



UNIVERSIDADE D
COIMBRA



Fabián Andrés Cevallos Vivar

TRAVESÍAS DENTRO Y FUERA DEL ESTADO.
CONTRIBUCIONES DE LAS WAORANI DEL YASUNÍ
FRENTE AL DESARROLLISMO NEO-EXTRACTIVO EN
ECUADOR.

Tese no âmbito do doutoramento em Pós-colonialismos e Cidadanía Global orientada pelo Professor Doutor Boaventura de Sousa Santos e apresentada na Faculdade de Economía da Universidade de Coimbra.

Agosto de 2018.

Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

TRAVESÍAS DENTRO Y FUERA DEL ESTADO. CONTRIBUCIONES DE LAS WAORANI DEL YASUNÍ FRENTE AL DESARROLLISMO NEO-EXTRACTIVO EN ECUADOR

Fabián Andrés Cevallos Vivar

Tese no âmbito do doutoramento em Pós-colonialismos e Cidadania Global orientada pelo Professor Doutor Boaventura de Sousa Santos e apresentada na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Agosto de 2018



UNIVERSIDADE D
COIMBRA



A presente tese resulta do trabalho desenvolvido no âmbito da Bolsa de Doutoramento com a referência PD/BD/ 52255/2013 (SFRH/BD/52255/2013), cofinanciada por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e Tecnologia e por fundos europeus, através do Programa Operacional Capital Humano e do Fundo Social Europeu.



Epígrafe

“Por que sou levada a escrever?

Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta.

Porque não tenho escolha.

Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também.

Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá [...].

Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome.

Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo,
para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você.

Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo.

Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia.

Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora.

Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda.

Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias.

Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência.

Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever”.

Gloria Anzaldúa.

Dedicatoria

A la nacionalidad Waorani,
especialmente a las comunidades de
Bameno, Dicaro y Tobeta.

A Nora, Rodrigo,
Sofía, María José y Sebastián,
por una vida entera....sin palabras.

Agradecimientos

Esta tesis no habría podido ser realizada sin la ayuda y complicidad de un sin número de personas que me apoyaron, confiaron y creyeron en mi propuesta. Agradezco, de manera especial, a las personas de las comunidades Waorani que me acogieron y que conversaron conmigo durante mi estadía en la selva amazónica.

Agradezco especialmente a mi orientador, el Profesor Doctor Boaventura de Sousa Santos, quien desde el primer encuentro posibilitó el establecimiento de una relación horizontal y un diálogo comprometido con la realidad política de mi país y con las comunidades amazónicas en las que trabajé.

A la Profesora Doctora Maria Paula Meneses porque contribuyó a despertar mi motivación en la búsqueda de los múltiples caminos de una formación personal y teórica. Sin nuestras conversaciones constantes en torno a las posibilidades de romper con el canon hegemónico, no habría podido ganar en auto-reconocimiento, autonomía y autodeterminación. Los ejercicios de descolonización permanentes por ella incentivados, contribuyeron a rever mi vida y mis reflexiones de forma sustancial.

Agradezco a las Profesoras Doctoras Catarina Gomes, Ana María Gentili, Catarina Martins y al Profesor Antonio Sousa Ribeiro, así como a varias colegas que fui encontrando en las redes creadas por el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coimbra. Sus sentipensares me acompañaron, con una vigilancia crítica sólida, a transitar entre los muros epistémicos en los que habito y que aún se encuentran colonizados.

Por la mirada cómplice, la ternura en el cuidado y las largas conversaciones durante los momentos más difíciles a Sofia, quien además de su respaldo emocional, revisó y aportó de manera integral en todo el análisis teórico y la redacción del texto en castellano.

A mi familia en Coimbra, porque gracias a ellas y ellos, me reconocí en las diferencias y porque supieron entender mis múltiples deficiencias como ser humano. A ellas y ellos toda mi admiración. Cada lucha tiene sentido sólo cuando nos miramos y abrazamos: a Tiago Knob, Júlia Galvão, Fernanda Belizário, Gabriela Rocha, Begoña Dorronsoro, Catarina Laranjeiro, Isabella Gonçalves Miranda, Isabel Gomes, Flávia Carlet, Verónica Yuquilema, Raquel Oliveira, Maisa Antunes. A Natacha Guala, Ana Castro, Daniela Osório, Jessica Morris y Josefina Cicconetti con quienes nos reflejamos a través de todos nuestros miedos, con nuestro habitar en los intersticios, con nuestras dificultades, con ser y no ser en medio de un espacio-tiempo muchas veces hostil

llo de barreras. Sus formas de habitar el mundo demostraron que la solidaridad es un requisito fundamental para emanciparnos.

Agradezco a Lassalet Paiva, Catarina Fernandes y José Almeida por todo su acompañamiento y dedicación en las gestiones administrativas. A todo el personal de las bibliotecas en las que trabajé durante largas jornadas en Coimbra: al Centro Ciência Viva RÓMULO; a la biblioteca Norte-Sul; a la de la Facultad de Economía y a la biblioteca de la Câmara Municipal de Coimbra. En Pádova, a la biblioteca del departamento de Geografía y la de Psicología de la Università degli Studi di Padova. En Paris, a la biblioteca del Collège de France.

A la Fundación para la Ciencia y la Tecnología (FCT), que confió en el proyecto presentado y me apoyó económicamente para llevarlo adelante.

Resumen

En esta tesis estudio el proceso político ecuatoriano caracterizado por la emergencia de conceptos como Plurinacionalidad Intercultural, *Sumak Kawsay* y Derechos de la Naturaleza que llegaron a consagrarse en la Constitución Política del año 2008. Tomando como eje central las Epistemologías del Sur, analizo nociones fundamentales para la construcción de una justicia histórica, cognitiva y ecológica, entendidas como un primer paso para la descolonización del pensamiento y la sociedad. Reflexionaré sobre la visión antro-po-andro-céntrica de la naturaleza y la persistencia de los modelos de desarrollo, en tanto que paradigmas hegemónicos característicos de la modernidad occidental eurocentrada y su concepción teleológica sobre las temporalidades. En el marco de los colonialismos neo-extractivos en el que vive la nacionalidad Waorani dentro del Parque Nacional Yasuní, estudio los aportes, limitaciones y obstáculos que implica el proceso de repensar un mundo pos-colonial, pos-capitalista, pos-desarrollista, pos-extractivista, pos-patriarcal. Se trata de imaginar nuevas formas de temporalidades-espacialidades sustentadas en la diversidad ontoepistémica y ambiental, tal como se puede leer en el discurso argumentativo del *Waponi*. Construir una propuesta para transitar al Estado Plurinacional y al *Sumak Kawsay* requiere de una readecuación de la institucionalidad, las políticas del Estado, la profundización de las ciudadanías y de los movimientos sociales en términos de sociedades heterogéneas y abigarradas, de igualdad y diferencia.

Palabras clave: Epistemologías del Sur – Sumak Kawsay – Neo-extractivismo – Waorani – Waponi.

Resumo

Nesta tese estudo o processo político equatoriano caracterizado pela emergência de conceitos como a Plurinacionalidade Intercultural, *Sumak Kawsay* e Direitos da Natureza que foram consagrados na Constituição de 2008. Tomando como eixo central as Epistemologias do Sul, analiso noções fundamentais para a construção de uma justiça histórica, cognitiva e ecológica, entendidas como um primeiro passo para a descolonização do pensamento e da sociedade. Reflexionarei sobre a visão antropocêntrica da natureza e a persistência dos modelos de desenvolvimento, paradigmas hegemônicos característicos da modernidade ocidental eurocêntrica e sua concepção teleológica das temporalidades. No marco dos colonialismos neoextrativistas em que a nacionalidade Waorani vive no Parque Nacional Yasuní, estudo as contribuições, limitações e obstáculos que implicam o processo de repensar um mundo pós-colonial, pós-capitalista, pós-desenvolvimentista, pós-extrativista, pós-patriarcal. Trata-se de imaginar novas formas de temporalidades-espacialidades sustentadas na diversidade ontoepistémica e ambiental, tal como se pode ler no discurso argumentativo do *Waponi*. Construir uma proposta para transitar para o Estado Plurinacional e ao *Sumak Kawsay* requer um reajuste da institucionalidade, das políticas estatais, do aprofundamento das cidadanias e dos movimentos sociais em termos de sociedades heterogêneas e *abigarradas*, de igualdade e diferença.

Palavras chave: Epistemologias do Sul – Sumak Kawsay – Neo-extractivismo – Waorani – Waponi.

Abstract

In this thesis I study the Ecuadorian political process characterized by the emergence of concepts such as Intercultural Plurinationality, *Sumak Kawsay* and Rights of Nature that came to be enshrined in the Constitution of 2008. Taking as central axis the Epistemologies of the South, I analyze fundamental notions for the construction of a historical, cognitive and ecological justice, understood as a first step for the decolonization of thought and society. I will reflect about the anthropo-andro-centric vision of nature and the persistence of development models, as hegemonical paradigms of the eurocentric western modernity and its teleological conception of temporalities. Within the framework of the neo-extractive colonialisms in which the Waorani nationality lives in the Yasuní National Park, I study the contributions, limitations and obstacles implied in the process of rethinking a post-colonial, post-capitalist, post-developmental, post-extractivist, post-patriarchal world. It is about imagining new forms of temporalities-spatialities sustained by ontoepistemical and environmental diversity, as one can read on argumentative discourse of *Waponi*. Building a proposal to move to the Plurinational State and to the *Sumak Kawsay* requires a readjustment of institutionality, State policies, the deepening of citizenships and social movements in terms of heterogeneous and *abigarradas* societies, of equality and difference.

Keywords: Epistemologies of the South - Sumak Kawsay - Neo-extractivism - Waorani - Waponi.

Índice

TRAVESÍAS DENTRO Y FUERA DEL ESTADO. CONTRIBUCIONES DE LAS WAORANI DEL YASUNÍ FRENTE AL DESARROLLISMO NEO-EXTRACTIVO EN ECUADOR

Epígrafe.....	7
Dedicatoria.....	9
Agradecimientos	11
Resumen.....	14
Resumo	16
Abstract.....	18
Lista de abreviaturas	23
Introducción.....	26
Parte I	
Capítulo 1. Las Epistemologías del Sur en movimiento: más allá del Estado-nación, el desarrollo y el neoextractivismo	36
1.1. Crisis civilizatoria y transición	36
1.2. El rol de las líneas abismales en la producción de la injusticia histórica	42
1.3. Un ejercicio pedagógico transformador: una Sociología de las ausencias para una Sociología de las emergencias	44
1.3.1 Hacia una ecología de saberes territorializada.....	48
1.3.2 La falacia del desarrollo. Una ecología de las temporalidades.....	51
1.3.3 No somos perezosos o improductivos. Ecologías de las productividades.....	54
1.3.4 Desglobalizar lo local a partir de las luchas territoriales. Ecología de las transescalas ..	56
1.3.5 Para una plurinacionalidad intercultural: una Ecología de los Reconocimientos.....	57
1.4. La Refundación del Estado, un momento particular para el diálogo intercultural entre movimientos sociales.....	61
1.5. El Constitucionalismo transformador y el experimentalismo social en la traducción intercultural.....	67
1.5.1 Expansión del canon jurídico. El pluralismo jurídico apropiado por las luchas sociales.....	71
1.5.2 La naturaleza bramando: transiciones del pluralismo jurídico y la globalización contra-hegemónica. El ejemplo de la Constitucionalización de los Derechos de la Naturaleza.....	74
1.6. El Estado-nación colonial y sobre cómo genera invisibilidades: colonialismo interno y neo-extractivismo.....	91
1.6.1 Viviendo el Colonialismo Interno en Ecuador	99
1.6.2 El neo-extractivismo como una forma de colonialismo	102

Capítulo 2. La interrelación entre el constitucionalismo ecuatoriano, el saqueo de los “recursos naturales” y la monocultura del desarrollo	106
2.1. Los levantamientos indígenas de los años 1990 de cara a los programas de desarrollo alternativos implementados en Ecuador	108
2.1.1. Los levantamientos indígenas de 1990	108
2.1.2. El modelo de “desarrollo alternativo” propuesto por la CEPAL	117
2.2. La Constitución de 1998 y el paradigma multicultural. Hacia un Neoliberalismo desarrollista.....	128
2.2.1. Alternativas de desarrollo	135
2.3. La Refundación del Estado y el proceso de ampliación de derechos: la Asamblea Constituyente de Montecristi de 2008	140
Capítulo 3. Diversidad de concepciones sobre el <i>Sumak kawsay</i>	152
3.1 ¿El <i>Sumak Kawsay</i> una perspectiva indígena?	152
3.2 ¿Bio-socialismo Republicano o Socialismo del Buen Vivir?	162
3.3. Más allá del desarrollo neo-extractivista: el <i>Sumak Kawsay</i>	171
3.4 Las zonas de contacto intercultural, hibridaciones emancipatorias	188
3.4.1 Las zonas de contacto intercultural entre perspectivas de <i>Sumak Kawsay</i>	196
Parte II	
Capítulo 4. Metodología	205
4.1 ¿Cuál es mi concepción de la realidad y cómo sitúo mi labor ética como investigador?....	205
4.2 ¿Qué métodos debo usar para evitar reproducir una ciencia social extractivista?.....	217
4.3 ¿Cuáles son los recursos más apropiados para establecer relaciones horizontales, desde abajo y para reforzar las luchas y solidaridades sociales que permitan una ecología de saberes?	226
Capítulo 5. A manera de contextualización: viviendo el momento pos-constituyente en el Yasuní: ¿(re) colonización, (re) mercantilización y (des) democratización de la democracia?	230
5.1. Entendiendo el colonialismo en el territorio Waorani y en el Parque Nacional Yasuní.....	231
5.2 Aislamiento “voluntario”: los pueblos Tagaeri y Taromenane.....	237
5.3 El espacio-tiempo y las cartografías del despojo colonial	241
5.4. La responsabilidad histórica del Estado-nación ecuatoriano como principal “extractor”: huyendo de la “inmovilidad” y del “aislamiento”	248
5.5 La naturaleza llamando: un breve recorrido por la propuesta de moratoria petrolera para la Amazonía ecuatoriana. La Iniciativa Yasuní ITT	253
5.6 ¿Democracia en extinción? “El Yasuní vive”. La lucha contra-hegemónica del colectivo Yasunidxs.....	264
Parte III	
Capítulo 6. “Por eso necesitamos una selva, para estar libres”	274
6.1 Aprendizajes desde la subsistencia y la ecología de las Waorani.....	275

6.1.1 El proceso de identificación Waorani.....	275
6.1.2 Especificidades que se introducen en las localidades junto con la modernidad neo-extractiva.....	280
6.2. Contribución a la ecología de saberes: la integralidad “Waorani” en la relación con la naturaleza.....	286
6.3 La diferencia temporal Waorani vista desde el crecimiento rápido y lento.....	293
Ciclos de crecimiento rápido.....	294
Ciclos de crecimiento lento.....	295
Temporalidad de los cultivos de chontaduro como guía para el calendario y la movilidad Waorani.....	297
6.4 Desnaturalizando las diferencias, cuando las mujeres Waorani luchan por dejar el petróleo bajo tierra y dicen No al extractivismo.....	298
6.5 La movilidad interescalar, un recurso de la transición Waorani.....	307
6.6 Una productividad para la sostenibilidad de la vida, autoabastecimiento en libre determinación.....	311
Consideraciones finales.....	319
Bibliografía.....	334
Anexos.....	365

Lista de abreviaturas

ALCA: Area de Libre Comercio de las Américas.

AMWAE: Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador.

BID: Banco Interamericano de Desarrollo.

BM: Banco Mundial.

BNDES: Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social de Brasil.

BRICS: Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica.

CAF: Corporación Andina de Fomento.

CEDHU: Comisión Ecuménica de Derechos Humanos.

CEPAL: Comisión Económica para América Latina.

CIDH: Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

CMN: Coordinadora de Movimiento Sociales.

CNE: Consejo Nacional Electoral.

CONACNIE: Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

CONFENAIE: Confederación de Nacionalidades Amazónicas Indígenas del Ecuador.

CONPLADEIN: Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros.

ECUARUNARI: *Ecuador Kichwa Llaktakunapak Jatun Tantanakui*. Confederación de Nacionalidades Quichua del Ecuador.

FEI: Federación Ecuatoriana de Indios.

FONPLATA: Fondo Financiero para el Desarrollo de la Cuenca del Plata.

FMI: Fondo Monetario Internacional.

GATT: General Agreement on Tariffs and Trade.

IIRSA: Iniciativa para la Integración de Infraestructura Regional de Sudamérica.

ILV: Instituto Lingüístico de Verano.

ITT: Ishpingo, Tambococha y Tiputini.

NAWE: Nacionalidad Waorani del Ecuador.

OIT: Organización Internacional del Trabajo.

ONHAE: Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador.

PIB: Producto Interno Bruto.

PNY: Parque Nacional Yasuní.

PRODEPINE: Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros.

SENAIN: Secretaría de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas.

SENPLADES: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.

TIPNIS: Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure.

UNESCO: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

ZITT: Zona Intangible Tagaeri-Taromenane.

Introducción

En esta tesis titulada *Travesías dentro y fuera del Estado. Contribuciones de las Waorani del Yasuní como una alternativa al desarrollismo neo-extractivo en Ecuador*, analizo dos momentos de transición paradigmática (Santos, 2002: 319) de los procesos sociales en Ecuador que se encuentran íntimamente relacionados. Por un lado, a través de la denuncia del proyecto de la modernidad occidental eurocéntrica, procuro estudiar la creación de líneas abismales (Santos, 2013: 185-186) que contribuyeron a solidificar una forma particular y hegemónica de Estado-nación en Ecuador. Por otro lado, mediante la visibilización de ontoepistemologías de la nacionalidad Waorani, intento demostrar cómo las realidades de los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana han estado en permanente lucha por mantener y transformar sus formas de vida frente a los paradigmas dominantes del capitalismo, del colonialismo y del heteropatriarcado (Santos, 2006: 37).

