

# EL NACIMIENTO DEL *SUMAK KAWSAY* COMO ALTERNATIVA AL DESARROLLO EN EL MARCO DEL *PLAN AMAZANGA* DE LA OPIP (ECUADOR 1992)

## *THE BIRTH OF SUMAK KAWSAY AS ALTERNATIVE TO DEVELOPMENT WITHIN THE FRAMEWORK OF THE OPIP AMAZANGA PLAN (ECUADOR 1992)*

Antonio Luis Hidalgo-Capitán\* y Ana Patricia Cubillo-Guevara\*\*

Con una perspectiva de historia inmediata y un enfoque genealógico, en este artículo se trata de dar respuesta a la pregunta ¿cómo se produjo el proceso de enacción del *sumak kawsay* como modelo de bienestar alternativo al desarrollo? Para ello se analiza el *Plan Amazanga* de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), atendiendo a su contexto político, sus protagonistas, sus objetivos, su metodología de trabajo, su espiritualidad, el modelo de subsistencia que defiende, las amenazas al mismo y las estrategias para su mantenimiento y recuperación. De todo ello se concluye que el *sumak kawsay* nació en 1992 en Pastaza, como modelo de subsistencia, con un carácter eminentemente idiosincrático y como parte del *Plan Amazanga* de la OPIP.

**Palabras claves:** *Sumak kawsay*, bienestar, subsistencia, desarrollo, movimientos indígenas.

*With an immediate history perspective and a genealogical approach, this article tries to answer the question: How did the process of enaction of sumak kawsay as an alternative to development welfare model come about? For this, the Amazanga Plan of the Organization of Indigenous Peoples of Pastaza (OPIP) is analyzed, taking into account its political context, its protagonists, its objectives, its work methodology, its spirituality, the subsistence model it defends, the threats to it and the strategies for its maintenance and recovery. From all this, it can be concluded that sumak kawsay was born in 1992 in Pastaza, as a subsistence model, with an eminently idiosyncratic character and as part of the Amazanga Plan of the OPIP.*

**Key words:** *Sumak kawsay, welfare, subsistence, development, indigenous movements.*

*Para mí sumak kawsay es comer, beber y hacer el amor.*

(Sarayaku, hombre, 55 años)

Carlos Viteri. 2003, *Súmak Káusai*, p. 60.

variante del modelo transmoderno de bienestar (transdesarrollo) (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán 2015a).

Pese a que el *sumak kawsay* fue tempranamente traducido al español como “buen vivir” (Viteri 2000), numerosos intelectuales kichwas han cuestionado dicha traducción y han propuesto una más precisa de “vida en plenitud” (Macas 2010). *Sumak kawsay* y buen vivir no son pues lo mismo (Ribadeneira 2020: 41-43), ya que, si bien ambos son modelos de bienestar alternativos al desarrollo, el *sumak kawsay* es un concepto premoderno de bienestar, variante de la subsistencia, mientras que el buen vivir es un modelo transmoderno de bienestar, variante del transdesarrollo.

Pese a la emergencia del *sumak kawsay* como un modelo de bienestar alternativo al desarrollo en 1992, su relevancia política no se produjo hasta dicho término y su homólogo, el buen vivir, fueron

### Introducción

El *sumak kawsay* (vida en plenitud) de los pueblos kichwas andino-amazónicos es un modelo premoderno de bienestar (variante de la subsistencia) propuesto desde la Amazonía ecuatoriana en 1992 (OPIP 1992: 56). Este modelo se configuró como una alternativa al modelo moderno de bienestar (desarrollo), a su vez desacreditado por el modelo posmoderno de bienestar (posdesarrollo); y de esta forma ha contribuido a que, desde finales de la década del 2000, en el campo de los Estudios del Desarrollo, haya emergido el buen vivir como

\* Universidad de Huelva. España. Correo electrónico: alhc@uhu.es

\*\* Universidad de Huelva y Universidad Internacional de Valencia. España. Correo electrónico: ana.cubillo@dstso.uhu.es

incorporados en la Constitución del Ecuador en 2008 y, de forma paralela, hasta que el *suma qamaña* y el vivir bien fueron incorporados en la Constitución de Bolivia en 2009. A partir de aquí se ha desarrollado todo un campo discursivo respecto del buen vivir, en sentido amplio, con diferentes corrientes de pensamiento y fase de evolución que llega hasta nuestros días (Vanhulst *et al.* 2020).

El origen amazónico del *sumak kawsay*, como “modelo de bienestar alternativo al desarrollo”, ya ha sido sostenida en otros trabajos (Cubillo-Guevara e Hidalgo Capitán 2015b); pero en esta investigación histórica se pretende establecer de manera indubitada que dicho origen se encuentra en el *Plan Amazanga* de la OPIP; sin que ello niegue que la expresión e, incluso, el concepto de *sumak kawsay* hayan sido utilizados previamente en el ámbito andino con un significado distinto del de “modelo de bienestar alternativo al desarrollo” (Inuca, 2017).

En este artículo nos centraremos en el estudio del proceso de enacción del *sumak kawsay*. Con un enfoque de historia inmediata, tratamos de responder a la pregunta: *¿cómo se produjo el proceso de enacción del sumak kawsay como modelo de bienestar alternativo al desarrollo?* Siendo nuestro objetivo describir el proceso de emergencia del *sumak kawsay* como modelo de bienestar alternativo al desarrollo y nuestra hipótesis que *el sumak kawsay nació en 1992 en Pastaza, como modelo de subsistencia, con un carácter eminentemente idiosincrático y como parte del Plan Amazanga de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP)*. Y para ello se han utilizado como fuentes primarias documentos escritos y gráficos y testimonios orales.

Así, se localizaron tres documentos inéditos: los *Acuerdos de Sarayaku* (Confeniae 1989); el *Acuerdo sobre el derecho territorial de los pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano* (ADT) (OPIP 1990); y el *Plan Amazanga. Formas de manejo de los recursos naturales en los territorios indígenas de Pastaza, Ecuador* (OPIP 1992). Los dos primeros documentos fueron localizados con facilidad por Pablo Ortiz, profesor de la UPS del Ecuador, exasesor de la OPIP y consultor contratado como apoyo técnico para esta investigación. El tercer documento, el *Plan Amazanga*, fue más difícil de localizar.

El *Plan Amazanga* fue un documento inédito, que circuló en forma de fotocopias entre la dirigencia, el personal técnico y las personas

asesoras externas de la OPIP durante la década de los noventa del siglo XX. El original del *Plan Amazanga*, junto con casi todo el archivo de la OPIP, desapareció en el incendio de su sede en junio de 2001 o en posteriores allanamientos acaecidos a partir de 2004. Por ello se intentó localizar este documento en los archivos de personas cercanas a la organización y, finalmente, se localizó una copia digitalizada en Dinamarca, en el archivo de la antropóloga chilena Lucía Stacey, quien colaboró con la OPIP en los años noventa.

Por otro lado, Pablo Ortiz localizó una copia del *dossier* de prensa *Marcha Indígena de los Pueblos Amazónicos Puyo-Quito*, publicado por Abya-Yala como Suplemento Especial Kipu 18 (Kipu 1992), y una copia del mapa *Ubicación de los territorios indígenas de Pastaza*, elaborado por la OPIP (1991). Mientras que las fotografías de la marcha AKJ y del proceso de elaboración del *Plan Amazanga* fueron facilitadas por César Cerda.

