiene razón al argumentar en términos de un Estado compensatorio, es decir, una entidad que busca legitimidad mediante una modesta redistribución de transferencias de efectivo a los más pobres, sin afectar las estructuras de poder profundamente arraigadas de la sociedad. Dicho en breve, mientras que los costos del extractivismo en gran medida se particularizan, los beneficios de los programas de bienestar se universalizan (Cuestas-Caza et al., 2020). Por otro lado, coincidimos con Maristella Svampa cuando arguye que los nuevos gobiernos progresistas sí lograron cumplir con la función de un agente importante de redistribución mediante instrumentos institucionales (Svampa, 2013, p. 126).

Respecto a la comprensión del proyecto decolonial en términos de resistencia de las poblaciones indígenas, debemos dejar claro que puede haber diferentes tipos de resistencia, en parte debido a las características de la indigeneidad local. Pero, en general, es una lucha que en su complejidad corresponde a la magnitud de los efectos penetrantes destructivos de la colonialidad. Limitar la visión de la lucha a lo puramente cultural, ecológico o económico sería desafortunado. Frecuentemente, es la dimensión clasista la que se atenúa en la comprensión de la resistencia indígena - lo que también es extraño porque las perspectivas decoloniales suelen enfatizar la economía y la perspectiva de clase. ¿Por qué es así? Tiene que ver con las diferencias entre universalismo y particularismo, y, como se ha indicado, las luchas de los pueblos indígenas frecuentemente son vistas como particularistas. Si la perspectiva de clase está subordinada, los particularismos son primordiales - lo que produciría una visión sesgada de la complejidad de la indigeneidad y por lo tanto del Sumak Kawsay. Sin embargo, hay que recordar el eslogan del movimiento indígena ecuatoriano desde los años 90: Siempre como indígenas, pero nunca nada sólo para los indígenas (Lucas y Cucurella, 2001; Lalander et al., 2019, p. 200).

En cuanto al vínculo entre el Buen-vivir y la decolonialidad, vemos al Buen-vivir como una lucha discursiva, así como la decolonialidad también es un proyecto transformista mediante la desconexión de las estructuras dominantes del poder occidental. De esta manera, el Sumak Kawsay/Buen-vivir y la decolonialidad se convierten en armas políticas y herramientas discursivas en el camino hacia un mundo mejor. En investigaciones anteriores sobre minería de oro en la comunidad Shuar de Congüime de la Amazonía ecuatoriana hemos problematizado esta lucha multifacética, argumentando que se trata de procesos de desconexión de la matriz colonial del poder según las lógicas capitalistas y paralelamente establecer formas para resguardar y fortalecer su cultura en un mundo altamente condicionado por fuerzas externas mediante estrategias localizadas de resistencia y adaptación (Lalander et al., 2020; 2021).

Como eruditos, por lo tanto, desde la lógica de resistencia y adaptación - tanto como expresiones particularistas y universalistas - necesitamos refutar la comprensión binaria de los pueblos indígenas como atrapados en un dilema de soportar o refutar el sistema (Jackson y Warren, 2005, p. 562). Desde la argumentación de la transmodernidad, en todo el mundo y desde los albores

del colonialismo, los pueblos indígenas han preservado gran parte de su cultura al mismo tiempo que se han apropiado de diferentes aspectos del mundo occidental. Esta preservación de la indigeneidad se ha basado tanto en resistencia y en la adaptación, en su constante renegociación y reconstrucción de la identidad y el sustento dentro de parámetros determinados en gran medida por una cultura intrusa (Jackson y Warren, 2005, p. 559; Lalander y Lembke 2020). En el nexo local de encuentros identitarios las culturas no están estacionadas en rincones dicotómicos (Jackson y Warren, 2005, p. 557). Como cualquier otro grupo culturalmente definido, los pueblos indígenas luchan por formas de vida cotidianas y modos de subsistencia ni subordinados ni romantizados, sino arraigados en el compromiso y la constante modificación (Lalander y Lembke, 2018 b; 2020).