En el capítulo titulado “Las Epistemologías del Sur en movimiento: más allá del Estado-nación, el desarrollo y el Neo-extractivismo” a partir de un análisis que tiene como eje principal las nociones presentadas por las Epistemologías del Sur (Santos; Meneses, 2009), procuro evidenciar la injusticia histórica social, cognitiva (Santos, 2006: 146) y ecológica (Guha, 1998: 277); (Shiva, 2006: 65); (Gudynas, 2010: 60) que ha silenciado las voces de la nacionalidad Waorani en el devenir nacional; propongo, en contrapartida, un procedimiento que utiliza una sociología de las ausencias (Santos, 2005: 19), y una sociología de las emergencias (Santos, 2006: 108) en base a las cuales se puede evaluar la concepción moderna-occidental del mundo y ampliarla, tomando en cuenta otras realidades subalternizadas. Coloco un interés especial en una crítica a la concepción teleológica de tiempo (Chakrabarty, 2000: 47), para rescatar una pluralidad de temporalidades (Chatterjee, 2008: 62) en tanto que considero que a través de la noción predominante de desarrollo se contribuye a legitimar las nociones de control, orden y poder social influenciadas por los supuestos filosóficos de la modernidad occidental (Santos, 1991: 18). Esto es, de la invención del mundo sub-desarrollado (Escobar, 2007: 266); (Mohanty, 2008 :116), de la subalternización de pueblos “sin historia”, del lugar de la diferencia radical que permite atribuir la inferioridad a los colonizados (Spivak, 2010: 47); (Gomes, Meneses, 2011: 5).

A lo largo de este estudio, argumento la necesidad de realizar ejercicios permanentes de traducción intercultural (Santos, 2006:79-80) que nos permitan dinamizar las categorías de *Sumak Kawsay*, Plurinacionalidad Intercultural, Derechos de la Naturaleza, y entenderlas como nociones inacabadas y en proceso de reinención permanente. En este sentido, el contexto histórico ecuatoriano generado por el constitucionalismo transformador y el experimentalismo social (Santos, 1998: 58-74), me permite ampliar las ideas respecto al uso, apropiación y movilización de las categorías jurídicas que contribuyen a crear pluralidad interna en las esferas del Estado. Esto implica el surgimiento de diferentes formas de relación: inter-nacionalidades, inter-subjetividades, ciudadanías múltiples, racionalidades, epistemologías, temporalidades, productividades, jurisdicciones.

Una mención especial requiere el proceso de transición provocado por la constitucionalización de los Derechos de la Naturaleza. Su estudio permite renunciar al modelo antropto-androcéntrico que está en la base del modelo desarrollista neo-extractivo (Boff, 2002: 180); (Gudynas, 2009: 108); (Zaffaroni, 2011: 95) implementado en la Amazonía ecuatoriana. Al politizar a la Naturaleza evidencio que la producción capitalista necesita de una triple explotación para su realización: del trabajo, de las mujeres y de la naturaleza (Santos, 2002: 265); (Cabnal, 2009: 5); (Federici, 2011: 196); (Segato, 2016: 113); (Espinosa, 2017: 9); (Hernández, 2017: 31), cuyas formas de opresión tienen características particulares en las realidades de los países del Sur global (Luxemburgo, 1967: 351); (Shiva, 1998:156). En ese sentido, la noción de Derechos de la Naturaleza contribuye a repensar los proyectos de vida indígenas, tales como aquellos de la nacionalidad y de las mujeres Waorani, demostrando que existen otras nociones de entender el espacio-tiempo frecuentemente activadas en el marco de la instauración de proyectos de despojo territorial y de violencias coloniales ejercidas en sus realidades.

En el capítulo titulado “La interrelación entre el Constitucionalismo ecuatoriano, el saqueo de los “recursos naturales” y la monocultura del desarrollo” analizo los aportes, los límites y dificultades del proceso político ecuatoriano, concentrándome en el período que comprende la década de 1990 hasta la elaboración de la Constitución Política de 2008. A partir de este análisis, intento reflejar las dinámicas entre las distintas constelaciones económico-políticas, jurídicas y epistémicas (Santos, 2002: 253), la importancia del debate iniciado por los movimientos sociales y la incidencia de los

levantamientos indígenas en el proceso de Refundación del Estado (Santos, 2010: 15) a través de: a) una crítica a las características monoculturales y la discusión sobre los modelos de desarrollo, el carácter colonial de la sociedad y la visión antropocéntrica de la naturaleza; y, b) la re-construcción e incorporación de categorías como Plurinacionalidad Intercultural, *Sumak Kawsay* y Derechos de la Naturaleza como alternativas que permitirían la profundización de la democracia en términos de interculturalidad descolonial (Santos, 2012: 51-52); (de la Cadena, 2015: 265-266).

Coloco un interés especial en los levantamientos indígenas de 1990, cuyo dinamismo e importancia permitieron la ampliación del marco teórico de los derechos colectivos, llegando a reconocer en un primer momento la multiculturalidad (1998); y, posteriormente, intentando delinear un contexto jurídico para posibilitar una Plurinacionalidad Intercultural (2008). Las contradicciones y dificultades de la aplicación práctica de estos derechos pueden ser observadas, precisamente, en la persistencia de los modelos de desarrollo neoliberal; en las reflexiones que giran alrededor de las alternativas de desarrollo, de desarrollo sostenible y desarrollo sustentable; y, en la emergencia de las alternativas al desarrollo.

Se trata de evidenciar que la estructura del Estado-Nación, la ciudadanía monocultural y el modelo de desarrollo imperantes se han mostrado como insuficientes al momento de enfrentar al paradigma de desterritorialización colonial y de acoger las demandas de las diferentes nacionalidades indígenas (Zavaleta, 2015: 346). Estas ocurren en permanente tensión con el modelo neoliberal de desarrollo, así, defiende que en el ámbito comunitario se han mantenido determinados rasgos de autonomía relativa que hoy pueden contribuir a transitar hacia alternativas al paradigma hegemónico. No se trata de una salida de la modernidad, sino de entrecruzamientos que ocurren en medio de procesos de hibridación identitarios, de los lenguajes y gramáticas emergentes, de los ritmos y las leyes, de las formas diferentes de productividad y de subsistencia.

En el capítulo titulado “Diversidad de concepciones sobre el *Sumak Kawsay*”, estudio la pluralidad interna de perspectivas filosófico-políticas que reemergen en relación a la propuesta del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir, creando hibridaciones emancipatorias o reaccionarias. Sugiero que existe una creación de zonas de contacto intercultural entre conceptos y prácticas (Santos, 2006: 121). De esta manera, es necesario

destacar los procesos de traducción intercultural que posibilitan la inteligibilidad entre movimientos sociales e indígenas a lo que identifico como una hermenéutica (Santos, 2002: 10) pluritópica. Distingo tres corrientes: 1) la que deriva de una perspectiva indígena; 2) el modelo del Biosocialismo Republicano; 3) la corriente que propone el *Sumak Kawsay* como alternativa al modelo de desarrollo. Me enfoqué, particularmente, en los procesos de hibridación emancipatoria en tanto que ellos me permiten contribuir a enriquecer y complejizar los debates respecto del *Sumak Kawsay*.

Debido a que una de las mayores tensiones en relación a la construcción de un nuevo Estado Plurinacional es el debate sobre los “modelos de desarrollo” y la persistencia del modelo neo-extractivo en territorios de pueblos y nacionalidades indígenas, seleccioné el caso de tres comunidades indígenas Waorani: Tobeta, Dicaro y Bameno. Se trata de un contexto marcado por las disputas creadas en relación a las opciones contrapuestas de extracción o de una moratoria petrolera para la zona del Yasuní ITT (Ishpingo, Tambococha y Tiputini). Así, en el capítulo metodológico titulado: “Yo, soy de caminar, salgo a la selva por ir, no por llegar”, explico las elecciones metodológicas al momento de conducir el trabajo en la realidad de estas comunidades. En este apartado parto de tres preguntas fundamentales: 1) ¿Cuál es mi concepción de la realidad y cómo sitúo mi labor ética como investigador?; 2) ¿Qué métodos debo usar para evitar reproducir una ciencia social extractivista?; 3) ¿Cuáles son los recursos más apropiados para establecer relaciones horizontales, desde abajo y para reforzar las luchas y solidaridades sociales que permitan una ecología de saberes?

Los argumentos epistémico-políticos y las elecciones personales expuestas en este trabajo me sitúan en el lugar de un investigador comprometido con el contexto social de estas tres comunidades Waorani. Para ello parto del reconocimiento de mis ignorancias múltiples en medio de una realidad compleja. A lo largo de todo este proceso cuento con el apoyo proporcionado por el marco teórico-práctico de las Epistemologías del Sur, cuyas herramientas permiten generar diálogos en términos de horizontalidad, intersubjetividad y una mayor valoración del principio de igualdad y diferencia (Santos, 2005: 25-26). Esto me obliga a tener una vigilancia intensa respecto de las metodologías extractivistas y de la biblioteca colonial (Mudimbe, 1988: 13); (Mbembe, 2001: 26); (Mahmood, 2006:151); (Meneses, 2011: 134), con el objetivo de no reproducir una ciencia social epistemicida (Santos, 2013: 286). Por el contrario, procuro la construcción

de un análisis situado (Haraway, 1995: 187-188); (Cunha, 2014: 45), a partir de las voces que han sido silenciadas por una modernidad desarrollista y colonial que ha predominado en la región (Santos, 2003: 26); (Meneses, 2016: 21).

La convivencia con las comunidades Waorani me permitió tener mayor observancia de la dicotomía entre teoría y práctica (Maturana, 1997: 11). Este trabajo sólo pudo ser el resultado de las contribuciones personales, del compartir experiencias y realizar ejercicios permanentes en torno a las actividades de producción comunitarias, de vinculación con sus luchas políticas (Harding, 1998: 6-7) de rechazo al modelo de enclave petrolero. Es decir, una metodología cuyo fundamento se encuentra en las relaciones históricas concretas (Freire, 2002: 30). Tal como se detalla en este apartado, se trata de un abordaje cualitativo centrado en el estudio de caso de la nacionalidad Waorani que no pretende ser una teorización general válida para todas las problemáticas neo-extractivas indígenas o no indígenas. El mismo se encuentra enraizado en dos etapas de trabajo de campo, sumando un total de diez meses de actividades junto con las comunidades. En ellas incluí procedimientos de observación participante y conversaciones abiertas (hooks; Hall, 2018: 05), algunas veces colectivas y otras individuales.

El capítulo titulado “A manera de contextualización: viviendo el momento pos-constituyente en el Yasuní. ¿(re) colonización, (re) mercantilización y (des) democratización de la democracia?”, consiste en una contextualización del momento pos-constituyente localizado en la realidad política del Parque Yasuní (Amazonía nororiental ecuatoriana). Me cuestiono, particularmente, los avances o retrocesos respecto a las propuestas iniciales de la Constitución de Montecristi (2008) tomando como ejes de análisis las ideas propuestas de descolonización, desmercantilización, democratización de la democracia. Revisito la situación de colonialismo interno (Rivera Cusicanqui, 2012: 118); (Memmi, 2007: 50); (González Casanova, 2007: 423) que persiste en la realidad de la nacionalidad Waorani en nuestros días; analizo igualmente la propuesta de no explotación del petróleo o de la Iniciativa ITT y la manera como ésta ha incidido en la organización y movilización de los derechos colectivos indígenas y los de la naturaleza. En este capítulo, destaco, asimismo, la emergencia del colectivo Yasunidxs, en tanto que proceso que permite hablar del carácter inter-escalar y la lógica de inter-movimientos dentro del marco de defensa del Parque Nacional Yasuní.

Finalmente, en el último capítulo titulado “Por eso necesitamos una selva, para estar libres”, procuro un aprendizaje a partir de las nociones ontoepistemológicas de la nacionalidad Waorani a las que entiendo como una alternativa de vida frente la implementación de proyectos neoextractivos en sus territorios. En los contextos Waorani, los colonialismos están atravesados por ideas de desarrollo social y por la incorporación-exclusión de las comunidades a una modernidad monocultural. En ese programa, ellos representan la población atrasada, incivilizada y, por lo tanto, salvaje. En base a esta idea, en un primer momento analizo las distintas estrategias de colonización (Said, 2008: 71-73) a las que han tenido que hacer frente estas poblaciones, buscando evidenciar las violencias múltiples del modelo desarrollista, neo-extractivo petrolero, la pluralidad de racismos y el fortalecimiento del modelo heteropatriarcal. Este marco me permite ver la complejidad de esta realidad, situarla y concebirla en términos de una realidad internamente diversificada. Posteriormente, busco amplificar las voces que contribuyen a construir las renovadas concepciones de Ser o *Waodani*. En esta noción no existe una diferenciación de la naturaleza frente a lo humano, sino que se parte de la relacionalidad con el espacio, creando formas de pertenencia al lugar en el que habitan. Se trata de un proceso de llegar a ser *Waodani*.

Los Waorani procuran mantener los ciclos temporales de la selva puesto que ella entrega los alimentos necesarios. A través de ello, establecen criterios de soberanía alimentaria que se oponen a los intereses del capital petrolero en la zona. En este sentido, para alcanzar el *Waponi* o *Sumak Kawsay*, es necesario un bosque sano. La vida Waorani está caracterizada por una elevada movilidad que implica travesías –senderismo– a lo largo de un amplio territorio. La producción y el consumo están guiados por principios de temporalidad lenta y rápida que les obliga a abandonar el espacio, para regresar en otros momentos de mayor abundancia. Así, el entorno pasa a ser concebido como un espacio-tiempo sagrado al que es necesario volver permanentemente. El *Waponi* es un modo de ser que permite valorar la complejidad de este sistema de vida. Para los Waorani todo proyecto o alternativa al desarrollo –plan de manejo ambiental y de conservación de su territorio–, deber estar diseñado auto determinadamente, en estrecho vínculo con sus concepciones de vida y de sustento del alimento. A través de sus prácticas cotidianas, interpelan y obligan al modelo del Estado nación a entrar en crisis permanentes, con el objetivo de instaurar formas heterogéneas de existencia, de defender sus territorios y sus procesos de identificación.



Manifestación contra el extractivismo, por el agua y la vida, Quito. Noviembre de 2015. Fabián Cevallos Vivar.

Capítulo I. Las Epistemologías del Sur en movimiento: más allá del Estado-nación, el desarrollo y el neoextractivismo

I.1. Crisis civilizatoria y transición

La crisis civilizatoria provocada por el patrón modernidad/capitalismo (Santos, 2013: 45) conduce a la necesidad de re-pensar alternativas al pensamiento hegemónico. Su objetivo es la búsqueda de perspectivas que permitan divisar la pluralidad de concepciones filosóficas, que no impliquen la profundización de la acumulación incesante del capital, la mercantilización de todas las esferas de la vida y la expansión del modelo monocultural hasta lugares que tienen otras lógicas económicas, sociales y político-organizativas.

Argumento que el proyecto político ecuatoriano avanza a través de un proceso dialógico de “transición paradigmática” o de “Travesías”. Frente a una crisis civilizatoria instaurada a partir del proceso de articulación entre modernidad y capitalismo (Quijano, 2000: 343); (Dussel, 2008: 65); (Maldonado-Torres, 2007: 136), la transición procura, por un lado, una reinención interna de la esfera Estatal; mientras que, por otro lado, se ubica en los márgenes del Estado-nación para centrarse más en las comunidades. A decir de Santos:

O processo civilizatório instaurado com a conjunção da modernidade com o capitalismo e, portanto, com a redução das possibilidades da modernidade às possibilidades do capitalismo entrou, tudo leva a crer, num período final [...]. Por um lado, a conversão do progresso em acumulação capitalista transformou a natureza em mera condição de produção. Os limites desta transformação começam hoje a ser evidentes e os riscos e perversidades que acarreta, alarmantes, bem demonstrados nos perigos cada vez mais iminentes de catástrofe ecológica. Por outro lado, sempre que o capitalismo teve de confrontar-se com as suas endémicas crises de acumulação, fê-lo ampliando a mercadorização da vida, estendendo-a a novos bens e serviços e a novas relações sociais e fazendo-a chegar a pontos do globo até então não integrados na economia mundial (Santos, 2013: 45).

Denunciar que el proyecto de la modernidad occidental, en tanto concepción universalista y autoreferencial,¹ entró en crisis, implica el rescate de múltiples formas de conocimiento y de prácticas sociales. Si esta racionalidad particular de saber generó formas no-contemporáneas o residuales de existencia social provocando su olvido o desaparición, una propuesta epistémica diferente deberá proceder por la búsqueda, potencialización y generación de nuevas prácticas sociales alternativas. En este sentido, se trata de enfrentar las líneas abismales solidificadas por la episteme ortopédica tradicional (Santos, 2013: 185-186).

Afirmar que o projecto da modernidade se esgotou significa, antes de mais, que se cumpriu em excessos e défices irreparáveis. São eles que constituem a nossa contemporaneidade e é deles que temos de partir para imaginar o futuro e criar as necessidades radicais cuja satisfação o tornarão diferente e melhor que o presente [...]. Não é de ruptura total como querem alguns, nem de linear continuidade como querem outros. É uma situação de transição em que há momentos de ruptura e momentos de continuidade (Santos, 2013: 110).

El entendimiento, continuidad y ruptura con categorías propias de la modernidad-occidental así como el impulso pos-colonial, democratizador, des-patriarcalizador y des-mercantilizador del Estado, de las relaciones sociales y de ellas con la naturaleza (Alimonda, 2011: 68), son necesarios para quebrar las lógicas de poder internas (González Casanova, 2007: 423); (Rivera Cusicanqui, 2012: 118) y provocar la emergencia de nuevos paradigmas. En palabras de Santos:

(...) La deconstrucción así producida del mapa de las prácticas y discursos institucionales y normativos dominantes abrirá el campo jurídico utópico sobre el que pueden ser reinventados derechos humanos nuevos, paradigmáticos, adecuados a la travesía emancipadora de la transición paradigmática. Finalmente, el nuevo estatus jurídico de las coaliciones cosmopolitas locales, nacionales y transnacionales debe ser inscrito tanto en el derecho doméstico como en el derecho internacional (Santos, 2009: 435).

Conviene señalar que la transición paradigmática implica un mecanismo doble, es decir, nos obliga a pensar tanto la transición epistemológica, como la societal. Siendo

¹ Cfr. “La naturaleza no se aprehende a sí misma y, por tanto, el aspecto negativo de sus formaciones no existe para ella. En la esfera espiritual, por el contrario, se descubre que la forma superior ha nacido de la translaboración de la anterior e inferior. Esta, por tanto, ha dejado de existir; y si las variaciones espirituales acontecen en el tiempo, es porque cada una de ellas es la transfiguración de la anterior. La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza [...]. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual [...]. Así pues, los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados [...].” (Hegel, 1830 (2005): 213-266 y 268).

cada una de ellas autónoma, al mismo tiempo se encuentran íntimamente relacionadas. De esta forma: “*Formas alternativas de conhecimento geram práticas sociais alternativas e vice-versa. A unir as duas transições, existe o conceito de subjectividade – simultaneamente individual e colectiva–, o grande mediador entre conhecimentos e práticas*” (Santos, 2002: 319).