Por lo que se refiere a los testimonios, siguiendo un enfoque de historia oral, se realizaron cinco entrevistas (grabadas y transcritas), entre junio y julio de 2019, a protagonistas de los acontecimientos referidos (Alfredo Viteri, Leonardo Viteri, César Cerda, Tito Merino y Medardo Tapia). Como complemento de las mismas, se recuperó una entrevista realizada en 2014 para una investigación previa a un testigo de dichos acontecimientos (Carlos Viteri).

Todas estas fuentes primarias, junto con otras fuentes secundarias (libros, artículos, tesis, etc.), han sido analizadas con una perspectiva genealógica (Foucault 1969) para describir el nacimiento del *sumak kawsay* como alternativa al desarrollo en el marco de la dinámica histórica de la OPIP; para ello se ha prestado una especial atención al papel de los agentes internos y externos (procesos horizontales) y al de los agentes líderes y bases (procesos verticales) (Vanhulst *et al.* 2020).

### **La OPIP, el *Plan Amazanga* y el *sumak kawsay***

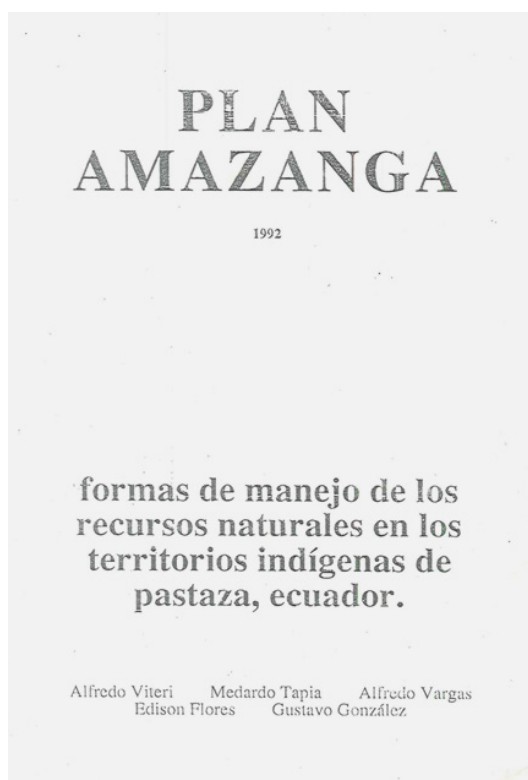
La OPIP fue una organización indígena de la Amazonía ecuatoriana, controlada mayoritariamente por el pueblo kichwa amazónico de Pastaza, que funcionó entre 1981 y 2011; aunque sus antecedentes se remontan hasta 1974 (bajo el liderazgo de Alfredo Viteri) y tuvo su mayor período de esplendor entre 1987 y 1993 (bajo la presidencia de Antonio Vargas). Entre los principales acontecimientos protagonizados por la OPIP destacan: su participación en 1989

en las negociaciones de los *Acuerdos de Sarayaku* entre el movimiento indígena ecuatoriano, el consorcio petrolero Corporación Estatal de Petróleos del Ecuador - Atlantic Richfield Company (CEPE-ARCO) y el gobierno del Ecuador; la presentación en 1990 ante el Presidente del Ecuador, Rodrigo Borja, de su propuesta ADT; la organización en 1992 de la Marcha *Allpamanta, Kawsaymanta, Jatarishun!* (Marcha AKJ; “Marcha ¡Por la Tierra, Por la Vida, Levantémonos!”; originalmente denominada “Marcha por la Legalización de los Territorios y la Defensa de la Vida de los Pueblos Quichua, Achuar y Shiwiar”) y la consecuente legalización de 1.115.574 ha a nombre de diferentes asociaciones indígenas de Pastaza; y la elaboración entre 1991 y 1992 del *Plan Amazanga* como instrumento para la gestión del territorio legalizado (Figuras 1 y 2).

El *Plan Amazanga* está considerado como el primer plan de vida de la OPIP y el principal referente de los planes de vida posteriores de otras asociaciones y centros amazónicos; entendiéndose por “plan de vida” un plan estratégico de largo plazo basado en principios epistemológicos, filosóficos e históricos de una nacionalidad, pueblo, organización, asociación o comunidad indígena que persigue el fortalecimiento de la institucionalidad de la misma, la preservación de su cultura en armonía intercultural con elementos de otras culturas foráneas, la gestión integral de su territorio en términos políticos, sociales, económicos y ambientales y la satisfacción de las necesidades inmateriales y materiales de sus miembros (Grijalva 2015: 65-66).

En dicho documento se realizó un diagnóstico de los problemas que sufrían los pueblos indígenas de Pastaza (y especialmente el pueblo kichwa amazónico) como consecuencia de las actividades desarrolladas en su territorio por agentes externos y por actuaciones acomodaticias de los propios indígenas ante dichas injerencias. Y para superar la situación de opresión y subordinación que padecían estos pueblos, en el *Plan Amazanga* se propuso diseñar una estrategia de vida de largo plazo basada en el *sacha runa yachay* (conocimiento de la gente de la selva), en la que se incluyó por primera vez el *sumak kawsay* como modelo de bienestar alternativo al desarrollo y basado en el enfoque de la subsistencia.

Desde una perspectiva genealógica, para poder comprender cómo se produjo la incorporación del *sumak kawsay* como parte del *Plan Amazanga* de la OPIP es preciso que nuestro análisis se estructure en



Figuras 1 y 2. Primeras páginas del *Plan Amazanga* (agosto 1992).

Fuente: OPIP 1992.

varios apartados: contexto político; protagonistas; objetivos; metodología de trabajo; espiritualidad; modelo de subsistencia; amenazas al modelo de subsistencia; y mantenimiento y recuperación del modelo de subsistencia.

### Contexto político

La OPIP fue parte activa de las negociaciones que condujeron a los *Acuerdos de Sarayaku* suscritos el 9 de mayo de 1989 en Sarayaku entre representantes del gobierno ecuatoriano, del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), de la petrolera CEPE-ARCO, de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae), de la OPIP y de la comuna Alama de Sarayaku (Fontaine 2004: 12; Ortiz 1991: 115-116).

Por su parte, el gobierno ecuatoriano estaba presidido desde 1988 por Rodrigo Borja, líder del partido socialdemócrata Izquierda Democrática. Dicho gobierno había demostrado una gran sensibilidad por los derechos humanos y por las desigualdades sociales y defendía el desarrollo como modelo de bienestar para el conjunto del pueblo ecuatoriano; sin embargo, con una concepción moderna de la sociedad, propia de la socialdemocracia latinoamericana de la época, carecía de sensibilidad ante los problemas étnicos y ambientales que existían en el país y, muy especialmente, ante los elementos espirituales de los discursos de los pueblos indígenas; y con esa mentalidad participó el gobierno ecuatoriano en los *Acuerdos de Sarayaku* y en las demás negociaciones que se dieron posteriormente con el movimiento indígena.