Conclusiones

En este estudio, hemos analizado las comprensiones indígenas sobre el Sumak Kawsay/Buen-vivir desde una perspectiva teórica decolonial. Se ha argumentado que estos discursos epistémicos-ontológicos tienen sus raíces en la resistencia contra las estructuras coloniales capitalistas que atacan las formas existenciales locales en todas sus dimensiones. Nuestra pregunta principal era: ¿Cómo se expresa la dimensión decolonial en las comprensiones indígenas sobre la Buena Vida? Hemos destacado que la comprensión de los pueblos indígenas sobre la Buena Vida está lejos de ser uniforme. Por el contrario, consta de una serie de perspectivas, una complejidad con raíces tanto en ambiciones universalistas como particularistas y en una relación histórica de colonialidad que por parte de los colectivos indígenas ha incluido estrategias de resistencia y adaptación. Así como la matriz colonial del poder y los saberes debe entenderse en sus formas expresivas multifacéticas, las luchas decoloniales de los pueblos indígenas - y los discursos locales generados mediante esta resistencia - deben examinarse a través de lentes analíticos holísticos.

En nuestra opinión, ese entendimiento holístico debe incluir las perspectivas de clase/justicia, cultura/etnicidad y ecologismo. Aquí es donde está el desafío. Si bien la extensión de las luchas discursivas decoloniales de los pueblos indígenas incluye estas tres dimensiones, a menudo se presentan colisiones internas entre los tres elementos, incluso en las percepciones y expresiones alrededor del Sumak Kawsay/Buen-vivir. Además, debe repetirse que los valores y por consiguiente las identidades se enfatizan de manera diferente dependiendo de las circunstancias locales (políticas, económicas, socioculturales, ontológicas y epistemológicas) y en contextos donde surgen y se reflejan autopercepciones variadas de la indigeneidad. Nuestra opinión es que esta complejidad ha llevado a un cierto reduccionismo en la academia, es decir, una tendencia a bajar el tono analítico de cualquiera de las dimensiones. Hemos argumentado que la perspectiva clasista en particular ha sido relativamente marginada, lo que nos ha llevado, en el marco de nuestro entendimiento holístico de las presentes reflexiones, a centrarnos más en la lucha de los pueblos indígenas por la justicia social.

A través de las entrevistas con voceros de los pueblos indígenas y la lectura crítica de los debates temáticos hemos tratado de destacar la centralidad de la perspectiva de la clase, en términos de dignidad y justicia social, y cómo, de hecho, es una parte sustancial de la comprensión de la Buena Vida. Nuestra conclusión, en este sentido, es que esta perspectiva es necesaria para una comprensión más justa y correcta del Sumak Kawsay/Buen-vivir, especialmente si nosotros como investigadores queremos acceder a la relación a la vez conflictiva y enriquecedora entre el universalismo y el particularismo, así como en las estrategias de resistencia y adaptación. En tiempos recientes, el Buen-vivir se ha convertido en un discurso de alcance global. Sin embargo, nació y sigue definiéndose en contextos locales donde la lucha decolonial se expresa de innumerables maneras. El discurso se reproduce en las realidades del Sur global, en un mundo pluriversal y transmoderno. Su voz es compleja, pero hay que escucharla, porque nos dice que otros mundos son posibles: mundos basados en Vivir Bien, no en Vivir Mejor.