La transición paradigmática, en el caso ecuatoriano, se manifiesta a través de una fuerte tensión. Por un lado, existe un creativo debate sobre el proceso político de Reinención del Estado o Refundación del Estado (Santos, 2010: 15) a partir de conceptos tales como: plurinacionalidad intercultural, pluralismo jurídico, derechos de la naturaleza, territorialidades entendidas como espacios-tiempos de identificación cultural-espiritual. Por otro lado, se observa una marcada tendencia a obstaculizar procesos, apropiarse de conceptos, vaciarlos de contenido, des-constitucionalizar, despojar territorios, e instaurar nuevamente un modelo capitalista, primario-exportador y neo-desarrollista.

Si las primeras concepciones procuran un camino de transición emancipatoria, el segundo proceso apela más bien al *paradigma regulatorio*, y junto con el, a la idea de un Estado-Nación capitalista, trans-clasista que concibe la sociedad como una comunidad-ilusoria creando: “un *modus vivendi* con el capitalismo que permite minimizar los costos sociales de la acumulación capitalista dominada por los principios del individualismo (versus comunidad), la competencia (versus la reciprocidad) y la tasa de ganancia (versus complementariedad y solidaridad)” (Santos, 2010: 26). De esta manera, argumento que el momento de transición en la crisis paradigmática por el que atraviesa el país exige no sólo una crítica del modelo civilizatorio, sino también una nueva redefinición del paradigma emergente. A decir de Santos:

Assume-se que estamos a entrar numa fase de crise paradigmática, e portanto, de transição entre paradigmas epistemológicos, sociais, políticos, e culturais. Assume-se também que não basta continuar a criticar o paradigma ainda dominante, o que, aliás, está feito já à saciedade. É necessário, além disso, definir o paradigma emergente. Esta última tarefa, que é de longe a mais importante, é também de longe a mais difícil (Santos, 2013: 279).

La transición paradigmática requiere de un procedimiento que permita crear inteligibilidad recíproca entre las distintas experiencias del mundo. Esto implica un procedimiento que “*não atribui a nenhum conjunto de experiências nem o estatuto de totalidade exclusiva nem o estatuto de parte homogénea. As experiências do mundo são*

vistas em momentos diferentes do trabalho de tradução como totalidades ou partes e como realidades que se não esgotam nessas totalidades ou partes” (Santos, 2006: 115).

De ahí que el cambio civilizatorio y los procesos sociales que se experimentan en Ecuador proyectan aprendizajes y dificultades ante las que se requieren de procesos de inteligibilidad entre prácticas locales y pensamientos contra-hegemónicos. Conviene subrayar que, una vez ubicado en el campo de la globalización contra-hegemónica,² se trata de potenciar los procesos de traducción que rechazan toda verticalidad centralista, así: *“uma posição crítica relativamente a todo o centralismo e universalismo e recusa a noção de um centro transcendente, procedendo, pelo contrário, através da articulação da diferença e da relação intercultural”* (Ribeiro, 2005: 3). En términos de Santos:

O reconhecimento da existência de uma transição paradigmática implica um distanciamento em relação ao centro, ou seja, em relação ao paradigma dominante. Ainda que não se transforme em margem, o paradigma dominante perde eficácia enquanto centro, o que não significa, porém, que o paradigma emergente ascenda, pelo mesmo processo, à condição de centro. Se fosse esse o caso, então ele não seria, talvez, um paradigma verdadeiramente alternativo (Santos, 2002: 327).

La necesidad de reinventar la emancipación social, como propone Santos, se sostiene en la idea de que es necesario salir del marco de la modernidad occidental para intentar pensar las posibilidades de emancipación. En este sentido, según el autor no es suficiente una visión celebratoria de la pos-modernidad, por el contrario, se trata de defender una teoría pos-moderna de oposición en la que se pueda observar y sentir la pluralidad epistemológica y cultural (Santos, 2006: 25). La idea de la relatividad de las culturas no sugiere asumir el relativismo como una posición epistémica, esta postura más bien compromete a:

(...) conceber o universalismo como uma particularidade ocidental cuja ideia de supremacia não reside na supremacia da ideia, em si mesma, mas antes na supremacia dos interesses que a sustentam. [...], a crítica do universalismo decorre da crítica da possibilidade de uma teoria geral. O trabalho da tradução pressupõe, pelo contrário, o que designo por universalismo negativo, a ideia mais comum da impossibilidade de completude cultural (Santos, 2005: 124).

² En contrapartida, entiendo por globalización hegemónica: “o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival” (Santos, 2006: 405).

Resulta un verdadero desafío encontrar perspectivas de emancipación social que no pretendan constituirse, nuevamente, a través de un discurso universalizante, en una teoría general. En este sentido, una idea fundamental que nos traen las Epistemologías del Sur consiste en la consideración de que el mundo constituye una totalidad inagotable, en este todas las constelaciones de saberes y concepciones epistémicas son parciales. Así, se proponen dos procedimientos que cuestionan fuertemente a la razón metonímica:

O primeiro consiste na proliferação das totalidades. Não se trata de ampliar a totalidade proposta pela razão metonímica, mas de fazê-la coexistir com outras totalidades. O segundo consiste em mostrar que qualquer totalidade é feita de heterogeneidade e que as partes que a compõem têm uma vida própria fora dela. Ou seja, a sua pertença a uma dada totalidade é sempre precária, quer porque as partes, além do estatuto de partes, têm sempre, pelo menos em latência, o estatuto de totalidade, quer porque as partes emigram de uma totalidade para outra. O que proponho é um procedimento renegado pela razão metonímica: pensar os termos das dicotomias fora das articulações e relações de poder que os unem, como primeiro passo para os libertar dessas relações, e para reverlar outras relações alternativas que têm estado ofuscadas pelas dicotomias hegemónicas (Santos, 2006: 94).

De ahí que para entender la realidad social que estudio, intenté alejarme de una filosofía monocultural de la totalidad, en tanto que ésta me puede conducir a través de un proceso de homogenización y por lo tanto de invisibilización y marginalización. La defensa de un universalismo negativo es el territorio fértil en el que se dan lugar a las ecologías: *“não precisamos de uma teoria geral, mas ainda precisamos de uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral. De qualquer modo, precisamos de um universalismo negativo que possa dar lugar às ecologias que a sociologia das ausências torna possíveis”* (Santos, 2005: 117). Frente a la construcción, ilusoria, de la teoría general son importantes los ejercicios permanentes de traducción intercultural que permitan relaciones y aprendizajes mutuos. Su premisa fundamental busca la no destrucción de los procesos de identificación, sino que apuesta por el aprendizaje posible que se puede dar entre ellos (Santos, 2006: 89).

La alternativa a la teoría general, constituye el trabajo de traducción, entendido como un procedimiento mediante el cual se puede crear entendimientos e intercambios recíprocos entre las diferentes experiencias del mundo, sean éstas las que surgen de los procedimientos de sociología de las ausencias, como la de la sociología de las emergencias, siempre que no se coloque en riesgo la identidad y autonomía (Santos, 2005: 117).

El *Sumak Kawsay* vinculado a los saberes y prácticas indígenas andinas y amazónicas, consiste en un trabajo direccionado a escuchar las voces que siendo

marginalizadas, constituyen alternativas potentes a la crisis del paradigma hegemónico. Se trata de realidades que quizás por ser menos colonizadas, brindan aprendizajes desde sus especificidades y permiten trastocar la racionalidad instrumental y mercantilista.

Lo importante, según Santos, es hacer que los paradigmas pierdan su rigidez para que puedan pasar a ser porosos, líquidos o navegables. De esta manera, dichos paradigmas se tornan dependientes de las acciones individuales-colectivas, y así, dependen directamente de procesos de organización y solidaridad entre ellos. La dependencia localizada en lugares a-céntricos es, precisamente, lo que permite debilitar las lógicas de jerarquización y verticalidad de las prácticas sociales y de los conocimientos hegemónicos. A decir del autor:

Na transição paradigmática, os paradigmas em competição perdem a frigidéz sólida para se tornarem líquidos e navegáveis. Mais do que nunca, tornam-se o produto das acções individuais e colectivas que dependem deles. É este o grande privilégio dos limites e das margens na transição paradigmática. Os centros ficam inteiramente dependentes do que acontece nos limites exteriores da sua jurisdição e, na verdade, tornam-se eles próprios consideravelmente acêntricos. Esse acentrismo favorece a desierarquização e a horizontalização das práticas de conhecimento típicas da transição paradigmática (Santos, 2002: 329).

A este lugar de transición o de travesías, Santos ha denominado, en sentido metafórico, como el *topos* epistémico del Sur. Se trata de una subjetividad cultural que permite designar a esa realidad situada en un lugar en donde se encuentran formas de ser o conocer que fueron suprimidas o marginalizadas por el canon de la modernidad occidental y que, al mismo tiempo, presenta alternativas menos colonizadas por el patrón hegemónico (Santos, 2006: 30). Se procede, así, por el rescate de las voces situadas en las luchas anti-capitalistas, anti-colonialistas y anti-hetero-patriarcales. A decir del autor:

O Sul é o terceiro *topos* que proponho para constituição da subjectividade da transição paradigmática. Vejo o Sul como o *metatopos* que preside à constituição do novo senso comum ético enquanto parte integrante da tópica para a emancipação [...]. Tal como a fronteira e o barroco, o Sul também é aqui usado como uma metáfora cultural, isto é, como um lugar privilegiado para escavação arqueológica da modernidade, necessária à reinvenção das energias emancipatórias e da subjectividade da pós-modernidade. O Sul, tal como o Oriente, é um produto do império (Santos, 2002: 340).

La experiencia ecuatoriana demuestra que es posible crear múltiples categorías híbridas que reconozcan sus debilidades e ignorancias recíprocas. Estas ignorancias son

llevadas al debate societal y permiten transitar más allá de sus esquemas. Dado este reconocimiento, se espera que estos paradigmas epistémicos puedan experimentar, a través de sus porosidades, nuevas formas interseccionadas y combinadas de existir. Como señala Santos: “*No campo da hibridação, quanto mais limites, menos limites*” (Santos, 2002: 329).

1.2. El rol de las líneas abismales en la producción de la injusticia histórica

Las Epistemologías del Sur son la principal herramienta teórica en la que me apoyo para, a través de procesos de descolonización, desmercantilización, despatriarcalización y democratización de la realidad, intentar visibilizar filosofías y concepciones que han sido injustamente invisibilizadas a lo largo de la historia ecuatoriana. En este caso particular, procuro reflexionar que: “*Corrigir a injustiça histórica significa, portanto, reparação de alternativas ao desenvolvimento capitalista, descolonização das relações entre Estados, bem como das relações entre povos e das relações interpessoais*” (Santos, 2013: 97-98).

El pensamiento ortopédico moderno-occidental impuesto durante el capitalismo sigue funcionando con el fin de construir líneas abismales para definir el mundo mediante un carácter binario-dicotómico entre: seres humanos y sub-humanos, sociedad y naturaleza, desarrollo y subdesarrollo, razón y emoción, entre otras categorías. Se trata, según Santos de la razón metonímica, que en tanto que pensamiento totalizante, encontró su mejor configuración en estas formas que combinan simetrías y jerarquías:

A simetria entre as partes é sempre uma relação horizontal que oculta uma relação vertical. Isto é assim porque, ao contrário do que é proclamado pela razão metonímica, o todo é menos e não mais do que o conjunto das partes. Na verdade, o todo é uma das partes transformada em termo de referência para as demais. É por isso que todas as dicotomias sufragadas pela razão metonímica contêm uma hierarquia: cultura científica/cultura literária; conhecimento científico/conhecimento tradicional; homem/mulher; cultura/natureza; civilizado/primitivo; capital/trabalho; branco/negro; Norte/Sul; Ocidente/Oriente; e assim por diante (Santos, 2006: 91).

De esta manera, los conocimientos que se ubican del otro lado de la línea abismal, esto es, de la zona invisible o del No-ser (Fanon, 2009: 113), se encuentran marginalizados, olvidados y se encuentran más allá del universo de lo verdadero o falso propuesto y regulado por el pensamiento hegemónico y monocultural. Son activamente producidos como inexistentes, invisibles o no válidos. A decir de Santos: *“Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objectos ou matéria-prima para a inquirição científica”* (Santos, 2007: 4).

En este trabajo, procuro, por el contrario, contribuir a construir otros mundos posibles a partir de la experiencia en y con las comunidades indígenas mediante la construcción de un pensamiento pos-abismal, cuyo fundamento se encuentra en la idea de que no existe justicia social global sin una justicia cognitiva global (Santos, 2006: 146); (Santos, 2007: 10).

Epistemologicamente, a sociedade capitalista moderna caracteriza-se pelo privilégio que concede às práticas onde domina o conhecimento científico. Isto significa que só a ignorância dele é verdadeiramente desqualificadora. O privilégio concedido às práticas científicas significa o privilégio das intervenções no real humano e natural tornadas possíveis por elas. As crises e as catástrofes que decorrem eventualmente de tais práticas são socialmente aceites como custos sociais inevitáveis e a sua superação reside em novas práticas científicas (Santos, 2006: 145).

Es en este sentido que se vuelve necesario ir y aprender junto con realidades situadas en el *topos* epistémico del Sur global, realidades que fueron olvidadas por la modernidad occidental en tanto conocimientos que no se adaptaban a la lógica del capitalismo mundial (Santos, 2009b: 470). Una crítica sustancial a dicha modernidad deberá dirigirse no sólo al rechazo de la concepción hegemónica de saber eurocéntrico, sino también a demostrar que existen múltiples formas de existir que no se enmarcan dentro del paradigma teleológico occidental de entender la historia. Esto implica:

Em primeiro lugar, a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo. A compreensão ocidental do mundo, quer do mundo ocidental quer do mundo não ocidental, é tão importante quanto parcial e inadequada. Em segundo lugar, a compreensão do mundo e a forma como ela cria e legitima o poder social tem muito a ver com concepções do tempo e da temporalidade. Em terceiro lugar, a característica mais fundamental da concepção ocidental de racionalidade é o facto de, por um lado, contrair o presente e, por outro, expandir o futuro. A contracção do presente, ocasionada por uma peculiar concepção de totalidade, consiste em transformar o presente

num instante fugido, entrincheirado entre o pasado e o futuro (Santos, 2006, 88-89).

La búsqueda de un pensamiento alternativo de alternativas conjugado en la propuesta del *Sumak Kawsay*, es uno de los principales objetivos de mi investigación. Esto implica hacer una lectura diferente de las concepciones de los pueblos y nacionalidades indígenas que posibilite ubicarse no sólo fuera del paradigma capitalista-colonial-heteropatriarcal de la modernidad occidental, sino que también intente articular la pluralidad de propuestas que confluyen en ella, evitando el desperdicio de las experiencias como lo hacía el paradigma tradicional. Así:

This immensity of alternatives of life, conviviality and interaction with the world is largely wasted because the theories and concepts developed in the global North and employed in the entire academic world do not identify such alternatives. When they do, they do not valorise them as being valid contributions towards constructing a better society. To my mind, therefore, we do not need alternatives; we need an alternative thinking of alternatives. The construction of epistemologies of the South must be built by four steps: sociology of absences, sociology of emergences, ecology of knowledgs, intercultural translation” (Santos, 2012: 51-52).

1.3. Un ejercicio pedagógico transformador: una Sociología de las ausencias para una Sociología de las emergencias

La superación de la generación de las condiciones para el epistemicidio provocado por la construcción de líneas abismales es una temática central del trabajo propuesto. De cara a esta problemática, las Epistemologías del Sur proponen: *“revalorizar os conhecimentos e as práticas não hegemônicas que são afinal a esmagadora maioria das práticas de vida e de conhecimento no interior do sistema mundial. Como medida transitória propõe que aprendamos com o Sul, sendo neste caso o Sul uma metáfora para designar os oprimidos pelas diferentes formas de poder (...)”* (Santos, 2013: 286).

A decir de Santos, diversas formas de resistencia están proliferando en la periferia del sistema mundial, en tanto que ahí el dominio colonial, heteropatriarcal y capitalista

no han cooptado totalmente las alternativas y es ahí donde prevalecen las prácticas cotidianas del re-existir. En palabras del autor:

As resistências ao capitalismo global têm vindo a proliferar na periferia do sistema mundial, num conjunto de sociedades onde a crença na ciência moderna é mais ténue, onde é mais visível a vinculação da ciência moderna aos desígnios da dominação colonial e imperial, e onde outros conhecimentos não científicos e não ocidentais prevalecem nas práticas quotidianas da resistência (Santos, 2006: 145).

La propuesta de las Epistemologías del Sur hace parte de una preocupación que no sólo visibiliza un conjunto de filosofías y formas de vida que han sido históricamente rechazadas, sino que además implica un ejercicio de democratización interna. Esto quiere decir que se deben crear, a través de las luchas sociales, las condiciones para que éstas tengan la posibilidad de expresarse en la realidad social en términos de: “*igualdade do acesso ao discurso argumentativo*” (Santos, 2013: 287). Su mecanismo consiste en un transcurso de discriminación positiva que intenta visibilizar e incluir a las comunidades argumentativas, en tanto que son las víctimas del proceso de exclusión operado por la racionalidad científico-moderna.

Para analizar este proceso y sus implicaciones en el marco ecuatoriano, recorro, en primer lugar, a la sociología de las ausencias, que consiste en:

Uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, produzido como não-existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe. O seu objecto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objectivo da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis, objectos ausentes em presentes (Santos, 2005: 19).

Las disputas políticas que se han generado en el contexto ecuatoriano constituyen un momento clave para la transgresión de ciertos conceptos. Así, el proceso de emergencia del *Sumak Kawsay* y de los derechos de la naturaleza, me permiten re-pensar varias lógicas de racionalidad hegemónica que tienden a producir la no-existencia de otras racionalidades y que aún constituyen parte de una misma matriz monocultural racional indolente (Santos, 2006: 149).

A sociologia das ausências parte da ideia de que a racionalidade que subjaz ao pensamento ortopédico ocidental é uma racionalidade indolente, que

não reconhece e, por isso, desperdiça, muita da experiência social disponível ou possível no mundo [...] Para a captar, é necessário recorrer a uma racionalidade mais ampla que revele a disponibilidade de muita experiência social declarada inexistente (a sociologia das ausências) e a possibilidade de muita experiência social emergente, declarada impossível (a sociologia das emergências) (Santos, 2009b: 459).