Entre otros aspectos, dichos acuerdos recogían gran parte de las reivindicaciones históricas de la OPIP, como la paralización de la colonización agraria en la Amazonía, la suspensión de las actividades petroleras en los territorios indígenas, la prohibición de nuevas licitaciones petrolíferas en los mismos, la indemnización por daños ambientales provocados por las actividades petroleras y la participación del conjunto de las nacionalidades indígenas en las regalías petroleras. Y aunque el Estado y CEPE-ARCO desconocieron posteriormente dichos acuerdos (Fontaine 2004: 12), su mera participación proyectaron a la OPIP y a su presidente, Antonio Vargas, como actores relevantes de la política nacional.

A partir de aquí, la OPIP creó en 1989 una Comisión Técnica, coordinada por Leonardo Viteri (exvicepresidente de la Confeniae), para diseñar una propuesta de legalización de los territorios de los pueblos indígenas kichwas, shiwiare y achuare de Pastaza. Los resultados de dicha comisión se plasmaron en 1990 en el documento ADT.

Como parte de las consecuencias del *Levantamiento del Inti Raymi*, organizado a nivel nacional por la Conaie en 1990, se iniciaron varias negociaciones con el gobierno de Rodrigo Borja en las que la OPIP, por medio de Antonio Vargas y Leonardo Viteri, presentó su propuesta ADT (Ortiz 1991: 137-138). No obstante, el presidente Borja rechazó esta propuesta (Ortiz 1991: 152-161).

Sin embargo, dicho rechazo no supuso para la OPIP una modificación de sus expectativas; más bien funcionó como revulsivo, pues inmediatamente lanzó una campaña internacional para conseguir el respaldo a sus reivindicaciones territoriales, con la colaboración de ONG extranjeras (World Wild Fund, Rainforest Action Network, Natural Resource Defense Council, etc.). Además, esta organización comenzó a trabajar como si sus territorios hubiesen sido ya legalizados, mientras seguía manteniendo negociaciones con el IERAC para obtener la titulación de los mismos.

Así, en 1991 la dirigencia de la OPIP decidió elaborar un plan para la gestión ambiental y social de los territorios indígenas de Pastaza y encomendó esta tarea a un grupo de dirigentes, exdirigentes y de personal técnico de la OPIP, tanto indígenas como mestizos, liderados por Alfredo Viteri (fundador de la OPIP y expresidente de Confeniae). Fue el denominado *Plan Amazanga*, que comenzó a elaborarse en mayo de 1991. Así, en agosto de 1991 miembros de la dirigencia y personal técnico de la OPIP realizaron una gira por diferentes comunidades indígenas de Pastaza con el propósito de seleccionar las comunidades objeto de estudio del *Plan Amazanga*; aunque la misma también sirvió como mecanismo para ir movilizando a las bases de la OPIP de cara a la Marcha AKJ (Figura 3).

En medio de todo el proceso de elaboración del *Plan Amazanga*, en la Asamblea Extraordinaria de Kuraray del 2 y 3 de marzo de 1992, la OPIP decidió realizar la Marcha AKJ, con el propósito de solicitar de nuevo al presidente Borja la legalización de unas 2.000.000 ha de los territorios indígenas kichwas, shiwiare y achuare (Figura 4). Dicha marcha estuvo liderada por Antonio Vargas y coordinada



Figura 3. Paso de la Marcha AKJ por Puyo (abril de 1992).

Fuente: Archivo de la OPIP.

desde Quito por Leonardo Viteri y desde Puyo por Tito Merino (dirigente de Promoción y Organización de la OPIP). La misma movilizó alrededor de 2.000 indígenas de 13 asociaciones y 148 comunidades de Pastaza.

La marcha AKJ (Figura 3) comenzó el 11 de abril de 1992 en la sede de la Confeniae en Unión Base, a siete kilómetros de Puyo. Tras trece días de caminata y después de atravesar las provincias de Pastaza, Tungurahua, Cotopaxi y Pichincha (con abundante población kichwa), el 23 de abril de 1992, los 2.000 indígenas de Pastaza llegaron a Quito, en cuyas calles fueron recibidos y acompañados por más de 150.000 personas, parte de estas se les habían ido uniendo durante el camino (Kipu 1992: 19, 120). Una vez en Quito, el 24 de abril de 1992, unos 100 líderes indígenas de la OPIP, liderados por Antonio Vargas, fueron recibidos por el presidente Borja y algunos de sus ministros, a quienes trasladaron la demanda de legalización de sus territorios (Figura 4). Y tras 23 días acampados en el parque de El Ejido consiguieron que el Estado

ecuatoriano legalizara, con importantes salvaguardas, la propiedad comunitaria de una gran parte de dichos territorios, unas 1.115.574 ha.

La vinculación entre la Marcha AKJ y el *Plan Amazanga* se constata, no solo por la primera página del mismo (Figura 1), sino también por el hecho de que el 25 abril de 1992 se presentó en Quito un primer borrador del *Plan Amazanga*, bajo el título de *Plan de manejo de tierras de la OPIP* (Kipu 1992: 121); aunque su versión final se aprobó en la asamblea celebrada en agosto de 1992 (Figura 5).

### Protagonistas

El *Plan Amazanga* fue el resultado de una *minga* intelectual realizada por las personas que conformaron el Consejo de Gobierno de la OPIP, la dirigencia y la población de las comunidades donde se realizó el trabajo de campo y el equipo de trabajo responsable del levantamiento de la información y de la redacción del documento final.

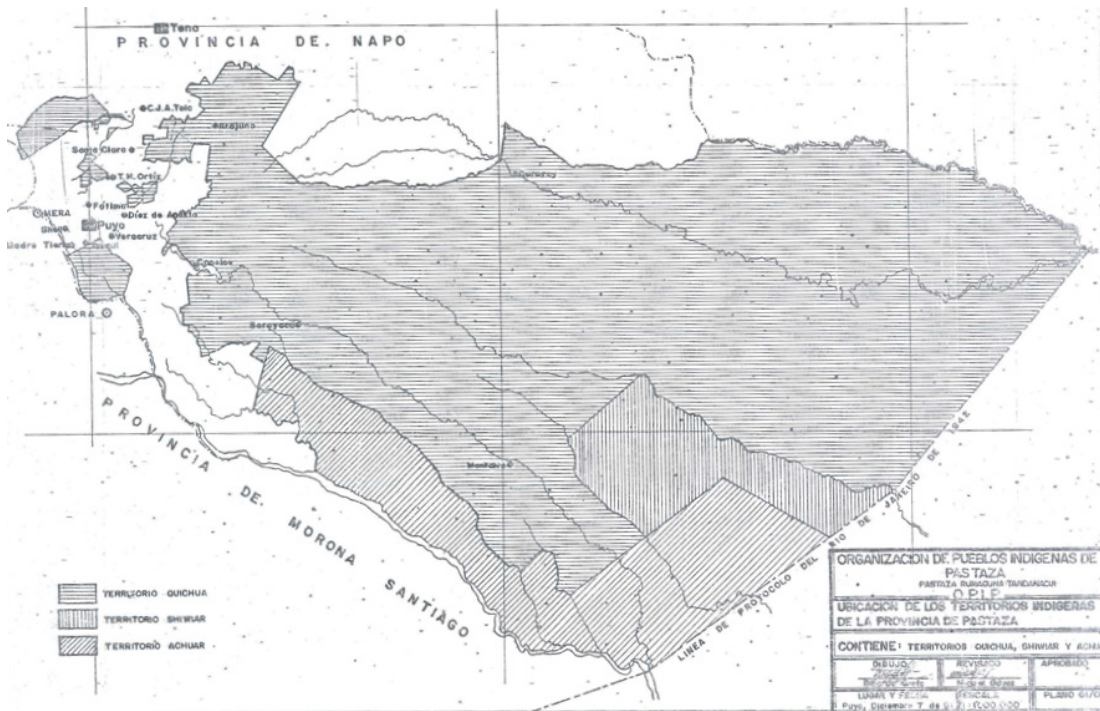


Figura 4. Mapa de los territorios indígenas kichwas, shiwiars y achuars de Pastaza reclamados por la OPIP durante la Marcha AKJ.