Referencias⁶

- Acosta, A. (2012). *Buen-vivir y Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Quito: Abya-Yala.
- Albó, X. (2008). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA.
- Albó, X. y Galindo, J. (2012). *Interculturalidad en el desarrollo rural sostenible. El caso de Bolivia. Pistas conceptuales y metodológicas*. La Paz: CIPCA.
- Alcoff, L. (2012). Enrique Dussel's Transmodernism. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(3), 60-68.
- Alimonda, H. (2019). The Coloniality of Nature: An Approach to Latin American Political Ecology. *Alternautas*. <http://www.alternautas.net/blog/2019/6/10/the-coloniality-of-nature-an-approach-to-latin-american-political-ecology>
- Altmann, P. (2016). Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak Kawsay. *Mundos Plurales. Revista Latinoamericana de Política y Acción Pública*, 3(1), 55-74.
- Altmann, P. (2017). Sumak Kawsay as an Element of Local Decolonization in Ecuador. *Latin American Research Review*, 52(5), 749–759. <http://doi.org/10.25222/larr.242>
- Amin, S. (1990). *Delinking: Towards a Polycentric World*. Londres: Zed Books.
- Chuji Gualinga, M. (2010). El Sumak Kawsay: una opción de vida. *Miradoriu*. <http://www.miradoriu.org/spip.php?article168>
- Chuji Gualinga, M. (2014)[2009]. Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir. En: Hidalgo-Capitán, A.L., Guillén García, A. y Deleg Guazha, N. (eds.). *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 153-158). Huelva y Cuenca: CIM Universidad de Huelva / PYDLOS, Universidad de Cuenca.
- Churuchumbi, G. (2014). *Usos cotidianos del término Sumak Kawsay en el territorio Kayambi*. Tesis de maestría. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Cubillo-Guevara, A. e Hidalgo-Capitán, A. (2015 a). El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano. *Revista OBETS*, 10(2), 301-333. <https://doi.org/10.14198/OBETS2015.10.2.02>

⁶ Todas las fuentes de Internet fueron controladas en el mes de marzo del 2021.

- Cubillo-Guevara, A. e Hidalgo-Capitán, A. (2015 b). El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo. *Revista de Economía Mundial*, 41, 127-157.
- Cuestas-Caza, J. (2018). Sumak Kawsay is not Buen Vivir. *Alternautas*, 5(1), 51-66. <http://www.alternautas.net/blog/2018/3/2/sumak-kawsay-is-not-buen-vivir>
- Cuestas-Caza, J. (2021). *Sumak Kawsay: entre el (post)desarrollismo occidental y la filosofía andina*. Tesis Doctoral. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
- Cuestas-Caza, J., Lalander, R. y Lembke, M. (2020). Andean Intercultural Ecosocialism in times of Buen-Vivir? A Red-Green-Culturalist Approach. En: Latham, R, Kingsmith, A.T., Von Bargen, J., y Block, N. (Eds.). *Challenging the Right, Augmenting the Left: Recasting Leftist Imagination* (pp. 169-181). Nova Scotia: Fernwood Publishing.
- Dryzek, J. (2013). *The Politics of the Earth. Environmental Discourses*. Oxford: Oxford University Press.
- Dussel, E. (1994). 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, E. (2012). Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(3), 28-55.
- El Telégrafo. (2016, octubre 22). Secretario de Senescyt: «Hubo una prostitución en el significado del Buen Vivir». *El Telégrafo*. <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/enclave-politica/65/secretario-de-senescyt-hubo-una-prostitucion-en-el-significado-del-buen-vivir>
- Escobar, A. (2006). Difference and Conflict in the Struggle Over Natural Resources: A Political Ecology Framework. *Development*, 49(3), 6-13. <https://doi.org/10.1057/palgrave.development.1100267>
- Escobar, A. (2010). Latin America at a Crossroads. *Cultural Studies*, 24 (1): 1-65. <https://doi.org/10.1080/09502380903424208>
- Escobar, A. (2016). Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra. En: *Filosofía del Buen Vivir*. <https://filosofiadeldelbuenvivir.com/2016/02/02/desde-abajo-por-la-izquierda-y-con-la-tierra/>
- Grosfoguel, R. (2008). “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”. *Tabula Rasa*, 9, 199-215.
- Gudynas, E. (2009). *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito: Abya Yala.

- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Today's Tomorrow. *Development*, 54(4), 441–447. <https://doi.org/10.1057/dev.2011.86>
- Gudynas, E. (2014). *Derechos de la Naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Lima: PDTG-redGE-CooperAcción-CLAES.
- Gudynas, E. (2015). *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*, Cochabamba: CLAES-CEDIB.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 53, 71-83.
- Hajer, M. (2013) [1997]. *The Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernization and the Policy Process*. Oxford Scholarship Online.
- Heller, J. (1995) [1961]. *Catch-22*. New York: Alfred A. Knopf.
- Hidalgo-Capitán, A. y Cubillo, A. (2019). *El origen del buen vivir. El Plan Amazanga de la OPIP*. Huelva: Bonanza.
- Hobsbawm, E. (1996). Identity Politics and the Left. *New Left Review*, 1. <https://newleftreview.org/issues/i217/articles/eric-hobsbawm-identity-politics-and-the-left>
- Huanacuni Mamani, F. (2015). *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*. La Paz: CAOI.
- Jackson, J. y Warren, K. (2005). Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*, 34(1): 549-573. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120529>
- Kröger, M. y Lalander, R. (2016). Ethno-Territorial Rights and the Resource Extraction Boom in Latin America: Do constitutions Matter? *Third World Quarterly*, 37(4), 682-702. <https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1127154>
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. London: Verso.
- Lalander, R. (2010). *Retorno de los Runakuna. Cotacachi y Otavalo*. Quito: Abya-Yala.
- Lalander, R. (2014). Rights of nature and the indigenous peoples in Bolivia and Ecuador: A Straitjacket for Progressive Development Politics? *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 3(2), 148-173. https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.137
- Lalander, R. (2015). Entre el ecocentrismo y el pragmatismo ambiental: Consideraciones inductivas sobre desarrollo, extractivismo y los derechos de la naturaleza en Bolivia y Ecuador. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, 6(1), 109-152. <https://portalrevistas.uct.cl/index.php/RDCP/article/view/837>

- Lalander, R. (2016). The Ecuadorian Resource Dilemma: Sumak Kawsay or Development? *Critical Sociology*, 42(4-5), 623-642. <https://doi.org/10.1177/0896920514557959>
- Lalander, R. (2017 a). Ethnic Rights and the Dilemma of Extractive Development in Plurinational Bolivia. *The International Journal of Human Rights*, 21(4), 464-481. <https://doi.org/10.1080/13642987.2016.1179869>
- Lalander, R. (2017 b). Indigeneidad, descolonización y la paradoja del desarrollismo extractivista en el Estado Plurinacional de Bolivia. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, 8(1), 47-81. <https://portalrevistas.uct.cl/index.php/RDCP/article/view/1178>
- Lalander, R. (2018). Indigeneidad y diálogos interculturales en la política local: Una etnografía del Estado sobre los Kichwas de Cotacachi y Otavalo. En: Arnavat, A. (Ed.), *Imbabura étnica* (pp. 71-113). Ibarra: Editorial Universidad Técnica del Norte/UTN.
- Lalander, R. y Cuestas-Caza, J. (2017). Sumak Kawsay y Buen-Vivir en Ecuador. En: Verdú, A. y González, N. (Eds.), *Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo* (pp. 30-64). Loja: Universidad Particular de Loja.
- Lalander, R., Eguiguren Riofrío, M., Vera, A., Reyes, M., Espinosa, M. y Lembke, M. (2020). Una ecología política de minería indígena responsable: Dilemas, disputas y desafíos en la Comunidad Shuar de Congüime de la Amazonía ecuatoriana. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, 11(1), 66-101. <https://portalrevistas.uct.cl/index.php/RDCP/article/view/2110>
- Lalander, R., Eguiguren Riofrío, M., Vera, A., Reyes, M., Espinosa, M. y Lembke, M. (2021). Indigenous Gold Mining in the Kenkuim Shuar Community: A Decolonial and Postcapitalist Approach to Sustainability. *Iberoamerican Journal of Development Studies*. Online first version. <http://ried.unizar.es/public/abstracts/indigenougoldmining.pdf>
- Lalander, R. y Lembke, M. (2018 a). The Andean Catch-22: Ethnicity, Class and Resource Governance in Bolivia and Ecuador. *Globalizations*, 15(5), 636-654. <https://doi.org/10.1080/14747731.2018.1453189>
- Lalander, R. y Lembke, M. (2018 b). Territorialidad, Indigeneidad y Diálogo Intercultural en Ecuador: Dilemas y desafíos en el proyecto del Estado Plurinacional. En: Waldmüller, J.M. y Altmann, P. (Eds.). *Territorialidades otras. Visiones alternativas de la tierra y del territorio desde Ecuador* (pp. 183-211). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - La Tierra.
- Lalander, R. y Lembke, M. (2020). Interculturality from Below: Territoriality and Floating Indigenous Identities in Plurinational Ecuador. *Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales*, 9, 129-158. Universidad de las Américas, Quito. <http://revistas.udla.edu.ec/cpri/public/index>