Según Santos, se pueden distinguir cinco formas de generación de esta invisibilidad: monocultura del saber y del rigor del saber, monocultura del tiempo linear, monocultura de la naturalización de las diferencias, monocultura de lo universal y de lo global, monocultura de los criterios de la productividad y de la eficacia (Santos, 2005: 19-23).

São, assim, cinco as principais formas sociais de não-existência produzidas pela epistemologia e pela racionalidade hegemônicas: o ignorante, o residual, o inferior, o local e o improdutivo. Trata-se de formas sociais de inexistência porque as realidades que elas conformam estão presentes apenas como obstáculos em relação às realidades consideradas relevantes, sejam elas realidades científicas, avançadas, superiores, globais ou produtivas. São, pois, partes desqualificadas de totalidades homogêneas que, como tal, confirmam meramente o que existe e tal como existe. São o que existe sob formas irreversivelmente desqualificadas de existir (Santos, 2005: 22).

La sociología de las ausencias nos permite pensar en la posibilidad de substituir las lógicas de producción del pensamiento monocultural por ecologías. A saber: la ecología de saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, ecología de las trans-escalas y de las productividades (Santos, 2006: 100-106). En este sentido, plantea una transgresión inconformista que permite crear las condiciones de la liberación de los sujetos subalternizados en medio de las disputas políticas (Chakrabarty, 2010: 31).

A partir de estas ecologías que se encuentran latentes en la experiencia social y política de los procesos en Ecuador, realizo también un ejercicio de análisis dentro del marco de la sociología de las emergencias. De esta manera, una vez identificadas las capacidades de ampliación de los saberes y prácticas, es necesario dotarlas de una capacidad de esperanza tan fuerte que el nuevo paradigma emancipatorio nos permita visibilizar las posibilidades de transformación antes que disminuir las posibilidades de frustración. La sociología de las emergencias procede mediante la maximización de la probabilidad de la esperanza (Santos, 2006: 109) proyectada en cada experiencia social.

O Ainda Não é, por um lado, capacidade (potência) e, por outro, possibilidade (potencialidade). Esta possibilidade tem uma componente de escuridão ou opacidade que reside a origem dessa possibilidade no momento

vivido, que nunca é inteiramente visível para si próprio, e tem também uma componente de incerteza que resulta de uma dupla carência: o conhecimento apenas parcial das condições que podem concretizar a possibilidade; o facto de essas condições só existirem parcialmente (Santos, 2006: 108).

Siendo así, se trata de repensar el *Sumak Kawsay* en tanto capacidad y posibilidad utópica, tomando en cuenta el elevado nivel de riesgo que existe. Para que estas tengan un resultado efectivo, deberán ser el producto de una práctica social emancipatoria y de un criterio de solidaridad más amplio. Esto implica entender que: “*O Ainda-Não inscreve no presente uma possibilidade incerta mas nunca neutra; pode ser a possibilidade da utopia ou da salvação (Heil) ou a possibilidade da catástrofe ou perdição (Unheil). Esta incerteza faz com que toda a mudança tenha um elemento de acaso, de perigo*” (Santos, 2005: 29). Así, resulta que los procesos políticos conllevan siempre un riesgo, y de ahí la importancia de no desperdiciar la oportunidad de transformación, de posibilidad real y concreta que nos ofrece la perspectiva de la sociología de las emergencias.

Entendido de esta manera, ubicarse en el terreno de la sociología de las emergencias implica asumir una postura a partir de un “*futuro de posibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente através das actividades de cidadão*” (Santos, 2006: 108). De hecho, en el trabajo de campo realizado con las comunidades/mujeres indígenas Waorani, se puede confirmar el hecho de que el *Sumak Kawsay* se encuentra en un proceso de reformulación permanente a partir de la diversidad cultural y de la realidad socio-ambiental. Es este el momento específico que permite re-valorar los diferentes saberes y prácticas de diversos pueblos y nacionalidades para pensar horizontes utópicos (*Ainda-Não*) (Santos, 2006: 109). Así:

Em vez da renúncia a projectos colectivos, proponho a pluralidade de projectos colectivos articulados de modo não hierárquico por procedimentos de tradução que se substituem à formulação de uma teoria geral de transformação social. Em vez da celebração do fim da utopia, proponho utopias realistas, plurais e críticas. Em vez da renúncia à emancipação social, proponho a sua reinvenção. Em vez da melancolia, proponho o optimismo trágico. Em vez do relativismo, proponho a pluralidade e a construção de uma ética a partir de baixo. Em vez da desconstrução, proponho uma teoria crítica pós-moderna, profundamente auto-reflexiva mas imune à obsessão de desconstruir a própria resistência que ela funda. Em vez do fim da política, proponho a criação de subjectividades transgressivas pela promoção da passagem da acção rebelde. Em vez do sincretismo acrítico, proponho a mestiçagem ou a hibridação com a consciência das relações de poder que nela intervêm, ou seja, com a investigação de quem hibrida quem, o quê, em que contextos o com que objectivos (Santos, 2006: 27).

1.3.1 Hacia una ecología de saberes territorializada

En el conocido texto *¿Puede el subalterno hablar?* Spivak señala que el proyecto de creación de la alteridad radical es un producto característico de la racionalidad colonial eurocentrada e implica una forma de violencia epistémica de occidente. Según la autora: *“O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial do Outro. Ese projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subjetividade”* (Spivak, 2010: 47). De facto, la ignorancia generada por los proyectos coloniales encuentran su razón de ser en la objetificación de la alteridad, y, por lo tanto, de la creación de una línea abismal que posibilita el ejercicio del dominio colonial, a decir de Santos:

A ignorância colonialista consiste na recusa do reconhecimento do outro como igual e na sua conversão em objecto e assumiu historicamente três formas distintas: o selvagem, a natureza e o Oriente. A progressiva sobreposição da lógica do desenvolvimento da modernidade ocidental e da lógica do desenvolvimento do capitalismo levou à total supremacia do conhecimento-regulação que recodificou em seus próprios termos o conhecimento-emancipação (Santos, 2006: 29).

Como explica E. Said para el caso de Oriente, la racionalidad que subyace a este modelo consiste en que: “hay occidentales y hay orientales. Los primeros dominan, los segundos deben ser dominados. Y esto normalmente significa que su territorio debe ser ocupado, que sus asuntos internos deben estar férreamente controlados y que su sangre y sus riquezas deben ponerse a disposición de un poder occidental” (Said, 2008: 63). Como producto de este tipo de relación de poder resulta que la irracionalidad, el subdesarrollo, la tradición, se ubican del un lado de la línea abismal, mientras que la razón, el desarrollo, la modernidad, se ubican del otro lado de la misma. Se trata de las fracturas abismales en acción, en cuyo centro está la capacidad de Occidente para significar a Oriente a través de relaciones de poder (Hall; Gieben, 1992: 187), de la expansión de las fronteras, de las monoculturas y obviamente de sus epistemologías. En este sentido, Said argumenta que:

En resumen, el orientalismo se puede comprender mejor si se analiza como un conjunto de represiones y limitaciones mentales más que como una simple doctrina positiva. Si la esencia del orientalismo es la distinción incuestionable entre la superioridad occidental y la inferioridad oriental [...] el orientalismo era, en última instancia, una visión política de la realidad cuya estructura acentuaba la diferencia entre lo familiar (Europa, Occidente, “nosotros”) y lo extraño (Oriente, el Este, “ellos”). Esta visión, en cierto

sentido, creó y luego sirvió a los dos mundos así concebidos. Los orientales vivían en su mundo, “nosotros” vivíamos en el nuestro (Said, 2008: 71-73).

La filosofía del *Sumak Kawsay*, en el sentido propuesto en esta tesis, debe ubicarse dentro del marco de una ecología de saberes en tanto que se opone a la monocultura del rigor del saber y toma posición por las alteridades negadas por esta. Parte del reconocimiento de la ignorancia y de su carácter incompleto y apartir de ahí aporta respecto a otras prácticas de saberes.

La ecología de saberes consiste en un conjunto de epistemologías cuyo punto de partida es la aceptación de la diversidad y de la globalización contra-hegemónica. Se sustenta en dos principios: “1) Não há epistemologías neutras e as que clamam sê-lo são as menos neutras; 2) a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstracto, mas nas práticas de conhecimento e sus impactos noutras práticas sociais. Quando falo de ecologia de saberes, entendo-a como ecologia de práticas de saberes (Santos, 2006: 143).

Crear espacios posibles para una ecología de saberes será la herramienta que posibilite generar una alternativa al paradigma epistémico actual. De ahí que según Santos, no sea suficiente pensar en alternativas moderno-occidentales de desarrollo. Por el contrario, el reto que se coloca a la imaginación es el de pensar alternativas que permitan una salida del modelo capitalista de desarrollo. A decir del autor:

Não basta pensar em alternativas, já que o pensamento moderno de alternativas tem-se mostrado extremamente vulnerável à inanição, quer porque as alternativas são irrealistas e caem no descrédito por utópicas, quer porque as alternativas são realistas e são, por essa razão, facilmente cooptadas por aqueles cujos interesses seriam negativamente afectados por elas. Precisamos, pois, de um pensamento alternativo de alternativas. Tenho vindo a propor uma epistemologia que, ao contrário da epistemologia moderna, promova activamente esse pensamento, o que designo por uma epistemologia do Sul, baseado no conhecimento-emancipação e na ecologia dos saberes (Ibidem).

La monocultura del saber colonial inferioriza los saberes ontoepistemológicos hasta llegar al punto de desaparecerlos a favor de uno superior y con poder de control social. En la ecología de saberes no se trata de instaurar, unilateralmente, un nuevo criterio de rigor o de validez frente a los conocimientos que no están dentro del canon epistemológico científico-moderno (Santos, 2005: 24). Por el contrario, el intercambio, diálogo y aprendizaje entre diferentes experiencias del mundo parten del respeto por cada proceso de identificación, valoriza su autonomía y requiere de un ejercicio de traducción intercultural a partir de una hermenéutica diatópica, un procedimiento que está basado en la idea de que:

(...) todas as culturas são incompletas e que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a cultura a que pertencem. Os *topoi* fortes são as principais premissas da argumentação dentro de uma dada cultura, as premissas que tornam possível a criação e a troca de argumentos. [...] a incompletude de uma dada cultura só é avaliável a partir dos *topoi* de outra cultura. Vistos de outra cultura, os *topoi* de uma dada cultura deixam de ser premissas da argumentação para passarem a ser meros argumentos (Santos, 2006:79-80).

Precisamente la ecología de saberes permite revelar las relaciones dicotómicas que se han construído y a partir de ellas sus jerarquías. Aplicado a la compleja relación sociedad-naturaleza, se puede decir que: *“A ecologia de saberes assenta na ideia pragmática de que é preciso fazer uma reavaliação das relações concretas na sociedade e na natureza que os diferentes conhecimentos proporcionam”* (Santos, 2006: 147). Esto no quiere decir que se anulan, radicalmente, todos los aportes científico-tecnológicos, sino que se delimitan sus aportes para solucionar los problemas contemporáneos.

Na ecologia de saberes a credibilização de saberes não científicos não envolve a descredibilização do saber científico. Envolve tão só o uso contra-hegemónico deste. Consiste, por um lado, em explorar práticas científicas alternativas tornadas visíveis pelas epistemologias plurais das práticas científicas, e, por outro, em valorizar a interdependência entre saberes (científicos e não científicos) (Santos, 2006: 146).

Resulta interesante observar que el proceso ecuatoriano revela la subsistencia de relaciones de poder dentro y fuera de las comunidades indígenas y en la sociedad en general. En este sentido, se imprimen una serie de formas de colonialismo y de nuevas prácticas que reproducen las jerarquías y junto con ellas (Memmi, 2007: 50), el pensamiento dicotómico entre saberes desarrollados/subdesarrollados.

1.3.2 La falacia del desarrollo. Una ecología de las temporalidades

La monocultura de la temporalidad, cuya forma más conocida y dogmática está representada en la racionalidad del desarrollo y el progreso, no sólo considera que no existe la posibilidad de imaginar modelos alternativos de desarrollo, sino que anula la posibilidad de pensar alternativas al desarrollo y de valorar y aprender ciertos aspectos peculiares de formas de ser diversas a través de las relaciones interculturales. Como defiende Santos: *“Para além de desacreditar a ideia de modelos alternativos de desenvolvimento ou mesmo de alternativas ao desenvolvimento, [...] torna impossível pensar que os países menos desenvolvidos sejam mais desenvolvidos que os desenvolvidos em algumas características específicas”* (Santos, 2006: 40). De hecho, a decir del autor, la metáfora fundadora del pensamiento moderno occidental es la idea de progreso y desarrollo. Para Benjamin, la crítica a este paradigma es uno de los núcleos centrales que permitirán vislumbrar alternativas a la idea de progreso universal.

La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general (Benjamin, 1989, Tesis XIII: 28-29).

De hecho, como analiza Santos, esta metáfora será extendida a todas las áreas del saber, así:

De ella se derivan aquellas en las cuales se sustentan las ciencias sociales, especialmente la metáfora del desarrollo, del desarrollo personal para psicología, el desarrollo político para la ciencia política, pasando por el desarrollo socioeconómico para la economía y la sociología. El privilegiar las metáforas temporales, y por lo tanto, el tiempo, llevó a que la historia aspirase legítimamente a ser concebida como la ciencia social global en la cual todas las demás ciencias sociales tendrían sus fundamentos. En tiempos recientes hemos asistido a un cierto renacimiento del espacio y, para algunos, este renacimiento es una de las señales más concluyentes de la emergencia del pensamiento posmoderno (...) (Santos, 1991: 18).

Desde la perspectiva del *Sumak Kawsay* no existiría una única concepción de tiempo, sino constelaciones de tiempos, como ejemplifican la enorme diversidad de concepciones temporales (Chatterjee, 2008: 59-60); (Rufer, 2010: 16) que aportan los pueblos indígenas que convergen en esta propuesta política. Como argumenta Santos: *“O domínio do tempo linear não resulta da sua primazia enquanto concepção temporal, mas da primazia da modernidade ocidental que o adoptou como seu”* (Santos; 2006: 101).

Así, mientras que la temporalidad de la modernidad capitalista es lineal y unidireccional, hecho que determina el establecimiento de un pasado subdesarrollado hacia otro desarrollado, el *Sumak Kawsay*, concibe una manera de ver el mundo, no teleológica, no lineal. De hecho, varios autores y autoras afirman que no existiría un pasado subdesarrollado, ni un futuro desarrollado por alcanzar como se verá mas adelante. Y en este sentido se puede decir que:

A sociologia das ausências parte da ideia de que as sociedades são constituídas por diferentes tempos e temporalidades e de que diferentes culturas geram diferentes regras temporais. Com isto, pretende libertar as práticas sociais do estatuto residual que lhes é atribuído pelo cânone temporal hegemónico, devolvendo-lhes a sua temporalidade específica, possibilitando assim o seu desenvolvimento autónomo. Uma vez que tais temporalidades sejam recuperadas e dadas a conhecer, as práticas e sociabilidades que por elas se pautam tornam-se inteligíveis e objectos credíveis de argumentação e de disputa política (Santos, 2006: 102).

A decir de Meneses (2014: 187) un rasgo constitutivo del colonialismo consiste en que “el lastre de la monocultura colonial epistémica sigue considerándose un símbolo de desarrollo y modernidad”. Por este motivo, según la autora, es importante poner en discusión la diferencia epistémica. Se trata de un ejercicio de justicia cognitiva para una práctica descolonizadora que permite salir del marco hegemónico establecido por el historicismo. En términos de Chakrabarty, el historicismo puede ser leído como:

Historicism enabled European domination of the world in the nineteenth century. Crudely, one might say that it was one important form that the ideology of progress or “development” took from the nineteenth century on. Historicism is what made modernity or capitalism look not simply global but rather as something that became global *over time*, by originating in one place (Europe) and then spreading outside it. This “first in Europe, then elsewhere” structure of global historical time was historicist; different non-Western nationalisms would later produce local versions of the same narrative, replacing “Europe” by some locally constructed center (Chakrabarty, 2000: 7).

El desarrollo, en este sentido, no constituye la única vía deseable para los países del Sur global. Como ha sido señalado por Chakrabarty esta narrativa es construída para fortalecer el dominio del capitalismo, en tanto que forma histórico-económica más evolucionada y para instaurar sus formas de producción en los territorios colonizados:

There are various ways of thinking about the fact that global capitalism exhibits some common characteristics, even though every instance of capitalist development has a unique history. One can, for one, see these differences among histories as invariably overcome by capital in the long run. The thesis of uneven development, on the other hand, sees these differences as negotiated and contained –though not always overcome– *within* the structure of capital.

And third, one can visualize capital itself as producing and proliferating differences. Historicism is present in all of these different modes of thought. They all share a tendency to think of capital in the image of a unity that arises in one part of the world at a particular period and then develops globally over historical time, encountering and negotiating historical differences in the process. Or even when “capital” is ascribed a “global”, as distinct from a European, beginning, it is still seen in terms of the Hegelian idea of a totalizing unity –however internally differentiated– that undergoes a process of development in historical time (Chakrabarty, 2000: 47).

Como argumentan Gomes y Meneses, en el núcleo de este paradigma se puede encontrar: el silenciamiento del “Otro”; la concepción teleológica del tiempo; la violencia y jerarquización de las relaciones humanas; es decir, un modelo basado en la naturalización de la diferencia radical construida a partir de un modelo específico de desarrollo moderno-occidental. Según las autoras:

Este silenciamento do “outro” deriva e participa, por seu turno, de uma concepção teleológica do tempo, geradoras de violência e de classificações hierarquizadas das realidades humanas. [...] o lugar dos extremos negativos, o paradigma radical da diferença radical, cuja integração na dinâmica da história, concebida esta de acordo com as ideias triunfalistas do progresso, foi inaugurada e tornada possível apenas pela intervenção do centro colonial/imperial com as suas tecnologias de domesticação do espaço, do tempo, do corpo, do espírito, da rotina e das relações, legitimadas cientificamente pela atribuição de inferioridade ao colonizado (Gomes, Meneses, 2011: 5).

Siguiendo a Santos, argumento que mediante la ecología de las temporalidades, se puede analizar la realidad a partir de diferentes constelaciones y acciones sociales que están interpenetradas. En ellas, las diferencias temporales conviven a pesar de ser incompatibles, de ser mutuamente excluyentes o simplemente de constituirse como formas diferentes de entender el crecimiento o el desarrollo. Esto quiere decir que cada forma de desarrollo, considerada de manera aislada es una forma de desarrollo parcial (Santos, 2002: 263).