Fuente: OPIP 1991



Figura 5. Asamblea de la OPIP para la aprobación del *Plan Amazanga* en Unión Base (agosto de 1992).

Fuente: Archivo de la OPIP.

Durante la mayor parte del período de elaboración del *Plan Amazanga* (1991-1992) la Junta Directiva de la OPIP estuvo formada por: Antonio Vargas (Presidencia); Alfonso Aguinda (Vicepresidencia); Tito Merino (Promoción y Organización); Marcelo Aragón (Territorios y Recursos Naturales); Santiago Inmunda (Desarrollo Comunitario); Arceliano Vargas (Educación, Ciencia y Tecnología); Guillermo Santi (Salud Comunitaria, reemplazado antes del final de su mandato por Pascual Tunay); e Hilda Santi (Mujeres en Desarrollo) (OPIP 1990). De todos ellos, Antonio Vargas y Tito Merino fueron los dirigentes más implicados en el trabajo de campo de la elaboración del *Plan Amazanga* (Figuras 6 y 7) y en la organización de la marcha AKJ (Figura 3).

Dicha dirigencia dio un mandato específico al equipo de trabajo del *Plan Amazanga*:

Queremos (...) un plan de manejo en el que se considere el bienestar y la seguridad de esta y de las futuras generaciones de la sociedad Quichua. Queremos que al elaborar sus recomendaciones piensen en términos de 100 o 200 años, no busquen soluciones inmediatas (OPIP 1992: 1).

En dicho mandato llama la atención la referencia al “bienestar” (no al “desarrollo”), así como las referencias a las “futuras generaciones” (expresión popularizada a finales de la década de los ochenta como parte de la definición del “desarrollo sostenible” del *Informe Brundtland*).

Para la elaboración del *Plan Amazanga* la OPIP contó con el respaldo financiero de las ONG UBV (*Cooperación Técnica Sueca*) y Oxfam - América. Esta ONG estadounidense, en colaboración con la Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, financió en 1991 un seminario internacional pertinente a economías indígenas y legalización territorial, impartido, a partir del libro *El indígena y su territorio son uno solo. Estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica* (Chirif *et al.* 1991), por sus autores Alberto Chirif (antropólogo peruano), Pedro García (abogado hispanoperuano) y Richard Chase-Smith (geógrafo y antropólogo estadounidense). Este seminario supuso un asesoramiento técnico-metodológico para la elaboración del *Plan Amazanga*, pero no influyó en sus contenidos, que emanaron de manera casi exclusiva de las propias

comunidades donde se realizó el trabajo de campo (César Cerda comunicación personal 2019).

En el *Plan Amazanga* figuraron como autores Alfredo Viteri, Medardo Tapia, Alfredo Vargas, Edison Flores y Gustavo González (Figura 2). Medardo Tapia (ingeniero agrónomo y zootecnista), Edison Flores (ingeniero forestal) y Gustavo González (ingeniero agrónomo) eran técnicos mestizos contratados por la OPIP y fueron los responsables de la redacción de los aspectos técnicos del *Plan Amazanga*. Alfredo Viteri y Alfredo Vargas (hermano de Antonio Vargas, ingeniero hidráulico y dirigente de la comuna de San Jacinto) fueron los líderes indígenas responsables de la redacción de los apartados del *Plan Amazanga* relacionados con el funcionamiento de la sociedad kichwa amazónica tradicional, el diagnóstico de los problemas que padecían las comunidades kichwas amazónicas de Pastaza y las recomendaciones de futuro.

Además, para apoyar técnicamente la elaboración del *Plan Amazanga*, en febrero de 1992, la OPIP creó el Centro de Investigación Sacha Yachana (CISAY), dirigido por Leonardo Viteri y en el que participaron técnicos indígenas, como Alfredo Vargas y Wilfrido Aragón (ingeniero agrónomo indígena). Tras la aprobación del *Plan Amazanga*, este centro se transformó en el Instituto Amazanga y se adscribieron a él otros técnicos indígenas que habían colaborado en la elaboración del *Plan Amazanga*, como César Cerda (educador) y Marco Andino (zootecnista) (Alfredo Viteri comunicación personal 2019).

Lo más relevante del equipo de trabajo del *Plan Amazanga* fue su carácter intercultural, pues el personal técnico mestizo, de formación moderna y occidental, respetó los valores y las costumbres de la población indígena con la que estuvo trabajando. Esto hizo que se ganaran el respeto de la dirigencia y del resto del personal técnico de la OPIP, lo que favoreció la elaboración del *Plan Amazanga* (Alfredo Viteri comunicación personal 2019; Medardo Tapia comunicación personal 2019).

En los talleres que se realizaron como parte del trabajo de campo del *Plan Amazanga* destacó la presencia de varones adultos y jóvenes y, en menor medida, la de *taytas* (ancianos), incluyendo a los *yachak* (chamanes). La participación de las mujeres fue menor, ya que por aquellos tiempos estas no tenían un papel destacado en la actividad política de la OPIP (Alfredo Viteri comunicación personal 2019).

Sin embargo, los *taytas* y *yachak* de las diferentes comunidades, entre los que se destacó el *yachak* de Sarayaku, Sabino Gualinga, como intelectuales tradicionales de las mismas, fueron las personas que tuvieron un papel más destacado en la definición de los principales conceptos ancestrales que se incluyeron en el *Plan Amazanga*. Solían ser los primeros en opinar y, desde sus conocimientos y experiencias, aportaron grandes ideas relacionadas con el ordenamiento del territorio, con el cuidado de los ríos, de las lagunas, de los animales y de las plantas y con el respeto a los *supayruna* (espíritus creadores). Además, ellos sugirieron el nombre de *Plan Amazanga*, porque sus preceptos estaban directamente relacionados con la naturaleza y con su cuidado, siendo *Amazanga* el espíritu protector de la *sacha* (selva); igualmente propusieron que el CISAY pasase a denominarse Instituto Amazanga. Y fueron ellos los primeros que hablaron del *sumak kawsay* como un modelo de bienestar de “subsistencia”, basado en vivir bien a partir de la agricultura en las *chacras* (huertas), de la caza en los *purun* (tierra en barbecho) y en la *sacha*, de la pesca en los *yaku* (ríos y lagunas) y de la extracción de plantas de los *purun* o de la *sacha* para la medicina ancestral o para la elaboración de artesanías; y además destacaron la necesidad de mantener una relación armónica entre el *runa* (ser humano) y la *sacha* (César Cerda comunicación personal 2019).