- Lalander, R., Lembke, M. y Ospina-Peralta, P. (2019). Political economy of state-indigenous liaisons: Ecuador in times of Alianza PAIS. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 108, 193–220. <http://doi.org/10.32992/erlacs.10541>
- Lalander, R. y Lenza, C. (2018). La transmodernidad y el tiempo sociohistórico en el proceso descolonizador del Estado Plurinacional de Bolivia. *Revista de Estudios Sociales*, 65, 48-62. <https://doi.org/10.7440/res65.2018.05>
- Lalander R. y Merimaa, M. (2018). The Discursive Paradox of Environmental Conflict: Between Ecologism and Economism in Ecuador. *Forum for Development Studies*, 45(3), 485-511. <https://doi.org/10.1080/08039410.2018.1427622>
- Lalander, R. y Ospina-Peralta, P. (2012). Movimiento indígena y revolución ciudadana en Ecuador. *Cuestiones Políticas*, 28(48), 13-50. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/cuestiones/article/view/14592>
- Le Quang, M. y Vercoutère, T. (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito: IAEN.
- Lembke, M. (2006). *In the lands of oligarchs: Ethno-politics and the struggle for social justice in the indigenous-peasant movements of Guatemala and Ecuador*. Estocolmo: Stockholm University.
- Lembke, M., Lalander, R. y Galindo, F. (2020). Objectivities and Trust in Ethnographic Research On and With Latin American Indigenous Peoples. En: Gallardo Fernández, G.L., Saunders, F. y Sokolova, T. (Eds.). *Co-creating Actionable Science: Reflections from the Global North and South* (pp. 13-33). Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.
- Lucas, K. y Cucurella, L. (Eds.) (2001). “*Nada solo para los indios*”. *El levantamiento indígena del 2001: Análisis, crónicas y documentos*. Quito: Abya-Yala.
- Löwy, M. (2014). Ecosocial Struggles of Indigenous Peoples. *Capitalism Nature Socialism*, 25(2), 14-24. <https://doi.org/10.1080/10455752.2014.897414>
- Medina, J. (2001). *Suma Qamaña. La Comprensión Indígena de la Buena Vida*. La Paz: GTZ.
- Mignolo, W. (2007). Delinking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, 21(2), 449-514. <https://doi.org/10.1080/09502380601162647>
- Mignolo, W. (2016). Sustainable Development or Sustainable Economies? Ideas towards Living in Harmony and Plenitude. *Dialogue of Civilizations*. DOC Research Institute. <https://doc-research.org/wp-content/uploads/2016/10/Mignolo-Final-Text-Rhodes-Forum.pdf>
- Mignolo, W. (2017). Coloniality Is Far from Over, and So Must Be Decoloniality. *Afterall: A Journal of Art, Context and Enquiry*, 43: 38-45. <https://doi.org/10.1086/692552>