1.3.3 No somos perezosos o improproductivos. Ecologías de las productividades

El *Sumak Kawsay* se orienta hacia una forma diferente de producción económica que se articula con la naturaleza mediante relaciones de complementariedad. Responde tanto a la generación de alternativas al patrón hegemónico de desarrollo y crecimiento infinito, como a la acumulación incesante de capital en la cual, “*a não-existência é produzida sob a forma de improdutividade. Aplicada à natureza, a improdutividade significa esterilidade; aplicada ao trabalho, significa “populações descartáveis”, preguiçosas, desqualificadas profissionalmente, ou sem habilitações adequadas*” (Santos, 2005: 22).

El fundamento teórico dicotómico de las categorías desarrollo/subdesarrollo también contribuye a crear la forma de improductividad respecto de otras formas de producción social consideradas por este como atrasadas.³ Este factor ha determinado que algunos países del Sur global asuman proyectos pre-fabricados que ofrecen la salida del subdesarrollo, exigiendo su entrada en la senda de la historia mundial. Sin embargo, hay que anotar que el subdesarrollo económico no es una etapa en el proceso de desarrollo sino su lamentable consecuencia. En la práctica, este mecanismo permite consolidar las relaciones de dependencia –en la reprimarización de las economías y en la división internacional del trabajo– (Coronil, 2009: 158) y el empobrecimiento del Sur respecto a los países del Norte global.⁴

Al respecto existe un predominio del colonialismo económico que legitima: “la condición de subalternidad de otras poblaciones, al fortalecimiento de una narrativa de atraso o progreso, a la determinación de criterios de pobreza o riqueza y, por lo tanto, al fortalecimiento de proyectos para salir de esa condición” (dos Santos, 2017: 164). En este sentido, se invisibilizan otras formas económicas y de organización declarándolas

³ Cfr. “(...) aquél que, mediante su propio esfuerzo, se apropia de una parcela de tierra, no sólo no disminuye la propiedad común de la humanidad, sino que la acrecienta; pues los frutos en beneficio de la vida humana que son producidos por un acre de tierra cultivada, resultan ser –sin exageración– diez veces más que los producidos por un acre de tierra igualmente fértil que no es aprovechado y continúa siendo terreno comunal [...]. Pues habría que preguntarse si de verdad en las tierras salvajes de América que no han sido cultivadas y permanecen en su estado natural, sin ninguna mejora, labranza o cultivo, mil acres producen los mismos bienes utilizables para la vida, que los que producen diez acres de tierra igualmente fértil en el condado de Devonshire donde han sido cultivados” (Locke, Segundo Tratado del Gobierno Civil, 1689 (2004): 13).

⁴ Con frecuencia se hace referencia al discurso de investidura pronunciado por Harry Truman como presidente de EEUU (1949), en el que mencionaba que su objetivo era sacar del “subdesarrollo” a las antiguas y vigentes colonias (Esteva, 1992: 36); (Sachs, 1996: 6).

inexistentes, otros tipos de temporalidades y otras formas de entender la vida. A partir de las Epistemologías del Sur y de los estudios poscoloniales, Luciane Lucas dos Santos argumenta que:

Uma forma de poder sobre o imaginário e a vida material dos grupos subalternos que não só emula um caráter de verdade, escondendo a particularidade dos interesses a que responde, como também se legitima a partir de discursos específicos, calcados num imaginário “evolucionista” de desenvolvimento e, não raro, numa construção “orientalista” (Said, 2007) do Outro. Neste cenário, o sentido de alteridade é estrategicamente “manuseado”, de modo a que as *guidelines* de desenvolvimento sejam o parâmetro de análise (dos Santos, 2017: 162).

Cuando los pueblos y nacionalidades indígenas proponen el *Sumak Kawsay* para la sociedad ecuatoriana, plantean la necesidad de salir de esta lógica de productividad capitalista que no sólo los considera como partes residuales del desarrollo, sino que convierten a sus territorios en espacios vaciables, sacrificables, baldíos, improductivos. A decir de Boaventura de Sousa Santos:

A dinâmica de desenvolvimento do espaço mundial e do espaço da produção são simbióticas e recíprocas. Uma pressupõe a outra. Na verdade, elas são dois aspectos relativamente autônomos da mesma lógica de acumulação do capital: as hierarquias estabelecidas no espaço da produção por meio da extração de mais-valias estão desigualmente distribuídas por todo o sistema mundial graças à divisão global do trabalho. Assim, elas também se convertem em hierarquias entre países, sociedades, regiões e povos. A autonomia relativa destes dois aspectos decorre da forma política específica do sistema mundial, um sistema inter-estatal de Estados soberanos, no qual os Estados não podem extrair mais-valias de outros Estados. A autoridade e a efetividade política permitem o funcionamento regular da divisão global do trabalho e as trocas desiguais que perpetuam as hierarquias do sistema mundial (Santos, 2002: 262).

De ahí que, en un ejercicio de sociología de las emergencias, como señala Santos, el procedimiento sea: “la reivindicación de la diversidad cultural y de la diversidad de formas de producir y de entender la producción, que existen hoy por todo el mundo, a pesar de la expansión de la economía capitalista y de la ciencia moderna” (Santos, 2012: 74). En ese marco ubico la necesidad de pensar no sólo alternativas de desarrollo –que han sido cooptadas por el modelo neoliberal–, sino alternativas al desarrollo, como utopías reales y concretas que puedan dialogar interculturalmente mediante una ecología de las productividades.

1.3.4 Desglobalizar lo local a partir de las luchas territoriales. Ecología de las transescalas

Las concepciones emergentes y el proceso político del *Sumak Kawsay* permiten analizar el marco en el que las luchas de los movimientos sociales en Ecuador se articulan. Su meta consiste en conducir a los grupos sociales subalternizados hacia una práctica de globalización contra-hegemónica.

A sociologia das ausências opera aqui des-globalizando o local em relação à globalização contra-hegemónica. Isto é conseguido pela identificação de outras formações locais nas quais se detecte uma mesma aspiração a uma globalização oposicional e pela proposta de ligações creíveis entre elas. Através destas ligações, as formações locais desligam-se da série inerte de impactos globais e religam-se como pontos de resistência e geração de globalização alternativa. Este movimento interescalar é o que eu denomino de ecologia das trans-escalas (Santos, 2006: 105).

Existe un intento por des-globalizar lo local aunque este camino aún se encuentre en condiciones de articulación con otras formas contra-hegemónicas. A través de esta investigación, busco potenciar otros sentidos comunes que permitan la intercomunicación entre las luchas sociales situadas y que se pueden identificar en el ámbito comunitario indígena. Así, el *Sumak Kawsay*, en tanto que realidad epistémica, al considerar su parcialidad, deberá ser contextualizado, demostrando sus propios límites cuando éste es trasladado a otros lugares epistémicos. Según Santos:

Na teoria que aqui apresento, ocupa um lugar central a ideia de que todas as formas de conhecimento são parciais e locais; são contextualizadas e, conseqüentemente, limitadas pelos conjuntos de relações sociais de que elas são a “consciência” epistemológica. Não há, portanto, qualquer razão epistemológica especial para designar por conhecimento local o senso comum do espaço da comunidade (Santos, 2002: 282).

En lo que respecta al *Sumak Kawsay* en tanto dinámica alternativa al desarrollo que aparece en el espacio de la comunidad, comparte con la esfera del espacio doméstico una fuerte relación, así como con las nociones culturales, espirituales, rituales y emocionales que ahí acontecen. Su eje está en las relaciones que se tejen con el territorio, constituyéndose una “territorialidad”. El *Sumak Kawsay* tiene en este sentido, una connotación extremadamente política puesto que procede a la reinvención de las lógicas comunitarias de organización social que permiten reivindicar mayor inclusión social y colocar un límite al despojo territorial. El problema surge cuando las nociones

comunitarias son llevadas al espacio de la ciudadanía –definida por el Estado-nación–, generando tensiones fuertes, en tanto que éstas han sido tradicionalmente marginadas y excluidas y difícilmente son reconocidas por el sistema inter-estatal. Así:

Ambas as dinâmicas funcionam através da definição de pertença, desenhando círculos de reciprocidade em territórios físicos ou simbólicos delimitados. Mas, enquanto a dinâmica do espaço da cidadania é organizada pela obrigação política vertical (relação Estado/cidadão), a dinâmica do espaço da comunidade organiza-se quase sempre a partir de obrigações políticas horizontais (relação cidadão /cidadão, família/família, clã/clã, crente/crente) (Santos, 2002: 262).

De esta manera, la territorialidad/identidad no es un dominio específico del Estado, de la razón moderna colonizada o de la lógica mercantil neoliberal, sino que ésta co-existe con otras formas no Estado-céntricas que inclusive trascienden su jurisdicción como en el caso del ámbito comunitario. Este argumento dialoga con la propuesta de Rita Segato, quien señala que:

Los sujetos y sus “territorios” son co-producidos por cada época y por el discurso de cada forma de gobierno. Por lo tanto, los elementos constitutivos de una experiencia territorial no son fijos sino históricamente definidos. También se puede decir que esta forma contemporánea de territorialidad en red es un dispositivo a través del cual los sujetos son atraídos a la pertenencia, reclutados y marcados (Segato, 2016: 33).

1.3.5 Para una plurinacionalidad intercultural: una Ecología de los Reconocimientos

El *Sumak Kawsay* no puede ser entendido sin recurrir a la propuesta de plurinacionalidad intercultural. Esta permite desvelar un hecho de injusticia histórica tanto en Ecuador como en otros países del continente, según la cuál las relaciones de poder creadas por la naturalización de las diferencias han sido validadas por el pensamiento colonial. A saber, el salvaje, la mujer y la naturaleza. “*Se o selvajem é, por excelência, o lugar da inferioridade, a natureza é, por excelência, o lugar da exterioridade. Mas como o que é exterior não pertence e o que não é reconhecido como igual, o lugar de exterioridade é também um lugar de inferioridade*” (Santos, 2006: 175-176). En ese sentido, la invisibilidad ocurre por partida triple.

Por un lado, la idea de la alteridad como “lo salvaje” permite la subalternización racista de los sujetos indígenas; por otro lado, la idea de entender a la naturaleza como recurso natural, conduce por la práctica de que es necesario domesticar y someter a la naturaleza salvaje *“É essa vontade única de domesticar que torna a distinção entre recursos naturais e recursos humanos tão ambígua e frágil no século XVI como hoje”* (Santos, 2006: 176).

Finalmente, en contextos neo-extractivos también se da la naturalización de la diferencia de género (Lugones, 2014: 939), de esta manera el modelo desarrollista extractivo se convierte en un arma que profundiza la violencia sobre el cuerpo de las mujeres indígenas. Si antes éstos eran los colonialistas europeos a través de la implantación de reducciones y del tributo indígena o encomienda,⁵ en el contexto actual, esta violencia se profundiza por la vía de las dinámicas expansivas de la economía, del desarrollo, del extractivismo primario exportador, del fortalecimiento del heteropatriarcado (Curiel, 2013: 116) y la exclusión de los cuerpos de las mujeres (Espinosa, 2017: 9). Como argumenta Santos:

A penetração sexual convertida em penetração territorial e interpenetração racial deu origem a significantes flutuantes que sufragaram, com o mesmo grau de cristalização, estereótipos contrários consoante a origem e a intenção da enunciação. Sufragaram o racismo sem raça, ou um racismo mais “puro” do que a sua base racial. Sufragaram também o sexismo sob o pretexto do anti-racismo. Por essa razão, a cama sexista e inter-racial pôde ser a unidade de base da administração imperial e a democracia racial pôde ser exibida como um troféu anti-racista sustentado pelas mãos brancas, pardas e negras do racismo e do sexismo (Santos, 2003: 27-28).

Esta realidad es uno de los aspectos que se profundiza respecto de las concepciones de sobrevivencia-subsistencia/mercado-acumulación y dinero (Mies; Shiva, 1998: 212-215) que se manifiestan en la forma de entender y vivir en el espacio-selva. Este fenómeno no es nada nuevo, de hecho, como argumenta Boff, “la dictadura del “modo-de-ser-trabajo-dominación” masculinizó las relaciones y dió lugar al antropocentrismo, al androcentrismo, al patriarcalismo y al machismo. Andamos a

⁵ Las reducciones consisten en una forma de organización social y territorial al interior de las cuales los pueblos indígenas son agrupados, evangelizados y explotados. Estos son igualmente obligados a pagar un tributo indígena o encomienda al colono, como medio de obtención de una parcela de terreno para habitar y para obtener sus alimentos.

vueltas con expresiones patológicas de lo masculino desconectado de lo femenino, el *ánimus* sobrepuesto al *ánima*” (Boff, 2002: 180). Ante ello, el autor propone la reconciliación entre trabajo y cuidado.

Existe pues un vínculo entre modelo extractivo y el fortalecimiento del poder heteropatriarcal a través del trabajo productivista y el agotamiento de las naturalezas, que rompe con los equilibrios sociales y comunitarios en las comunidades para favorecer a la producción y al consumo. Como argumenta Meneses: “La monetarización tiende a aumentar las diferencias de riqueza entre los miembros de la comunidad, a los que proporciona diferentes oportunidades de vida, pero también permite que las personas rechacen o se aparten de las exigencias de “nivelación” , reciprocidad y redistribución que las normas de vida en la aldea presuponen” (2014: 205).

La degradación social de las mujeres indígenas en las comunidades es otra característica del Estado neo-extractivo. “Al igual que la división internacional del trabajo, la división sexual del trabajo fue, sobre todo, una relación de poder, una división dentro de la fuerza de trabajo, al mismo tiempo que un inmenso impulso a la acumulación capitalista” (Federici, 2011: 196). Como señala Meneses: “En medio de este entorno poblado de nuevas influencias, de nuevos objetos, el cuerpo, si no está protegido, se revela impotente para hacer frente a estas invasiones. El cuerpo, en pocas palabras, es una metáfora de la preocupación por las fronteras sociales y la integridad de la cultura comunitaria” (2014: 205). Las tensiones se manifiestan cuando existen reclamos de autonomía y autodeterminación de los cuerpos-territorios en las comunidades, en contra del paradigma monocultural que intenta oprimir a las vidas y cuerpos, particularmente los de las mujeres. Como puntualiza Segato:

La superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extracomunitario, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos, constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado (Segato, 2016: 113).

Se trata de una perspectiva que significa no sólo considerar las relaciones de desigualdad que son reforzadas por las lógicas modernas del modelo patriarcal petrolero exportador y que son implementadas en las comunidades indígenas, afectando

específicamente a las mujeres Waorani, sus cuerpos-territorios y a sus formas de vida. Para la autora: “La violación, toda violación, no es una anomalía de un sujeto solitario, es un mensaje de poder y apropiación pronunciado en sociedad. La finalidad de esa crueldad no es instrumental [...], una *pedagogía de la crueldad* en torno a la cual gravita todo el edificio del poder” (Ibidem: 56).

En este sentido, una ecología de los reconocimientos pasa por “recuperar las memorias de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial” (Paredes: 2013: 72). Es decir, responder a la demanda de relaciones internas y externas de dominio patriarcal o de entronque de patriarcados en la realidad local. Según la autora, es fundamental: “Descolonizar y desneoliberalizar el género es a la vez ubicarlo geográfica y culturalmente en las relaciones de poder internacionales planteadas de poder internacionales planteadas entre el Norte rico y el Sur empobrecido, cuestionar profundamente a las mujeres del Norte rico y su complicidad con un patriarcado transnacional” (Ibidem: 72-73). O como señala Lorena Cabnal, desde el feminismo comunitario:

El concepto de patriarcado, si quisiéramos nombrarlo como un sistema de opresión universal presente en todas las culturas del mundo, lo plantearíamos desde la concepción: Es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres (Cabnal, 2009: 5).

En este sentido, la sociología de las ausencias parte del reconocimiento de la naturalización de las diferencias establecidas desde la colonialidad como la sexualidad desigual. Así “*A sociologia das ausências confronta-se com a colonialidade e com a sexualidade desigual, procurando uma nova articulação entre o princípio da igualdade e o princípio da diferença, permitindo assim a possibilidade de diferenças iguais– uma ecologia de diferenças feita de reconhecimentos recíprocos*” (Santos, 2005: 25-26).

Ao alargar o círculo da reciprocidade –o círculo das diferenças iguais– a ecologia dos reconhecimentos cria novas exigências de inteligibilidade recíproca. A multidimensionalidade das formas de dominação e opressão dá origem a formas de resistência e de luta que mobilizam diferentes actores colectivos, vocabulários e recursos nem sempre inteligíveis entre si, o que pode colocar sérias limitações à redefinição do espaço político (Santos, 2006: 104).

Es importante no olvidar que en este proceso político en emergencia existen posibilidades de que los movimientos activen algunos conceptos, posibiliten una hibridez entre conceptos, monoculturas y ecologías. Sin embargo, en otras ocasiones, debido a las tensiones y luchas de poder éstas también corren el riesgo de adoptar nuevamente una lógica monocultural. De ahí que sea imprescindible considerar la hipótesis de que *“mesmo os movimentos que reivindicam diferentes ecologias são vulneráveis à tentação de se auto-avaliarem de acordo com uma lógica ecológica, enquanto avaliam os outros movimentos de acordo com uma lógica monocultural”* (Santos, 2005: 28).

1.4. La Refundación del Estado, un momento particular para el diálogo intercultural entre movimientos sociales

Los diferentes movimientos sociales en Ecuador, particularmente el movimiento indígena y el afroecuatoriano, el movimiento ecologista y el movimiento feminista comunitario, identificaron nuevas formas de presión social que van más allá de las ejercidas a través de las luchas por nuevas relaciones de producción. Su propuesta emancipatoria contribuye a denunciar los intentos de regulación social característicos de la modernidad eurocentrada (Santos, 2013: 211-212).

Como he referido anteriormente, existe una crisis epistemológica en la ciencia moderna cuya mayor limitación consiste en la imposibilidad de un diálogo entre distintas formas de saber *“que permita a emergência de ecologias de saberes em que a ciência possa dialogar e articular-se com outras formas de saber, evitando a desqualificação mútua e procurando novas configurações de conhecimentos”* (Santos; Meneses; Nunes, 2004: 21). Visibilizar la diversidad epistemológica, en términos de dialogicidad, constituye un desafío ético-político, en tanto que ésta no constituye un *“mero reflexo ou epifenómeno da diversidade ou heterogeneidade ontológica”*. Su sustento se puede encontrar más bien en la *“impossibilidade de identificar uma forma essencial ou definitiva de descrever, ordenar e classificar processos, entidades e relações no mundo”* (Ibidem: 36).