## Objetivos

El objetivo general de la elaboración del *Plan Amazanga* fue el fortalecimiento de las relaciones entre las comunidades indígenas de Pastaza y su territorio en el contexto del proceso de titulación del mismo a nombre de los pueblos indígenas incluidos en la OPIP. Tras la marcha AKJ, cuando el Estado ecuatoriano les entregó de manera oficial los territorios que siempre habían considerado suyos, los kichwas amazónicos tomaron conciencia de que debían planificar su futuro para poder alcanzar, no un desarrollo, sino la garantía de su vida futura con una buena alimentación y una buena calidad de vida (Tito Merino comunicación personal 2019).

Por ello, el principal tema de reflexión durante la elaboración del *Plan Amazanga* fue la visión del desarrollo. Todo el proceso estuvo inspirado en una crítica al “modelo de desarrollo capitalista” promovido por el Estado ecuatoriano, por los colonos y por las empresas foráneas (Medardo Tapia comunicación

personal 2019); e incluso se reflexionó respecto del novedoso concepto del “desarrollo sostenible” (Alfredo Viteri comunicación personal 2019), que no llegó a resultar convincente a las comunidades indígenas por la “cosificación” de la naturaleza que llevaba implícita y que chocaba con la concepción indígena de la misma como espacio de vida (Carlos Viteri comunicación personal 2014).

Las comunidades indígenas de Pastaza se dieron cuenta de que, frente a cualquier otro modelo de desarrollo basado en conocimientos foráneos, sus conocimientos ancestrales les daban mayores garantías para obtener seguridad alimentaria, porque en la *sacha* disponían de todos los recursos necesarios para ello (Tito Merino comunicación personal 2019). De esa forma buscaron en su propia identidad una alternativa al desarrollo y comenzaron a definir su modelo de bienestar denominado *sumak kawsay*; y ello implicaba (re)construir una economía orientada al aprovechamiento de los recursos naturales y al manejo adecuado de los ecosistemas en los territorios indígenas, y fundamentada en su propia sabiduría, el *sacha runa yachay* (Alfredo Viteri comunicación personal 2019).

## Metodología de trabajo

En la elaboración del *Plan Amazanga* se siguió una metodología cualitativa, basada esencialmente en la investigación-acción participativa, centrada en estudios de casos, representativos de las formas de vida y de manejo de los recursos naturales de diferentes comunidades indígenas de Pastaza, y de los que se pudieran extraer generalizaciones.

Los casos de estudio fueron seleccionados en función de: la forma de tenencia de la tierra; la ubicación geográfica; la particularidad étnica; y la representatividad como parte de un conjunto homogéneo. Y en las comunidades seleccionadas se realizó un trabajo de campo apoyado en cinco técnicas: talleres de diagnóstico referentes a recursos, medio ambiente y población (Figura 6); observación directa; muestreo de recursos; entrevistas; y asambleas de diseño y de evaluación de los resultados.

Además, la investigación que sirvió de base para la elaboración del *Plan Amazanga* tuvo un carácter multidisciplinar y participativo, contó con la implicación de once asociaciones indígenas (ocho kichwas, dos shiwiare y una achuar) y partió de la realización de diez talleres de diagnóstico (Figuras 6 y 7). En concreto se ejecutaron cuatro talleres en



Figura 6. Taller de diagnóstico participativo del *Plan Amazanga* en Santa Clara (junio de 1992).

Fuente: Archivo de la OPIP.

la zona de colonización en el piedemonte andino, en las comunidades principales de las asociaciones kichwas de Santa Clara, Arajuno, San Jacinto y Kanelos; otros cuatro en la zona interior de asentamientos tradicionales en la llanura amazónica, tres en la cuenca media del río Bobonaza, en las comunidades principales de las asociaciones kichwas de Sarayaku, Boberas y Pakayaku, y el cuarto en la cuenca media del río Kuraray, en la comunidad principal de la asociación kichwa de Kuraray; y otros dos talleres en la zona de nuevos asentamientos cercanos a la frontera con Perú en la llanura amazónica, en la comunidad shiwiar de Kurintza, en la cuenca baja del río Corrientes, y en la comunidad kichwa de Yana Yacu, en la desembocadura del río del mismo nombre en el río Pinduc (Alfredo Viteri comunicación personal 2019; Tito Merino comunicación personal 2019). Sin embargo, en la versión final del *Plan Amazanga*, por cuestiones de plazos, únicamente se incluyeron tres casos, Sarayaku, Santa Clara y Kurintza.

Todo el proceso de investigación se realizó bajo la dirección del equipo interdisciplinario de trabajo, formado por dirigentes, exdirigentes y personal

técnico indígena de la OPIP y la dirigencia de las asociaciones de base (muchos de ellos previamente formados como docentes interculturales bilingües y responsables de promoción comunitaria) y por profesionales mestizos (especializados en temas económicos, agropecuarios y forestales).

La metodología participativa aplicada en el trabajo de campo se basó en la contribución voluntaria de las familias kichwas y shiwiars en los procesos de diagnóstico y de toma de decisiones (Figuras 6 y 7). Y ello significó una ruptura con el enfoque tradicional de los proyectos de desarrollo implementados en la Amazonía ecuatoriana, en los que el personal técnico externo decidía los objetivos que debían alcanzar las comunidades, les daba seguimiento y valoraba si esos objetivos eran alcanzados (Leonardo Viteri comunicación personal 2019; Tito Merino comunicación personal 2019).

Las familias kichwas y shiwiars no fueron consideradas como un objeto pasivo de investigación, sino como las personas productoras y propietarias de la información que generaban. Ello permitió rescatar las historias vividas en sus propios territorios como parte del proceso de

reconstrucción de la confianza colectiva y de la transformación que proponía la OPIP (Medardo Tapia comunicación personal 2019). Además, el trabajo de dichas familias formó parte de la construcción de la propuesta de autodeterminación (Figura 7) y, por tanto, estuvo ligada a la acción; y en concreto, a la movilización que desembocó en la marcha AKJ (Figura 3) (Tito Merino comunicación personal 2019).

En los talleres (Figura 6), los diagnósticos participativos implicaron el uso de distintas herramientas y dinámicas, como análisis DAFO, sociodramas, mapas conceptuales, mapeos participativos y transectos (Figura 7). Mientras que, de forma complementaria, el personal técnico de la OPIP, con el fin de recabar datos empíricos, visitó zonas específicas de las diferentes comunidades para, con apoyo de equipos locales, realizar observaciones del terreno, muestreos de recursos naturales, entrevistas y encuestas (Tito Merino comunicación personal 2019).

Metodológicamente, los diagnósticos del *Plan Amazanga* combinaron dos perspectivas: la exógena y profesional del equipo técnico; y la endógena y participativa de las comunidades. Así, tanto el equipo técnico como las comunidades participaron en la selección de los lugares donde se realizaron los talleres y el trabajo de campo; también discutieron los objetivos y los problemas comunitarios en torno a los recursos naturales, el medio ambiente y la población, los patrones de uso de la tierra y los factores externos que incidían en la transformación de la cultura kichwa.