- Mignolo, W. y Gómez, P. (2015). *Trayectorias de re-existencias, ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Mignolo, W. y Walsh, C. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Ortiz-T, P. (2021). *Sumak Kawsay y Autodeterminación en la Amazonía. Planificación y autogestión territorial de los Kichwa de Pastaza en Ecuador*. Copenhague: IWGIA.
- Quijano, A. (2007). Coloniality and Modernity/Rationality, *Cultural Studies*, 21(2-3), 168-178. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>
- Ramírez Gallegos, R. (2010). “Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano”, *Rebelión*, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=116667>
- Sirén, A. (2005). *Changing interactions between humans and nature in Sarayaku, Ecuadorian Amazon*. Uppsala: Swedish University of Agricultural Sciences.
- Svampa, M. (2013). Resource Extractivism and Alternatives: Latin American Perspectives on Development. En: Lang, M. y Mokrani, D. (Eds.) *Beyond Development. Alternative Visions from Latin America* (pp. 117-144). Transnational Institute/TNI. <https://www.tni.org/en/publication/beyond-development>
- Valdivia, G. (2005). On indigeneity, change, and representation in the northeastern Ecuadorian Amazon. *Environment and Planning*, 37, 285-303. <https://doi.org/10.1068/a36182>
- Viteri Gualinga, C. (2003). *Súmak Káusai: Una respuesta viable al Desarrollo, tesis de licenciatura en antropología*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- Waldmüller, J. y Altmann, P. (2018). Introducción. En: Waldmüller, J.M. y Altmann, P. (Eds.). *Territorialidades otras. Visiones alternativas de la tierra y del territorio desde Ecuador* (pp. 7-43). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar – La Tierra.
- Walsh, C. (2007). “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, 9, 131-152. <https://doi.org/10.25058/20112742.343>
- Walsh, C. (2010). “Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements”, *Development*, 53(1), 15-21. <https://doi.org/10.1057/dev.2009.93>

Webber, J. (2015). The Indigenous Community as "Living Organism": José Carlos Mariátegui, Romantic Marxism, and extractive capitalism in the Andes. *Theory and Society*, 44(6), 575–598. <https://doi.org/10.1007/s11186-015-9259-2>

Yampara Huarachi, S. (2016). Suma Qama Qamaña. Paradigma Cosmo-biótico Tiwanakuta. *Crítica al sistema mercantil kapitalista*. La Paz: Ediciones Qamañ Pacha.

Resumen curricular

Rickard Lalander es sociólogo y politólogo. Es catedrático titular de universidad (*Full Professor*), docente e investigador en estudios de desarrollo y ambiente en la Universidad de Södertörn, Estocolmo, Suecia; PhD (2004) y catedrático titular (2009) en estudios latinoamericanos y estudios políticos y económicos en la Universidad de Helsinki, Finlandia. En Ecuador ha colaborado desde hace varios años con la Universidad Andina Simón Bolívar, la FLACSO, el Centro Andino de Acción Popular/CAAP, la Universidad Técnica Particular de Loja/UTPL y varias organizaciones indígenas. En Bolivia colabora con la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, especialmente como supervisor y docente en su programa doctoral en estudios socioculturales. En Venezuela, ha colaborado, entre otros, con la Universidad del Zulia, Maracaibo. Es autor de un gran número de estudios sobre democracia, desarrollo, pueblos indígenas, movimientos sociales y temas ambientales en los países andinos, especialmente Bolivia, Ecuador y Venezuela. Sus publicaciones se pueden leer y bajar en:

https://www.researchgate.net/profile/Rickard_Lalander

E-mail: rickard.lalander@sh.se

Magnus Lembke tiene un doctorado en Ciencias Políticas, Universidad de Estocolmo, Suecia. Desde la década de 1990 ha trabajado como investigador y profesor en el Instituto Nórdico de Estudios Latinoamericanos de la misma universidad. Es autor del libro *In the Lands of Oligarchs. Ethnopolitics and the Struggle for Justice in the Indigenous-Peasant Movements of Guatemala and Ecuador* (2006) y su investigación se centra en temas indígenas y territoriales, y asimismo movimientos sociales y democracia deliberativa. Su proyecto de investigación más reciente - *Deliberative Occupants: Rural Conflict and Dialogue in Post-War Guatemala* - fue apoyado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo /ASDI. Sus publicaciones se pueden leer y descargar en: https://www.researchgate.net/profile/Magnus_Lembke

E-mail: magnus.lembke@lai.su.se