Este proceso de dialogicidad entre formas onto-epistemológicas sólo puede

ocurrir cuando se dan procesos de interrelación entre las distintas formas de saber y ser, cuyo punto de partida está en la búsqueda de límites (douta ingorancia) y aprendizajes comunes que permiten ampliar las redes de solidaridad entre pueblos, comunidades y saberes. A estas realidades Santos las ha denominado como las *comunidades-amiba*, espacios en los que:

A identidade é sempre múltipla, inacabada, sempre em processo de reconstrução e reinvenção: uma identificação em curso. A comunidade é, neste paradigma, vorazmente inclusiva e permeável, alimentando-se das pontes que lança para outras comunidades e procurando comparações interculturais que confirmam o significado mais profundo à sua concepção própria de dignidade humana, sempre ávida de encontrar formas de estabelecer coligações de dignidade humana com outras comunidades (Santos, 2002: 314).

Por un lado, el trabajo de traducción es un ejercicio fundamental, en tanto que: *“procedimentos indirectos que permitem aproximações sempre precárias ao desconhecido a partir do conhecido, ao estranho a partir do familiar, ao alheio a partir do próprio”* (Santos, 2009b: 469); y, por otro lado, son necesarios los ejercicios de artesanías de las prácticas sociales (Santos, 2006: 117) que ocurren cuando se construyen otro tipo de solidaridades entre actores o grupos sociales. Así, se procura construir una solidaridad diferente:

Em que cada grupo apenas se mobiliza por razões próprias e autónomas de mobilização, mas, por outro lado, entende que as acções colectivas que podem transformar essas razões em resultados práticos extravasam do que é possível levar a cabo por um só actor ou grupo social. A ecologia de saberes sinaliza a passagem de uma política de movimentos sociais para uma política de inter-movimentos sociais (Santos, 2009b: 471).

Frente al proceso de desintegración de las macro narrativas sociales a favor de una única forma de pensamiento, Santos argumenta que: *“É possível reinventar as mini-racionalidades da vida de modo a que elas deixem de ser partes de um todo e passem a ser totalidades presentes em múltiplas partes”* (Santos, 2013: 109). Únicamente a partir de las voces (prácticas y saberes) subalternizadas se puede brindar la posibilidad de subvertir la realidad hegemónica. En este sentido:

(...) tal reconstrução só podia ser completada a partir das experiências das vítimas, dos grupos sociais que tinham sofrido com o exclusivismo epistemológico da ciência moderna e com a redução das possibilidades emancipatórias da modernidade ocidental às tornadas possíveis pelo capitalismo moderno, uma redução que, em meu entender, transformou a emancipação social no duplo, e não no contrário, da regulação social (Santos, 2006: 25).

Si bien esto implica tomar una distancia crítica respecto a las propuestas eurocéntricas, el proceso consiste en valorar otras gramáticas sociales que emergen a través de diálogos, tensiones y contradicciones. Así surgirán procesos de hibridación positiva que tienen como eje central cuestionamientos generados a la parte emancipatoria del paradigma de la modernidad-occidental (por ejemplo: socialismo, derechos humanos, democracia). Estos cuestionamientos, a partir de la realidad estudiada, aspiran a preparar un camino de profundización del proceso de ampliación de derechos a través de la incorporación de concepciones como *Sumak Kawsay*, derechos de la naturaleza, territorialidades, autogobierno. Se trata de pensamientos que ubicados dentro de la cultura occidental, se constituyen: “*as versões mais inclusivas, as que contêm um círculo mais amplo de reciprocidade, são as que geram as zonas de contacto mais promissoras. São elas as mais adequadas para aprofundar o trabalho de tradução*” (Santos, 2005: 128). Por “zonas de contacto intercultural” entiendo aquella praxis de autodeterminación cultural dialógica que permite defender y decidir qué aspectos fuertes de su discurso pueden ser colocados en diálogo con otros y cuáles no pueden hacerlo. De esta manera:

Em cada cultura há aspectos considerados demasiado centrais para poderem ser postos em risco pelo confronto que a zona de contacto pode representar ou aspectos que se considera serem inerentemente intraduzíveis noutra cultura. Estas decisões fazem parte da própria dinâmica do trabalho de tradução e estão sujeitas a revisão à medida que o trabalho avança. Se o trabalho de tradução avançar, é de esperar que mais e mais aspectos sejam trazidos à zona de contacto, o que, por sua vez, contribuirá para novos avanços da tradução (Santos, 2006: 121).

Por otro lado, tal como ha sido argumentado por Santos (2006: 414), las luchas por la defensa de la dignidad humana no pueden estar basadas únicamente en un simple ejercicio intelectual, sino que éstas requieren particularmente de prácticas que son el resultado de la entrega moral, afectiva y emocional. Estas prácticas se encuentran ancladas en el inconformismo que sentimos frente a las injusticias y exigen de nosotros acciones concretas. La razón cosmopolita, formulada en términos del autor, sostiene que la tarea no consiste en identificar nuevas totalidades, ni teorías universales para la transformación social. Por el contrario, ésta consiste en proponer a través de la imaginación política y cultural –en oposición al mimetismo cultural–, otras formas de pensar la realidad dando lugar a nuevos encuentros ético-políticos. Frente a la pregunta: “*qual é a alternativa à teoria geral?*” Santos responde frontalmente que ella puede ser encontrada en el trabajo de traducción, entendido como:

O procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, reveladas pela sociologia das ausências e a sociologia das emergências. Trata-se de um procedimento que não atribui a nenhum conjunto de experiências nem o estatuto de totalidade exclusiva nem o estatuto de parte homogênea. As experiências do mundo são vistas em momentos diferentes do trabalho de tradução como totalidades ou partes e como realidades que se não esgotam nessas totalidades ou partes (Santos, 2006: 104-105).

Esta tradução intercultural ocurre tanto entre saberes, como entre prácticas sociales. Cuando se trata de traducción entre saberes, concepciones de vida o sabidurías, estos asumen la forma de una hermenéutica diatópica (Ibidem: 115-116):

A hermenéutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objectivo da hermenéutica diatópica não é, porém, atingir a completude –um objectivo inatingível– mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu carácter dia-tópico (Ibidem: 414).

En la realidad ecuatoriana se puede percibir que no sólo se manifiesta este ejercicio de traducción entre saberes, sino que también se da un proceso de traducción entre prácticas sociales y sus agentes. Al mismo tiempo que se visibiliza la diversidad de experiencias, se establecen rupturas con las jerarquías de poder que las dividen. Esto permite un proceso de inteligibilidad entre las luchas, las mismas que son la condición necesaria para una articulación en reciprocidad entre movimientos sociales urbanos, indígenas, ecologistas, feministas y comunidades Waorani.

O trabalho de tradução visa esclarecer o que une e o que separa os diferentes movimentos e as diferentes práticas, de modo a determinar as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre eles. Dado que não há uma prática social ou um sujeito colectivo privilegiado em abstracto para conferir sentido e direção à história, o trabalho de tradução é decisivo para definir, em concreto, em cada momento e contexto histórico, quais as constelações de práticas com maior potencial contra-hegemónico (Santos, 2006: 118).

La finalidad del ejercicio de traducción es crear entre los movimientos sociales, sus prácticas y discursos, zonas de contacto que los conviertan en porosos o permeables frente a otras prácticas, discursos y estrategias. Esto obliga a la celebración de la diversidad en tanto que aquella permite crear momentos para compartir y solidarizarse (Santos, 2005: 118-119). Además, como el autor señala, la solidaridad contribuye a superar la dicotomía individuo-sociedad “*tornando-se assim vulnerável ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia*” (Santos, 2005: 121).

Só construindo zonas de contacto concretas entre lutas concretas é possível avaliá-las e identificar alianças possíveis entre elas. O conhecimento e a aprendizagem recíprocos são condição necessária para o acordo sobre a articulação e a construção de coligações. O potencial contra-hegemónico de qualquer movimento social reside na sua capacidade de articulação com outros movimentos, com as suas formas de organização e os seus objectivos. Para que essa articulação seja possível, é necessário que os movimentos sejam reciprocamente inteligíveis (Santos, 2005: 125).

En el presente trabajo se hacen visibles una multiplicidad de zonas de contacto que caracterizan a las luchas de los movimientos indígenas, ambientalistas y feministas que confluyen en torno a la búsqueda de alternativas al desarrollo y a la construcción de un paradigma pos-capitalista, pos-colonial, pos-extractivista y anti-patriarcal. De ahí que el constitucionalismo plurinacional e intercultural sea un momento especial para explorar estas zonas de contacto y para conformar nuevos conceptos dialógicos como por ejemplo el *Sumak Kawsay* y la *PachaMama* consagrados constitucionalmente.

El aparecimiento de “zonas de contacto interculturales” permite redefinir cuáles son las prácticas que en determinado momento histórico se muestran con una mayor capacidad de emancipación (Santos, 2006: 118). De esta manera: “*A ciência do paradigma emergente, sendo [...], assumidamente analógica, é também assumidamente tradutora, ou seja, incentiva os conceitos e as teorias desenvolvidos localmente a emigrarem para outros lugares cognitivos, de modo a poderem ser utilizados fora do seu contexto de origem*” (Santos, 2010b: 48).

Mediante la creación de zonas de contacto interculturales es posible impulsar un pensamiento contra-hegemónico, contribuyendo a que los movimientos sociales se articulen a través de objetivos y prácticas recíprocamente inteligibles (Santos, 2005: 125). El *Sumak Kawsay* al ser un conocimiento parcial, existe únicamente en relación a una pluralidad de saberes. Su construcción requiere de la interrelación entre saberes propios de diversos pueblos y nacionalidades con otros que vienen desde la modernidad no eurocentrada. En este sentido cada uno de estos constituye un saber incompleto, que no sólo reconoce las ignorancias, sino que se encuentra en construcción y precisamente ahí radica su fortaleza.

Si la sociedad ecuatoriana se caracteriza por ser una sociedad plurinacional e intercultural, resulta importante reconocer las asimetrías que se manifiestan entre

diferentes saberes (diferencia epistemológica). Estas asimetrías no pueden ser activadas desde una asimetría de los poderes, en tanto que ésta postura sólo sirve para minimizar, invisibilizar o excluir a los conocimientos que no pertenecen al canon hegemónico (fascismo epistemológico-epistemicidio) (Santos, 2013: 286). Es en este sentido que recurro al principio de la reciprocidad entre la igualdad y la diferencia según la cual: *“temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”* (Santos, 2005: 104). De ahí que: *“A tradução entre saberes assume a forma de uma hermenêutica diatópica. Consiste no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem para elas”* (Santos, 2006: 115).

Mediante la hermenéutica diatópica se permite establecer concepciones más integrales sobre alternativas al desarrollo, derechos humanos y de la naturaleza, convivencialidad, bienes comunes, sustentabilidad, reciprocidad, solidaridad, democracia. A decir de Santos: *“Vista a partir da cultura ocidental, a hermenêutica diatópica é provavelmente o único meio de integrar nela as noções de direitos colectivos, direitos da natureza, direitos das futuras gerações, bem como a noção de deveres e responsabilidades para com entidades colectivas, sejam elas a comunidade, o mundo ou mesmo o cosmos”* (Santos, 2006: 421). Se trata así, de identificar en qué aspectos puede ayudar el ejercicio de hermenéutica diatópica al proceso político ecuatoriano, y saber si en el transitar del mismo se puede encontrar una inteligibilidad recíproca que permita una incorporación del saber no-hegemónico para la organización de luchas contra-hegemónicas.

O trabalho de tradução visa esclarecer o que une e o que separa os diferentes movimentos e as diferentes práticas, de modo a determinar as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre eles. Dado que não há uma prática social ou um sujeito colectivo privilegiado em abstracto para conferir sentido e direcção à história, o trabalho de tradução é decisivo para definir, em concreto, em cada momento e contexto histórico, quais as constelações de práticas com maior potencial contra-hegemónico (Santos, 2006: 118).

Así, el ejercicio de hermenéutica diatópica se vuelve algo imprescindible, en tanto que permiten crear pensamientos a partir de abajo, contra-hegemónicos y desde el cosmopolitismo subalterno o insurgente (Santos, 2006: 39).

1.5. El Constitucionalismo transformador y el experimentalismo social en la traducción intercultural

¿Cuál es la capacidad del Estado y de la sociedad civil para convertirse, mediante el constitucionalismo transformador, en un Novísimo movimiento social⁶ que permita localizar y potenciar la transformación de las relaciones capitalistas, de colonialismo, de patriarcado a través de la experimentación institucional? (Santos, 1998: 58-74). La experiencia de cambios a nivel constitucional en Ecuador demuestra que la simple inscripción y concesión de derechos en la Carta Magna no basta para garantizar una transformación político-cultural, específicamente en lo que respecta a las alternativas al modelo de desarrollo, sino que estas transiciones requieren de una politización del derecho y de la apropiación de los movimientos sociales y ciudadanía de los mandatos constitucionales. De esta manera:

O carácter elitista do direito em sua concepção e prática hegemônicas e o seu papel como mecanismo de dominação de classes, de diferenciação, hierarquização e exclusão social é submetido a profunda crítica. A suposta neutralidade da ciência e prática jurídicas é posta em causa e confrontada com uma concepção política do direito que vê neste um importante instrumento de luta e de transformação social. No âmbito normativo, o direito dogmático é reinterpretado à luz de critérios amplos de justiça social, muitas vezes consagrados nas Constituições mas quase sempre letra morta. Tal reinterpretação permite ampliar direitos e sobretudo o direito a ter direitos. A experimentação social com concepções alternativas do exercício do(s) direito(s) e da cidadania que actualmente se vive em muitos países do sul global, do qual o Brasil e outros países da América Latina são exemplos importantes, tem contribuído decisiva e criativamente para a renovação da teoria crítica do direito (Santos, 2014c: 135-136).

Una vez garantizados los derechos colectivos y los de la Naturaleza, es necesario que los movimientos sociales y las comunidades creen, a través de la movilización y de la apropiación de las categorías jurídicas, una serie de incomodidades dentro y fuera de

⁶ “Nova concepção de Estado como articulador e integrante de um conjunto híbrido de fluxos, redes e organizações em que se combinam e interpenetram elementos estatais e não estatais, nacionais, locais e globais” (Santos, 2014c: 48). “Constituem, tanto uma crítica da regulação social capitalista, como uma crítica da emancipação social socialista tal como ela foi definida pelo marxismo. Ao identificar novas formas de pressão que extravasam das relações de produção e nem sequer são específicas delas, como sejam a guerra, a poluição, o machismo, o racismo ou o produtivismo, e ao advogar um novo paradigma social menos assente na riqueza e no bem-estar material do que na cultura e na qualidade de vida, os NMSs denunciam, com uma radicalidade sem precedentes, os excessos de regulação da modernidade. Tais excessos atingem, não só o modo como se trabalha e produz, mas também o modo como se descansa e vive; a pobreza e as assimetrias das relações sociais são a outra face da alienação e do desequilíbrio interior dos indivíduos; e, finalmente, essas formas de opressão não atingem especificamente uma classe social e sim grupos sociais transclastas ou mesmo a sociedade no seu todo” (Santos, 2013: 211-212).

la esfera de la sociedad civil y el Estado. En ese sentido, se trata de ampliar los procesos políticos constitucionales más allá de la concepción liberal que distingue al Estado de la sociedad civil (Santos, 2013, 217).

As formas de opressão e de exclusão contra as quais lutam não podem, em geral, ser abolidas com a mera concessão de direitos como é típico da cidadania; exigem uma reconversão global dos processos de socialização e de inculcação cultural e dos modelos de desenvolvimento, ou exigem transformações concretas imediatas e locais [...], exigências que, em ambos os casos, extravasam da mera concessão de direitos abstractos e universais. Por último, os NMSs ocorrem no marco da sociedade civil e não no marco do Estado e em relação ao Estado mantém uma distância calculada, simétrica da que mantém em relação aos partidos e aos sindicatos tradicionais (Santos, 2013: 215).

Sostengo junto con Santos, que de cara a la lógica circular entre pre-contractualismo y pos-contractualismo (erosión del contrato social), surge una nueva forma cosmopolita subalterna e insurgente (2006: 118) manifestada en el proceso constituyente ecuatoriano y que la realidad del Yasuní permite reinventar. A este proceso lo denominaremos como el de la deliberación democrática. Los *espacios-tiempo de deliberación democrática* (Ibidem: 315), son los que han permitido transcender las condiciones de fascismo social y territorial. Se trata de dinámicas que posibilitan reimaginar otros tiempos-espacios a partir de otras formas de deliberación que se ubican fuera de los límites de la temporalidad Estado-mercado-céntrica, el capitalismo y sus lógicas de productividad y están más allá del canon de la democracia liberal representativa.

Esta deliberación se encuentra ubicada en un tiempo-espacio diferente al que encontramos en las dinámicas del Estado-Nación (Chatterjee, 2008: 62). En este sentido, se crean múltiples formas de poder-saber, se reconocen varias temporalidades, productividades, escalas y diferencias que se encuentran en los territorios: “El proceso constituyente crea la pluralidad y si ésta no es regulamentada, se generan contradicciones, se crea dualidad. Hay por ejemplo dualidad de saberes. El saber hegemónico eurocéntrico de la administración pública, por un lado, y el saber popular de las autonomías indígenas, por otro” (Santos, 2012: 21).

El proceso Constituyente ecuatoriano y su posterior implementación ejemplifican una aplicación e introducción del “experimentalismo” tanto a nivel económico-distributivo, como a nivel cultural dentro de las prácticas estatales. A decir de Santos: “A

experimentação paradigmática, que o Estado deve promover na sociedade, transforma o Estado num Estado experimental, um Estado-piloto. No espaço da cidadania, a dimensão de providência social reside no modo a promover a experimentação social com formas alternativas de democracia, de direito e de cidadania” (Santos, 2002: 316).