La vinculación del *Plan Amazanga* con el proceso de legalización de los territorios indígenas de Pastaza (Figuras 1 y 2), favoreció, en un primer momento, la implicación de las comunidades indígenas, pues veían la investigación como un medio para respaldar la titulación de su territorio; aunque, una vez obtenida, dichas comunidades siguieron implicadas en la elaboración del *Plan Amazanga* debido a la toma de conciencia de que debían planificar el manejo de dicho territorio para tener garantía de poder disfrutar de una vida en plenitud (Figuras 6 y 7).

## Espiritualidad

Todo el *Plan Amazanga* estuvo atravesado por el *sacha runa yachay*, que tiene un marcado componente espiritual, porque:

(...) para los Quichua lo natural y lo sobrenatural se mezclan en una sola realidad (...) [ya que] todos los fenómenos de la vida diaria ocurren con directa mediación de los espíritus. Hay un tiempo originario (...) en el que se coloca el origen de la selva (...) y de los hombres (...). En este tiempo están los seres superiores o espíritus creadores: *supai*. La vida está en la base de todo lo creado. La tierra tiene vida [igual que] (...) el agua (...), la selva, las plantas, los animales, [y] los seres superiores (OPIP 1992: 4).

Entre dichos *supay* destaca *Amazanga*, que es el ser superior de todos ellos, el espíritu masculino que armoniza las fuerzas de la naturaleza y la vida de la *sacha*, y del que emana todo el *sacha runa yachay*. De ahí que el plan de manejo de los recursos naturales de los territorios indígenas de Pastaza recibió el nombre de *Plan Amazanga*. Otro de los principales *supay* es *Nunguly*, que es el espíritu femenino de la tierra y de la *chacra*, que nutre el suelo, lo fecunda y hace que la vida progrese. Y otro de ellos es *Tsumy*, que es el espíritu de los *yaku* y el que controla el mundo de las aguas y sus vidas, incluyendo las nubes y a la lluvia (OPIP 1992: 4).

Los *supay* transmiten el *yachay* (conocimiento de la naturaleza) a los *runa* por medio de los *yachak*, los que utilizan como medio de enseñanza-aprendizaje el *sasi* (ayuno o abstinencia de la ingesta de determinados alimentos y del mantenimiento de relaciones sexuales). Mediante dicho método, los *runa* adquieren: el *muskuy* (capacidad de interpretación de los sueños con los que se entra en contacto con los *supay* para conocer el futuro); el *taki* (canto ritual sagrado por el que se entra en comunicación con algún *supay* para pedirle algún beneficio); el *ushay* (poder, capacidad o destreza para poder desarrollar alguna actividad); el *riksina-rikuna* (capacidad de conocer por medio de la observación); el *runa-rimai* (capacidad de cumplir lo prometido). También las personas que han adquirido cierto poder espiritual pueden transmitir este a otras personas por medio del *paju* (imposición ritual de manos que transmite energía o conocimiento) (OPIP 1992: 4, 56).

Además, según los kichwas, el *sumak allpa* (territorio) tiene tres dimensiones: el *awa pacha* o cielo (mundo de arriba); el *kay pacha* o tierra (mundo de aquí); y el *uku pacha* o subsuelo (mundo de abajo).

En el *awa pacha* reside el origen de la energía vital cósmica y de otras fuerzas que originan vientos, nubes y lluvias. En el *kay pacha* se desarrollan las vidas de las personas, los animales y las plantas y, por tanto, la agricultura, la recolección, la caza y la pesca. Y en el *uku pacha* habitan los *supay* y de él obtienen su *yachay*, que les permite proteger a las personas, los animales y las plantas, para garantizar la supervivencia en la *sacha* (OPIP 1992: 4; Ortiz 1991: 143-144).

Todos estos elementos espirituales constituyen la “mitología” del *Plan Amazanga* y contribuyen a conferirle su carácter premoderno.

### Modelo de subsistencia

En las zonas de asentamientos tradicionales y de frontera el pueblo kichwa amazónico de Pastaza se organizaba territorialmente en torno a las cuencas hidrográficas y a partir de la conformación de *ayllus* (comunidades extensas, seminómadas y lideradas por un *tayta*, normalmente es un *yachak*) y de *llactas* (comunidades matrices de *ayllus* con un mismo origen territorial).

Así, dicho pueblo daba cuatro usos diferentes a su territorio: la *llacta* (zona de asentamiento temporal o permanente de un *ayllu* o grupo de *ayllus*); la *purina* (zona de usufructo un *ayllu*, donde instalaba su *tambu* o asentamiento temporal y donde realizaba su explotación productiva mediante *chacras* o de *purun*); la *sacha* (dividida en área de extracción y caza y en área de reserva biológica, la *hatun sachá* o selva mayor); y los *yaku* (aguas donde se aseaban los *runa*, realizaban la pesca los *ayllus* y moraban los *supayruna*, en especial, el *Amarum* o la boa mítica, que garantizaba la biodiversidad del *yaku*) (OPIP 1992: 5-9).

La economía de subsistencia del pueblo kichwa amazónico de Pastaza se basaba en cuatro tipos de actividades: la agricultura de subsistencia en la *chacra* (de la que obtenían yuca, maíz, plátano, maní y frutas, produciendo chicha a partir de la yuca); la caza en los *purun* (donde abundaban aves y grandes roedores) y en la *sacha* (donde abundaban los monos y otras especies de mayor tamaño); la pesca en los *yaku*; y la extracción de productos de los *purun* y de la *sacha* (como frutas, semillas, arcilla y materiales para realizar artesanías, plantas medicinales, aceites, resinas, fibras, leña, palma para tejados, madera para construcciones, canoas y herramientas, etc.). Aunque dichas actividades

estaban determinadas por una concepción espiritual para ello los kichwas amazónicos debían adquirir ciertas destrezas, habilidades, valores o dones (*sasi*, *samay*, *muskuy*, *paju*, etc.) (OPIP 1992: 5-9).

### Amenazas al modelo de subsistencia

Sin embargo, en la zona de colonización, la forma de vida tradicional del pueblo kichwa amazónico de Pastaza había sido alterada por el proceso de colonización que llevaba décadas sufriendo el piedemonte andino. Este proceso se caracterizaba por: una mayor orientación hacia la economía de mercado y una mayor presión sobre el medio ambiente; una tendencia a reemplazar la posesión comunitaria de la tierra por la propiedad privada individual de la misma; una tendencia al desarrollo de asentamientos rurales estables, cada vez mayores y dependientes de los núcleos urbanos; y la pérdida de los valores sociales comunitarios y de los conocimientos acerca de la naturaleza (OPIP 1992: 41-49).

La situación que se daba en la zona de colonización era consecuencia de factores externos (misiones religiosas; compañías petroleras; política de colonización del Estado; fomento de la economía de mercado; militarización; política educativa y cultural; y ONG) que habían alterado la forma de vida tradicional del pueblo kichwa amazónico de Pastaza; aunque otros factores internos (como la actitud acomodaticia de ciertas comunidades indígenas a las perturbaciones externas) también habían contribuido a ello. Y si dicha situación no se conseguía revertir en la zona de colonización, terminaría generando efectos negativos en el resto del territorio del pueblo kichwa amazónico de Pastaza (OPIP 1992: 41-49).