Esta nova forma de um possível Estado democrático deve assentar em dois princípios. O primeiro é a garantia de que as diferentes soluções institucionais intraculturais ou mesmo interculturais desfrutaram de iguais condições para se desenvolverem segundo a sua lógica própria. Ou seja, garantia de igualdade de oportunidades às diferentes propostas de institucionalidade democrática. Por outro lado, deve-se, não só garantir a igualdade de oportunidades aos diferentes projectos de institucionalidade democrática, mas deve também –e é este o segundo princípio de experimentação política– garantir padrões mínimos de inclusão, que tornem possível a cidadania activa necessária a monitorar, acompanhar e avaliar os projectos alternativos. Estes padrões mínimos de inclusão são indispensáveis para transformar a instabilidade institucional em campo de deliberação democrática. Surge com força uma faceta do Estado que estará ainda por definir, o Estado-articulador. Ao contrário do Estado moderno, que sob a veste do interesse geral, assegura o interesse de grupos determinados, a transparência da tarefa de coordenação entre os diferentes interesses, tanto interesses nacionais, como interesses globais ou transnacionais, revela a qualidade do compromisso do Estado com os objectivos de justiça social, ou seja, com os critérios de redistribuição (contra a desigualdade) e de reconhecimento (contra a discriminação) e, portanto, com os critérios de inclusão e de exclusão (Santos, 2014c: 96-97).

En este sentido argumento que: uno de los principales objetivos de la transición paradigmática consiste en crear las condiciones de experimentación en las que el paradigma emergente no sea descalificado desde su enunciación. *“Conseguir essa garantia é, em si, uma luta política que, embora travada em todos os espaços estruturais, é sobretudo desenvolvida no espaço da cidadania e centrada em torno do Estado”* (Santos, 2002: 310).

Sostengo de esta manera, que las fuerzas sociales que participan de las luchas emancipatorias buscan crear una dimensión caósmica dentro de las estructuras sociales, es decir: *“(...) as condições necessárias para que as sociabilidades alternativas possam ser credivelmente experimentadas em cada um dos seis espaços estruturais⁷. Ora isto implica uma profunda transformação, senão mesmo uma radical reinvenção, do Estado”* (Santos, 2002: 310). A decir del autor:

⁷ Espacios estructurales: doméstico, de la producción, del mercado, de la comunidad, de la ciudadanía, espacio mundial (Cfr. Santos, 2002: 254).

Distingo entre dominação, como poder *cósmico*, e todas as outras formas de poder, como *poder caósmico*. Por poder cósmico entendo o poder centralizado, exercido a partir de um centro de alta voltagem (o Estado) e dentro de limites formalmente estabelecidos através de sequências e cadeias institucionalizadas de intermediação burocrática. Em contrapartida, o poder caósmico é o poder descentralizado e informal, exercido por múltiplos microcentros de poder em sequências caóticas sem limites pre-definidos. Todas as constelações de poder combinam uma componente cósmica com uma pluralidade de componentes caósmicas. A heterogeneidade entre componentes cósmicas e caósmicas é responsável pela opacidade fenomenológica das relações de poder na sociedade: enquanto experiências vividas, as constelações de poder tendem a ser reduzidas ou às suas componentes cósmicas ou às suas componentes caósmicas, o que afecta negativamente a eficácia das lutas de resistência contra o poder, dado que este é sempre simultaneamente cósmico e caósmico (Santos, 2002: 267).

Existe una energía creativa y construída por la diversidad de luchas que se reinventan entorno al eje de las alternativas al desarrollo o *Sumak Kawsay*. Estas se extienden desde las localidades hasta los movimientos sociales urbanos, invocando una “acción rebelde” o lo que Santos designa como *acção-com-clinamen*.

O *clinamem* não recusa o passado; pelo contrário, assume-o e redime-o pela forma como dele se desvia. De facto, o desvio é uma prática liminar que ocorre na fronteira entre um passado que realmente existiu e um passado que não teve licença de existir. Em virtude desse desvio, que pode ser imperceptível enquanto tal, a capacidade de interpelação do passado expande-se de tal modo que se torna na fulguração de que fala Benjamin –um intenso *Jetztzeit* que gera a possibilidade novas práticas emancipatórias. A ocorrência de *acção-com-clinamen* é em si mesma inexplicável. O papel das ciências sociais a este respeito será somente o de identificar as condições que maximizam a probabilidade de uma tal ocorrência e definir, ao mesmo tempo, o horizonte de possibilidades em que o desvio virá a “operar” (Santos, 2006:83).

Esta categoría representa una herramienta clave para analizar la capacidad de estos colectivos de traducir las demandas provenientes de movimientos o comunidades indígenas, ecologistas y feministas, de crear una energía caósmica dentro de las estructuras del Estado-Nación y de generar posibilidades de diálogos entre las distintas realidades.

1.5.1 Expansión del canon jurídico. El pluralismo jurídico apropiado por las luchas sociales

La Constitución ecuatoriana (2008) es producto de una diversidad de luchas y del diálogo de diversos participantes que aspiraban a convertirla en una forma de contrato social diferente al propuesto por la modernidad occidental y el derecho positivo. En oposición al proceso de des-constitucionalización gestado verticalmente desde el poder nacional-estatal, desde mi perspectiva, las movilizaciones sociales generadas en torno a la defensa de artículos que constan en la Constitución, expresan un eje sobre el cual se levantan pactos más inclusivos. De ahí que, en el proceso de constitucionalización de un marco tan amplio de derechos, sea muy importante tanto la movilización de la sociedad, como el respaldo a través de las políticas públicas, permitiendo mayor participación judicial a través de los controles de constitucionalidad del derecho estatal (Santos, 2014c: 25-26).

Mantener la idea de construir un Estado plurinacional intercultural sigue siendo un desafío para los movimientos indígenas y afroecuatorianos en Ecuador. A decir de Santos, se pueden encontrar tres casos de pluralismo jurídico⁸ más allá del contexto colonial. En el estudio que presento parto del entendimiento del pluralismo jurídico en casos en los que: “populações autóctonas, “nativas” ou indígenas, quando não totalmente exterminadas, foram submetidas ao direito do conquistador com a permissão, expressa ou implícita, de em certos domínios continuarem a seguir o seu direito tradicional” (Santos, 2014b: 61-62).

Los estudios sobre el pluralismo jurídico demuestran que éste, en sí mismo, no es emancipatorio si convive con estructuras y mecanismos jerárquicos, y de esta manera, intenta ocultar relaciones de poder (Santos, 1998b: 35). En este sentido: “*Reconhecer a existência de constelações de direitos que aprofundam a vulnerabilização de certos grupos sociais é de extrema importância, quer sociológica, quer politicamente, pois assinala a necessidade de a resistência contra exercícios de poder duplamente*

⁸ “Em primeiro lugar, o caso dos países com tradições culturais dominantes ou exclusivamente não europeias, que adoptam o direito europeu como instrumento de “modernização” e de consolidação do poder do Estado. [...]. Nestes casos, a situação de pluralismo jurídico resultou do facto de o direito tradicional não ter sido eliminado, no plano sociológico, pelo novo direito oficial, antes continuando a ser utilizado por largos sectores, senão mesmo pela maioria, da população. O segundo contexto de pluralismo jurídico de origem não colonial teve lugar quando, em virtude de uma revolução social, o direito revolucionário, tendo sido, por isso, proscrito, sem, no entanto, ter deixado de continuar a vigorar, em termos sociológicos, durante largo tempo[...].” (Santos, 2014: 61-62).

legitimados deber ejercer-se contra todas as ordens jurídicas envolvidas” (Santos, 2002: 158). En ellos se involucra a realidades que antes estaban separadas como consecuencia del dominio de una racionalidad instrumental.

A constelação jurídica das sociedades modernas foi, assim, desde o início constituída por dois elementos. O primeiro elemento é a coexistência de várias ordens jurídicas (estatal, supra-estatal, infra-estatal) em circulação na sociedade; o direito estatal, por muito importante e central, foi sempre apenas uma entre as várias ordens jurídicas integrantes da constelação jurídica da sociedade; embora as diferentes constelações do sistema mundial variassem muito do centro para a periferia, combinaram sempre as ordens jurídicas estatal, supra-estatal e infra-estatal. Por outro lado –e este é o segundo elemento, igualmente importante, da constelação jurídica moderna–, o Estado nacional, ao conceder a qualidade de direito ao direito estatal, negou-a às demais ordens jurídicas vigentes sociologicamente na sociedade (Santos, 2002: 158-159).

De esta manera, argumento que el derecho estatal moderno no debe tener el privilegio de determinar la validez de otras formas jurídicas que co-existen en sociedades diversas. A decir de Santos, dentro de esta misma perspectiva y con el objetivo de des-pensar el derecho, habrá que separar, estratégicamente, al Estado-Nación del derecho, en tanto que la relación no es unívoca ni monopólica. La pluralidad de ordenes jurídicos sirve para potenciar el carácter emancipatorio dentro de las esferas del derecho (Santos, 2002: 159), su procedimiento deberá ser la eliminación de las asimetrías internas.

Uma das expressões mais incisivas do pensamento jurídico crítico é a contestação da exclusividade do direito estatal e a defesa da existência de uma pluralidade de ordens jurídicas no interior do mesmo espaço geopolítico. A concepção moderna de direito enquanto direito do Estado levou a uma grande perda de experiência e da prática jurídica e legitimou um “juricídio” massivo, isto é, a destruição de práticas e concepções jurídicas que não se ajustavam ao *canon* jurídico modernista. De um ponto de vista sociológico as sociedades são jurídica e judicialmente plurais, circulam nelas vários sistemas jurídicos e judiciais e o sistema jurídico estatal nem sempre é, sequer o mais importante na gestão normativa do quotidiano da grande maioria dos cidadãos (Santos, 2014c: 136).

No se trata de una simple alteración a nivel del derecho estatal, ni de aceptar que ahora sea un instrumento de la modernidad occidental, la Constitución, la que recopile las reivindicaciones de los movimientos sociales y de los otros órdenes jurídicos posibilitando, nuevamente, un intento de regulación en los marcos del paradigma hegemónico. Así:

Uma mera alteração do direito estatal pode não alterar grande coisa se as outras ordens jurídicas se mantiverem e conseguirem restabelecer as suas articulações com o direito estatal noutros moldes. Além disso, o

reconhecimento das constelações de direitos equivale a reconhecer que as práticas e as lutas emancipatórias têm também de se articular em rede e de se constelar se quiserem ser bem sucedidas. Caso contrário, uma luta isolada contra uma dada forma de regulação pode, involuntariamente, reforçar uma outra forma de regulação (Santos, 2002: 281).

Es importante comprender que la función emancipatoria del derecho debe dirigirse por una crítica profunda a la concepción que piensa que las instituciones jurídicas deben garantizar y fortalecer el modelo de desarrollo económico. Por el contrario, su tarea consiste en colocar en debate las condiciones que permitan quebrar con este pacto y generar las condiciones de lo que Santos ha denominado como *“um novo senso comum jurídico e o seu papel para a emancipação social”* (Santos, 2014c: 33). Esta nueva postura epistemológica y política tiene tres premisas principales, a saber:

A primeira é uma crítica ao monopólio estatal e científico do direito. Esta premissa exige que sejam desveladas as alternativas ao dogmatismo jurídico e à teoria positivista do direito, apostando numa concepção forte de pluralismo jurídico e numa concepção política do direito. A concepção de um direito plural, que está presente de diferentes formas em diferentes espaços de sociabilidade e que neles pode assumir o papel contraditório de ser simultaneamente fonte de poder, discriminação e exclusão, está no centro do novo senso comum jurídico que defendo. A segunda premissa consiste no questionamento do carácter despolitizado do direito e da administração da justiça e na necessidade de repolitizar o direito e a justiça como factores de democratização. A posição eminentemente política do liberalismo de reduzir o direito ao Estado foi a primeira condição da despolitização do direito. A terceira premissa do novo senso comum jurídico requer que se amplie a compreensão do direito como princípio e instrumento da transformação social politicamente legitimada, dando atenção para o que tenho vindo a designar por legalidade cosmopolita ou subalterna, ou seja, o recurso ao direito e à reivindicação de direitos por parte de grupos sociais oprimidos, excluídos ou discriminados. Na medida em que tem êxito, a actuação destes grupos devolve ao direito o seu potencial emancipatório (Santos, 2014c: 12-13).

El nuevo pluralismo jurídico permite un nuevo uso/apropiación del derecho por parte de los movimientos sociales y en este sentido: *“passa a integrar o repertório da acção colectiva dos movimentos sociais, quanto a uma renovação da constituição epistemológico dos movimentos sociais, que passa a incorporar novas identidades subalternas, tem como denominador comum a utilização dos instrumentos jurídicos como ferramentas contra-hegemónicas”* (Santos, 2014c: 35). Resulta fundamental que la sociedad civil y sus organizaciones tengan un nivel elevado de apropiación de la Constitución vigente, así como del ejercicio del control ciudadano y de participación social que permitan impulsar, en las prácticas políticas, la profundización de constelaciones jurídicas más amplias que se sustentan en el proceso de ampliación de

derechos. A este campo jurídico se lo puede designar como el campo contra-hegemónico del derecho.

É o campo dos cidadãos que tomaram consciência de que os processos de mudança constitucional lhes deram direitos significativos e que, por isso, vêem no direito e nos tribunais um instrumento importante para fazer reivindicar os seus direitos e as suas justas aspirações a serem incluídos no contrato social. Instala-se um certo inconformismo em relação à discrepância entre os direitos consagrados e os direitos aplicados. O que os cidadãos vêem todos os dias é a exclusão social, a precarização do trabalho e dos rendimentos, o colapso das expectativas causado pela insegurança jurídica que caracteriza os “seus direitos”, a violência que lhes entra pela porta ou os surpreende na rua, nos bares ou nas escolas. O que eles vêem é aquilo que eu chamo fascismo social. É um fascismo que não é criado directamente pelo Estado. É criado por um sistema social muito injusto e muito iníquo que deixa os cidadãos mais vulneráveis, pretensamente autónomos, à mercê de violências, extremismos e arbitrariedades por parte de agentes económicos e sociais muito poderosos. Mas, esses cidadãos organizaram-se em movimentos sociais, em associações, criando um novo contexto para a reivindicação dos seus direitos (Santos, 2014c: 35).

1.5.2 La naturaleza bramando: transiciones del pluralismo jurídico y la globalización contra-hegemónica. El ejemplo de la Constitucionalización de los Derechos de la Naturaleza.

“Fluye el petróleo, sangra
la selva”

Graffiti, Quito.

El giro racional-antropocéntrico de la filosofía eurocéntrica (Cfr. Spivak, 2010: 13) instaurado por Descartes (*cogito, ergo sum*), otorgó al Ser Humano-racional el poder de dominación sobre los demás seres vivos. A decir de Santos, Meneses y Nunes, la “descubierta del “Otro”, en contextos de colonialismo genera relaciones de subalternidad que se reproducen hasta nuestros días: la mujer, el salvaje y la naturaleza (2004: 24). En realidad, la instauración de la división entre humanidad y la cosificación de la realidad,

servió para monopolizar el control de la Naturaleza a través de la ciencia y la economía,⁹ esto significó, al mismo tiempo la negación de las formas de saber que representaban todo lo no-humano a través de otras práxis rituales o espirituales, y por lo tanto de las demostraciones políticas de sus formas de identificación integrales.

Por una parte, es necesario destruir los conocimientos de los pueblos indígenas a través de conocimientos calificados como “verdaderos”, por otra parte, la naturaleza, al pasar a ser un objeto, es calificada como un simple recurso natural. “El salvaje representa la imagen de la inferioridad, y la naturaleza el de la exterioridad, que por ser externa, no es reconocida en un mismo rango y por lo tanto también ocupa un lugar de inferioridad” (Santos; Meneses; Nunes, 2004: 25).

Desde la perspectiva de los Derechos de la Naturaleza, se busca salir de la concepción colonial que la trata como objeto que puede ser explotado ilimitadamente. Se trata de reintegrar al ser humano con la naturaleza a través de relaciones de complementariedad en las cuáles se vuelve imprescindible cuidarla y protegerla, buscando equilibrios y colocando límites a la expansión de las fronteras extractivas. Estos procedimientos no serían posibles sin la valoración de los saberes de los pueblos que habitan en esos territorios.

Para la concepción antropocéntrica de la naturaleza “*saber* es poder, la *razón* que impulsa al conocimiento no es más que un instrumento al servicio de la dominación (...)” (Zaffaroni, 2011: 95). Según Zaffaroni, se trata de una relación en la que el saber es considerado como un “*dominus* torturador”, es decir, que ejerce violencia sobre el “objeto”. Su tarea consiste en dominar a los demás seres vivos –simples objetos de apropiación– mediante el uso y primacía de la razón. En este mismo sentido, para Leonardo Boff:

O antropocentrismo configura aquela atitude mediante a qual somente se vê sentido nas coisas à medida que elas se ordenam a o ser humano e satisfazem seus desejos. Esquece-se da relativa autonomia que cada coisa possui. Mais ainda olvida-se a conexão que o próprio ser humano guarda, quer queira que não, com a natureza e com todas as coisas. Ele não deixa de ser também natureza e parte de todo (...) (Boff, 2005: 31).

⁹ Cfr. “El dominio de la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica [...], tampoco la técnica es el dominio de la naturaleza, sino el dominio de la relación entre naturaleza y humanidad” (Benjamin, 1928: 80).

Según la perspectiva antropocéntrica, la humanidad debe irse perfeccionando a partir de la negación de los vínculos con la naturaleza. Las dualidades cuerpo y alma son paralelas a los binomios irracional/racional, así como naturaleza/Ser Humano o sociedad.

Descartes le provee a la modernidad los dualismos mente/cuerpo y mente/materia, que sirven para: 1) convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control; 2) concebir a búsqueda del conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; y 3) elevar el escepticismo misantrópico y las evidencias racistas, justificadas por cierto sentido común, al nivel de filosofía primera y de fundamento mismo de las ciencias. (Maldonado, 2007: 145).

Como señala Maldonado Torres, el colonialismo es tanto un discurso como una práctica que implica, por un lado, una inferioridad “natural” de los sujetos; y, por otro, la “colonialidad de la naturaleza” o materia prima que fue aprovechada por la modernidad eurocentrada para robustecer los mercados. Por este motivo, quiero subrayar la importancia de ver al colonialismo extractivo como “un momento especial para explorar los límites de las epistemologías eurocentradas” (Maldonado, 2007: 135). En este sentido, como ha sido anotado por Santos, la explotación no es una particularidad del espacio de producción, sino también ocurre con la degradación de la naturaleza. Se expresa en la defensa del paradigma antropocéntrico que articula las necesidades de la ciencia moderna y el capitalismo. A decir de del autor:

A *exploração*, tal como Marx a definiu, é a forma de poder privilegiada no espaço da produção. Contudo, para assinalar a dupla contradição na produção capitalista (exploração do trabalho e degradação da natureza), acrescento à exploração a “natureza capitalista”, ou seja, a natureza como construção histórica e social “produzida”, conjuntamente, pela ciência moderna e pelo capitalismo (Santos, 2002: 265).