Así, habría efectos económicos negativos, como la conversión de los indígenas en asalariados (de haciendas agropecuarias, de empresas petroleras, turísticas y constructoras o del servicio doméstico), en productores (especializados en productos para la venta en mercados urbanos bajo el control de intermediarios), en agentes sobreexplotadores (de la selva y de los ríos para obtener productos para la venta) y en miembros de organizaciones que fomentaban el modelo de desarrollo de corte occidental (OPIP 1992: 51-52).

También habría efectos políticos negativos, como la asimilación de la sociedad de consumo y el individualismo (que desmoronarían la cultura

indígena), la pérdida del control del territorio a favor del Estado y de las Fuerzas Armadas (que fomentarían su explotación agroforestal, ecoturística, minera y petrolera), la atomización de las comunidades (que impediría la institucionalización de los pueblos indígenas) y la pérdida de relevancia de las organizaciones indígenas (OPIP 1992: 51-52).

Además habría efectos ambientales negativos, como la implantación de monocultivos agropecuarios intensivos y de tecnologías ajenas a la cultura indígena (que erosionarían el suelo y contaminarían los acuíferos), la explotación de ecosistemas, formaciones geológicas, biodiversidad y conocimientos ancestrales indígenas (por parte de empresas privadas y fundaciones que defendían el desarrollo sostenible), la contaminación de suelos y aguas y la deforestación (derivadas de la actividad petrolera) y la concentración de la población indígena en torno a las vías de penetración de la selva (generando problemas de salud y salubridad) (OPIP 1992: 51-52).

E igualmente habría factores socioculturales negativos, como la permanente migración de los jóvenes indígenas a los núcleos urbanos (que debilitarían los *ayllus* y desarticularían la sociedad indígena), la adquisición de nuevos patrones sociales, culturales y lingüísticos (que terminarían folklorizando la cultura indígena) y el empobrecimiento de la calidad de vida de las comunidades indígenas (debido a la alteración de su gastronomía, su arte y su vida social, y al desarrollo de los vicios de la sociedad occidental, como el alcoholismo, la prostitución y la delincuencia) (OPIP 1992: 51-52).

### **El mantenimiento y la recuperación del modelo de subsistencia**

Para tratar de mantener el modelo de subsistencia kichwa amazónico, allí donde persistía (zonas de asentamientos tradicionales y de frontera), y de recuperarlo, allí donde se estaba perdiendo (zona de colonización) (Figura 7), el *Plan Amazanga* proponía la implementación del *sumak kawsay* (OPIP 1992: 56-57).

[El] *Sumac Causai* (...) es la teoría y práctica que muestra como [*sic*] hay que vivir. Este principio evidencia que la vida es el sustento unificador de todo. Define el sentido igualitario, comunitario, integrativo y recíproco entre *Ayllus* de la

sociedad Quichua. Donde están presentes: la palabra cierta, la hospitalidad, la reciprocidad, (...) [la] solidaridad, el compartir, la ética del trabajo comunitario, el respeto a la sabiduría y el respeto a la libertad. El vigor del *Sumac Causai* se alimenta del diálogo permanente con la naturaleza y su dimensión espiritual. Su escenario es un ambiente saludable, agua limpia, aire puro, abundancia y diversidad de flora y fauna (OPIP 1992: 56).

En la propuesta del *sumak kawsay* recogida en el *Plan Amazanga*, como modelo premoderno de bienestar indígena de subsistencia, este aparece como uno de los tres pilares de la cosmovisión premoderna indígena, el *sacha runa yachay*. Dichos pilares eran: el *sumak allpa* o “la tierra sin mal”; el *sumak kawsay* o la “vida límpida y armónica”; y el *sacha kawsay ricsina* (conocimiento experiencial) o el “arte de entender-comprender-conocer-convencerse-estar seguro-ver” (OPIP 1992: 56-57). Además se especificaba que “el *Sacha Runa Yachay* es la ciencia del *Sumac Causai*” y que “no hay *Sumac Causai* sin *Sumac Allpa*” (OPIP 1992: 56), vinculando así la vida en plenitud con la cosmovisión indígena y con el territorio.

Así pues, el *Plan Amazanga* proponía una “reindigenización” del modo de vida de la sociedad kichwa amazónica por medio de la preservación / recuperación del *sumak kawsay*; entendido como un modelo premoderno de bienestar, basado en la subsistencia, en un territorio natural bien conservado, que se alcanzaría por medio del cultivo, la caza, la pesca y la recolección, gracias a los conocimientos ancestrales indígenas y a la intermediación de los espíritus de la selva, que facilitaban la adquisición de las destrezas y los valores tradicionales propios de los kichwas amazónicos y a los que se podía tener acceso con la ayuda de los chamanes.

### **Conclusiones**

En este artículo hemos constatado que en la incorporación del *sumak kawsay* dentro del *Plan Amazanga* tuvieron una importancia muy escasa las influencias externas. El papel de los agentes externos a la OPIP (coautores mestizos como Medardo Tapia, Edison Flores y Gustavo González; asesores externos financiados por ONG extranjeras, como Alberto Chirif, Pedro García y Richard Chase-Smith; etc.)

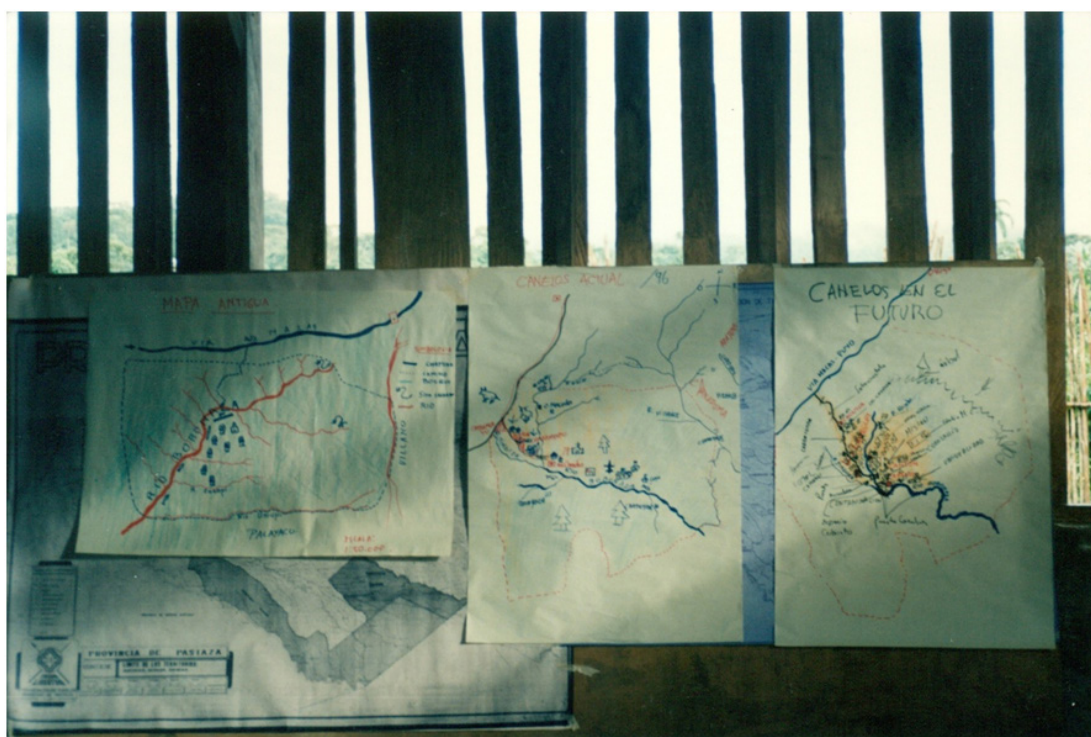


Figura 7. Transecto de Kanelos (pasado, presente y futuro) realizado en un taller de diagnóstico participativo del *Plan Amazanga* (junio 1992).

Fuente: Archivo de la OPIP.

fue irrelevante en la inclusión del *sumak kawsay* en el documento. Tampoco existió influencia del concepto de posdesarrollo en la definición de esta propuesta, pues sus postulados, como los recogidos en el *Diccionario del Desarrollo* (Sachs 1992), aún no se habían desarrollado ni divulgado en la Amazonía ecuatoriana (como se constató en las entrevistas). Junto con el etnodesarrollo (Bonfil-Batalla *et al.*, 1981), que venía difundándose en Pastaza durante los ochenta (como se constató también en las entrevistas), solo se puede considerar la influencia del concepto de desarrollo sostenible del *Informe Brundtland* (Brundtland 1987), que actuó como revulsivo para las comunidades indígenas porque la cosificación de la naturaleza implícita en el mismo propició su rechazo y el reforzamiento de la visión indígena de la naturaleza como espacio de vida.

El impacto del *sumak kawsay* más allá del ámbito de la OPIP no ha sido objeto de análisis aquí, ya que, pese a su relevancia, este se produjo con posterioridad y, en gran medida, favorecido por la divulgación que hizo Carlos Viteri (1993, 2000 y 2003) del *sumak kawsay*.

Sin embargo, la dinámica de funcionamiento interno de la OPIP sí fue relevante en la incorporación del *sumak kawsay* dentro del *Plan Amazanga*. El liderazgo ejercido en el proceso de elaboración del *Plan Amazanga* por dirigentes y técnicos indígenas de la OPIP (como Antonio Vargas, Alfredo Viteri, Tito Merino o Leonardo Viteri) fue clave en el rechazo del modelo occidental de desarrollo impulsado por los actores foráneos (misioneros, militares, colonos, empresas, Estado, etc.) y en la búsqueda de un modelo alternativo. Además, ellos fueron los que impulsaron la participación de las comunidades indígenas en el proceso de elaboración del *Plan Amazanga* con la expectativa de la legalización de sus territorios. Así, para la OPIP, el principal objetivo de este plan era un objetivo implícito de corto plazo, la movilización de las comunidades enfocada en la Marcha AKJ; mientras que su objetivo explícito, la propuesta de un modelo de bienestar de largo plazo, solo cobró relevancia después de titulados los territorios.

Sin embargo, fueron las bases de la OPIP, sus comunidades y, especialmente, sus *mamas, taytas* y

*yachak* (como Sabino Gualinga), los que impulsaron la incorporación de los elementos espirituales en el *Plan Amazanga* (los *supay* como *Amazanga*, *Nunguly* o *Tsumi*) y la utilización de categorías tradicionales de análisis del pueblo kichwa amazónico (como el *sacha runa yachay*, el *sumak allpa*, el *sacha kawsay ricsina* y, especialmente, el *sumak kawsay*). Fue la influencia de los *yachack* la que configuró la propuesta de la subsistencia indígena

como modelo tradicional o premoderno de bienestar, el *sumak kawsay*.

Por tanto, el proceso de interacción entre líderes y bases fue el principal responsable de la emergencia del *sumak kawsay* como modelo premoderno de bienestar, basado en la subsistencia, alternativo al desarrollo e idiosincrático, y de su incorporación en 1992 como parte del *Plan Amazanga* de la OPIP.

### Referencias Citadas

- Bonfil-Batalla, R. *et al.*  
1981 [1982] “Declaración de San José sobre etnodesarrollo y etnocidio”. En *América Latina. Etnodesarrollo y etnocidio*, editado por F. Rojas, pp. 23-27. Flacso, San José.
- Brundtland, G. (dir.)  
1987 *Nuestro futuro común*. Alianza, Madrid.
- Chirif, A. *et al.*  
1991 *El indígena y su territorio son uno solo*. Oxfam América, Lima.
- Confeniae  
1989 Acuerdos de Sarayaku. Manuscrito en posesión de autor@s.
- Cubillo-Guevara, A.P. e Hidalgo-Capitán, A.L.  
2015a “El transdesarrollo como manifestación de la transmodernidad”. *Revista de Economía Mundial* 41: 127-158.
- Cubillo-Guevara, A.P. e Hidalgo-Capitán, A.L.  
2015b “El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano”. *Obets* 10 (2): 301-333.
- Fontaine, G.  
2004 *Análisis y evaluación de la gestión de los conflictos en el Bloque 10*. Flacso, Quito.
- Foucault, M.  
1969 [1970] *La arqueología del saber*. Siglo XXI, Madrid.
- Grijalva, L.  
2015 *Cambio político*. Tesis de Licenciatura en Gestión para el Desarrollo Local Sostenible, UPS, Quito.
- Inuca, B.  
2017 “Genealogía de *allí 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. Kipu. 1992. *Marcha Indígena de los Pueblos Amazónicos Puyo-Quito*. Abya-Yala, Quito.
- Macas, L.  
2010 “Sumak Kawsay”. *América Latina en Movimiento* 452.
- OPIP  
1990 Acuerdo sobre el derecho territorial de los pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano. Manuscrito en posesión de autor@s.
- OPIP  
1991 *Ubicación de los territorios indígenas de la Provincia de Pastaza*. Puyo.
- OPIP  
1992 *Plan Amazanga*. Manuscrito en posesión de autor@s.
- Ortiz, G.  
1991 “El problema indígena y el gobierno”. En *Indios*, editado por D. Cornejo, pp. 99-178. Abya-Yala, Quito.
- Ribadeneira, K.  
2020 “Buen vivir: críticas y balances de un paradigma social en construcción”. *Diálogo Andino*, 62: 41-51.
- Sachs, W.  
1992 [1996] *Diccionario del desarrollo*. PRATEC, Lima.
- Vanhults, J. *et al.*  
2020 “Los discursos políticos latinoamericanos sobre el buen vivir (1992-2017)”, *Ayer* 119: 163-193.
- Viteri, C.  
1993 “Mundos míticos”. Runa. En *Mundos amazónicos*, editado por N. Paymal y C. Sosa, pp. 148-150. Sinchi-Sacha, Quito.
- Viteri, C.  
2000 [2002] “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. *Polis* 3.
- Viteri, C.  
2003 *Súmak Káusai*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UPS, Quito.