Como señalan varios autores, en el paradigma de la modernidad eurocéntrica la separación entre naturaleza, cultura y sociedad es radical.

De Galileo a Newton, de Descartes a Bacon, un nuevo paradigma científico emerge que separa a la naturaleza de la cultura y de la sociedad y somete a la primera a un guión determinista en el lenguaje matemático asume un papel central en cuanto recurso para tornar inteligible a una naturaleza que, siendo tan incomprensible, tanto como interlocutor, como por salvaje que habitaba los lugares ocupados y conquistados por los occidentales, no podía ser comprendida; podía apenas ser explicada, siendo esta explicación la tarea de la ciencia moderna (Santos; Meneses; Nunes, 2004: 23).

A través de una lógica de poder-saber se coloca a la Naturaleza en un lugar de la exterioridad e inferioridad. Según analiza Santos, en el colonialismo: “*A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade [...] que visa conhecer a natureza para dominar e controlar*” (Santos, 2010b:13) (Santos, 2006: 176).

El colonialismo extractivo es ejercido de tal manera que se reproduce una lógica de violencia en el que: “(...) subyacen historias demasiado largas de colonialidad, que supusieron genocidio físico y cultural, mecanismos de expropiación y exclusión de los recursos naturales, así como la destrucción o subalternización racista de identidades” (Alimonda, 2011: 45). La reemergencia de la relacionalidad con la Naturaleza y su consagración constitucional como sujeto de derechos (Ecuador, 2008; Bolivia, 2009), parte de las reflexiones de los pueblos y nacionalidades indígenas quienes, a partir de dinámicas de complementariedad, relacionalidad y reciprocidad, traman sus formas de convivir con la Madre Tierra o *Pachamama (allpa-mama)*. Así, se generan zonas de contacto más prometedoras en el esfuerzo de profundización de la traducción intercultural (Santos, 2005: 128).

Identifico la emergencia de estas ideas como herramientas epistémicas que permiten una redefinición, por ejemplo, respecto a la tutoría de los Derechos de la Naturaleza. Se trata de un proceso crítico que no sólo explica por qué se apela a estas categorías para ampliar las luchas sociales, sino que éste permite crear un marco más amplio de inclusión y reciprocidad. De hecho, como señala Blaser:

Indigenous peoples appeal to notions of cultural rights to confront processes that will affect their capacity to sustain their “life projects”. In response, states, corporations and environmentalist dismiss those claims on the basis that respect for the culture of indigenous peoples should not obstruct the rational “management” (whatever this might mean) of what in the last instance is just nature. At bottom what is being argued is that not all cultures or ways of knowing “nature” (the world out there) have the same standing in rational politics, the arena where decisions affecting a territory and its population are debated. Then the questions arise, based as they are on the concept of culture: What is the standing of our own analysis in these struggles? What do our analyses do in these contexts? The short answer is that they perpetuate existing power relations (Blaser, 2013: 15).

Estas perspectivas, construidas en diálogo intercultural, aspiran transgredir la noción antropocéntrica que considera a la Naturaleza como un simple “recurso natural”. La idea de Derechos de la Naturaleza puede ser entendida como un concepto híbrido que debe ser repensado, contextualizado y localizado acorde a cada realidad biocultural. Implica, por lo tanto, un análisis a profundidad para determinar si su uso permite una hibridación emancipatoria que implique escuchar las voces de los subalternos (pueblos-naturalezas) para su liberación. Para Santos: *“a crítica consistirá em distinguir de ambivalência e hibridação que efetivamente dão voz ao subalterno (as hibridações emancipatórias) daquelas que usam a voz do subalterno para silenciá-lo (hibridações reacionárias)”* (Santos, 2003: 26).

La violencia del colonialismo es producida en la búsqueda por transformar a la Naturaleza en “un recurso natural”, o “un capital natural”. Su lema es “dominar a la naturaleza salvaje”; por otro lado: *“Separada a natureza do homem e da sociedade, não é possível pensar retroacções mútuas. Esta ocultação não permite formular equilíbrios nem limites, e é por isso que a ecologia não se afirma senão por via da crise ambiental”* (Santos, 2006: 176). Esto corresponde a la quinta lógica de no-existencia, definida por el autor, como la lógica productivista, que consiste en que:

o crescimento económico é um objectivo racional inquestionável e, como tal, é inquestionável o critério de produtividade capitalista que mais bem serve esse objectivo. [...]. A natureza produtiva é a natureza maximamente fértil num dado ciclo de produção [...]. Segundo esta lógica, a não existência é produzida sobre a forma do improdutivo que, aplicada à natureza, é esterilidade (...) (Santos, 2006: 97).

Es por este motivo que, desde la perspectiva de los Derechos de la Naturaleza, se busca una salida de la concepción colonial y capitalista que la trata simplemente como objeto o materia que puede y debe ser explotada. Para realizar un ejercicio de descolonización es necesario reintegrar al ser humano con la naturaleza. Esto implica el rescate de la inter-relacionalidad según la cual se vuelve imprescindible cuidarla, protegerla en base a ideas de equilibrio, de sustentabilidad de las comunidades y colocando límites a la expansión de las fronteras extractivas. En este sentido:

Essa tentativa exige uma compreensão mais profunda das lutas emancipatórias anti-capitalistas em que a “subjectivação do trabalho” só se pode obter com a “subjectivação da natureza” e vice-versa. Assim, para se possibilitar uma compreensão mais complexa do capitalismo e do anti-

capitalismo, concebo a unidade de prática social do espaço da produção como classe e “natureza capitalista”, isto é, relações capitalistas de (e sobre) valores de uso naturais (Santos, 2002: 261).

En el ámbito teórico-antropológico, varias las autoras y autores que han trabajado en la deconstrucción de la dicotomía naturaleza/cultura mediante lo que se ha designado como el “giro ontológico”. Con ello intentan comprender otras formas de explicar el mundo natural sin silenciar las formas alternativas a la racionalidad moderna occidental. Ejemplos de ello son las teorías de Descola con sus rutas ontológicas que son el resultado de una clasificación de distintos seres en base a sus atributos físicos, a saber: el animismo, el naturalismo, totemismo, analogismo (2004: 25-34); Viveiros de Castro (2004: 38), (2013: 28), a través de su perspectivismo propone que “el mundo puede ser aprehendido en términos similares por diferentes tipos de seres, que los diferentes cuerpos crean diferentes puntos de vista y que lo que une a humanos y no-humanos es cultura y no naturaleza puesto que humanos, animales o espíritus habitan diferentes cuerpos y por lo tanto configuran diferentes tipos de naturalezas” (Ruiz; Del Cairo, 2016: 197); Eduardo Kohn, que sostiene una propuesta que va más allá de lo humano o de lo diferente, una especie de categoría meta-cognitiva según la cual la representación existe más allá de las mentes humanas y sus significados, y por lo tanto, existe una necesidad de una ecología de las subjetividades con agentes no-humanos; finalmente, la teoría de Elizabeth Povinelli respecto a la “geontología” que intenta articular biografía y geografía y, por lo tanto sugiere una disolución de las macronarrativas, permitiendo situar las luchas (Cfr. Ruiz, Del Cairo, 2016: 194 y ss).

Argumentos más relacionados a las Epistemologías del Sur se encuentran en aquellas teorías como las de Mario Blaser o Marisol de la Cadena (2013: 63). Sus propuestas de ontologías políticas exigen no sólo reivindicar las diferentes perspectivas del mundo, sino que también evidenciar las relaciones de poder en la que éstas han estado inmersas. Los autores demuestran que la visibilidad-invisibilidad del orden epistémico-ontológico contemporáneo ha tenido, como contrapartida, la proliferación de luchas por otorgar a la Naturaleza cualidades como conciencia y sensibilidad forjando su legitimación en términos de reconocimiento de las diferencias y derechos culturales en marcos de pluriculturalidad.

De su parte, Isabelle Stengers sostiene la idea de una ecología de las prácticas. A través de la categoría de pluriversalidad política (cosmopolítica) (Cfr. Ruiz, Del Cairo, 2016: 194 y ss), o la de Mundos Relacionales u “ontologías relacionales” –idea de inspiración zapatista–. La autora dialoga con la propuesta de Arturo Escobar, para promover un mundo donde quepan varios mundos como contexto social para la transformación (2016: 12). Estos criterios son contruídos de tal manera que se oponen al paradigma de la lógica monocultural de la producción moderno-capitalista. A decir de Blaser: *“Dismissing indigenous peoples claims about what motivates their mobilisation and protests with the argument that such claims are unreasonable (either because they are based on mistaken beliefs or because they hide the real motivations) carries the implicit assertion of an epistemologically superior standing”* (Blaser, 2013: 17).

La apuesta de los derechos de la naturaleza es en este sentido, una reivindicación ético-política, en tanto que permite, a partir de los procesos de identificación indígenas, ratificar su cultura, sus concepciones y prácticas, instaurando un nuevo lenguaje de valoración frente a la gramática del Estado y a su ontología capitalista. De esta forma:

A distinção natureza-sociedade faz hoje pouco sentido, uma vez que a natureza é cada vez mais a segunda natureza da sociedade. A natureza é uma relação social que se oculta atrás de si própria e que por isso é duplamente difícil de politizar. Contudo, perante os riscos da catástrofe ecológica, tal politização está já a impor-se e as clivagens políticas do futuro assentarão crescentemente nas diferentes percepções destes riscos. A politização da natureza envolve a extensão a esta do conceito de cidadania, o que significa uma transformação radical da ética política da responsabilidade liberal, assente na reciprocidade entre direitos e deveres. Será então possível atribuir direitos à natureza sem, em contrapartida, ter de lhe exigir deveres (Santos, 2013: 229).

Un ejemplo de este nuevo lenguaje, frente a las lógicas del Estado, puede ser observando en el caso de las “Reservas extrativistas” propuestas en el marco de la actividad de los seringueiros en Brasil: *“cada família (ou comunidade) detinha a prerrogativa de usufruto da sua colocação com sua casa [...], a terra e a floresta eram de uso comum, podendo mesmo cada um caçar e colectar nos espaços entre as estradas de cada família, idéia comunitária inspirada nas reservas indígenas”* (Porto-Gonçalves, 2009: 152) (El paréntesis es mío). Se trata de un diálogo innovador en la interrelación sociedad-comunidades-Estado que implica, en este caso que la gestión de las reservas extractivistas estén a cargo de las propias comunidades guidas por sus principios

epistémicos. En definitiva, este diálogo posee nuevas dimensiones fundamentadas en luchas ontológicas de múltiples mundos o pluriversos (Escobar, 2016: 20). Así:

Within relational worlds, the defense of territory, life, and the commons are one at the same [...]. The perseverance of communities, commons, and the struggles for their defense and reconstitution –particularly, but not only, those that incorporate explicitly ethno-territorial dimensions– involves resistance and the defense and affirmation of territories that, at their best and most radical, can be described as ontological (Escobar, 2016: 20).

La pregunta que se coloca a la mercantilización de la naturaleza desde una concepción política diferente puede ser formulada de la siguiente manera: ¿Cómo resistir al dominio capitalista a partir de formas económicas que no están sustentadas en la productividad mercantilista?

Esto implica un abordaje de los conflictos neo-extractivos en términos, no sólo de redistribución/uso de los “recursos”, sino también con relación a las nociones, formas de vida, sentipensamientos que son invisibilizados y marginados por la lógica occidental economicista. En este sentido, Blaser sostiene la necesidad de una política ontológica o cosmopolítica de la pluriversidad a través de la cual se visibilicen estas ontologías antes marginadas (2013: 23).

En un ejercicio de descolonización la Constitución ecuatoriana intenta devolverle a la Naturaleza la dignidad, considerando su derecho fundamental a existir y reproducir sus ciclos de vida; también formula principios de prevención, precaución y restauración (Arts. 71-74), independientemente de valoraciones economicistas, esteticistas o productivistas; se fomenta la no privatización y la no manipulación de la *Pachamama* a partir de una concepción comunitaria interbiológica entre sujetos de derechos. A diferencia de los derechos ambientales o derechos de tercera generación –cuyo enfoque consiste particularmente en recompensar a la persona o comunidad por las afectaciones al ecosistema–, los derechos de la *Pachamama* procuran también restituir y regenerar la naturaleza.

De ahí que los Derechos de la Naturaleza deban ser abordados desde una perspectiva de alternativas al desarrollo, que en el caso ecuatoriano, se enmarcan en el *Sumak Kawsay*, procurando una economía de la integralidad y la sostenibilidad de la vida

de las comunidades. A decir de Escobar, el *Sumak Kawsay*: “*implies a different philosophy of life wich enables the subordination of economic objectives to the criteria of ecology, human dignity, and social justice*” (2016: 26). De otra manera se estaría incurriendo en una nueva forma de fascismo social, el fascismo desarrollista. Como ha sido señalado por Santos:

Si la depredación de los recursos naturales y la tierra que hace este modelo de desarrollo sigue influyendo en los Estados y los gobiernos democráticos, por un lado, para que estos hagan tabula rasa de los derechos de la ciudadanía y los derechos humanos, incluidos los consagrados en el derecho internacional y, por otro lado, para reprimir de manera brutal e impune a todos los que se atreven a resistirse a ese modelo, es posible que estemos ante una nueva forma de fascismo social: el fascismo desarrollista (Santos, 2014: 103).

Hoy en día estas luchas contra el fascismo desarrollista adquieren dimensiones que obligan a pensar una transición civilizatoria a largo plazo. Surgen, pues, una nueva generación de derechos: “el derecho a la tierra como una condición de la vida humana y, por tanto, un derecho mucho más amplio que el derecho a la reforma agraria, al agua, los derechos de la naturaleza, el derecho a la soberanía alimentaria, a la diversidad cultural o a la salud colectiva” (Santos, 2014: 103).

En una propuesta posdesarrollista, el poder de decisión sobre los usos de la naturaleza no aparecen bajo la tutela del Estado, sino que se devuelve la autonomía al ámbito comunitario, esto es, a quienes han sido históricamente afectados por las políticas de desarrollo. En este sentido, se pueden reformular algunas categorías de la sociedad occidental, así: “*Do ponto de vista pós-desenvolvimentista, é necessário formular, contra o paradigma capitalista, um paradigma eco-socialista-cosmopolita, em que os topoi privilegiados sejam a democracia, o ecologismo socialista, o antiprodutivismo e a diversidade cultural*” (Santos; Rodríguez, 2004: 49).

La visión hegemónica respecto de la destrucción y polución de la Naturaleza no toma en cuenta sus valores-significaciones intrínsecos (Leff, 2003: 27), tales como: los valores ecológicos, culturales, espirituales, simbólicos, estéticos, ni sus temporalidades. Se trata de colocar en el debate la “incommensurabilidad de la Naturaleza”, esto es: a) la incapacidad de comparar los ecosistemas en razón de las diferencias ecológicas; b) la ausencia de valorización de especies desconocidas o la desvalorización de unas especies frente a otras; c) el reduccionismo de la naturaleza al factor cuantitativo, sin considerar

todo un sistema, componentes y procesos de cambio permanente; y, d) la comprensión de la Naturaleza como una comunidad plural e interconectada (Cfr. Gudynas, 1999: 69-76) (Marínez Alier, 2011: 200).

En este sentido, la idea de Naturaleza siempre existe de manera situada o contextualizada, a partir de una experiencia particular que es dinámica, en la que se sienten historias de luchas anticolonialistas y anticapitalistas y en donde emergen nuevas formas de identificación cultural. Una vez que se asume un modo de ser en el mundo, como la forma de cuidado por la naturaleza, se permite entender estos valores intrínsecos a partir de los cuales se puede convivir con las alteridades en relaciones de respeto, reciprocidad y complementariedad (Boff, 2002: 78).

Ello implica una radical revisión del conocimiento, de la relación entre lo real, lo simbólico y lo imaginario, donde la solución no se orienta a copiar a la naturaleza, a subsumirse profundamente en la ecología, o a generalizar la ecología como modelo de pensamiento y comportamiento, sino a situarse políticamente en lo imaginario de las representaciones de la naturaleza para desentrañar sus estrategias de poder (del discurso del desarrollo sostenible). Se trata no sólo de una hermenéutica de los diferentes sentidos asignados a la naturaleza, sino de saber que toda naturaleza es captada desde un lenguaje, desde relaciones simbólicas que entran visiones, sentimientos, razones, sentidos e intereses que se debaten en la arena política (Leff, 2003: 32).

El carácter emancipador de la inscripción de los derechos de la Naturaleza surge junto con la posibilidad de salir del paradigma del (mal) desarrollo y busca resaltar: “el carácter insustentable de los modelos hoy en vigencia: tanto el fracaso del programa de desarrollo (entendido este como ideal de progreso y promesa emancipatoria), como las diferentes dimensiones del “malvivir” que estos producen y afectan sobre todo a las poblaciones más vulnerables (pobres, pueblos originarios, mujeres, niños)” (Svampa, Viale; 2015: 82). Es así que una concepción alargada de entender la explotación en el capitalismo se imbrica con las formas de explotación de las mujeres y de la naturaleza.

A fim de ilustrar as virtualidades de uma concepção alargada de exploração que inclua a natureza capitalista, gostaria de chamar a atenção para o aparecimento de novas ligações entre a degradação da natureza e a degradação da vida das mulheres, isto é, entre a exploração (alargada) e o patriarcado. [...], os estudos sobre eco-feminismo demonstraram, de forma convincente, que a natureza capitalista, sob a forma da quimicalização da agricultura, da desflorestação, da construção de barragens, da privatização e escassez dos recursos hídricos, etc., vitima e exclui a mulher de forma particularmente intensa (Kuletz, 1992; Mellor, 1992). Além disso, a construção social da mulher como natureza ou como próxima da natureza

(corporalidade, sensualidade) permite um isomorfismo insidioso entre a dominação da natureza e a dominação da mulher (Santos, 2002: 265).

En términos de Santos, la emergencia relacional de la integralidad del ser biosociocultural, permite despertar un proceso de identificación ecológica transnacional. Sin embargo, el autor advierte, por un lado, que en esta transnacionalización contrahegemónica se deberá tener presente que es necesario situar y localizar de las problemáticas ecológicas en sus diferentes contextos; por otro lado, será importante repensar las condiciones de producción y consumo entre el Norte y el Sur que permitan transitar a otro paradigma de producción.

A emergência do vínculo com a natureza e, com ele, o despertar de uma identidade ecológica transnacional parecem conferir a este vínculo um potencial globalizador promissor. Mesmo assim, o vínculo natural defronta-se com duas aporias de peso. A sua difusão global, em vez de vincar o carácter antagónico da relação social ecológica, dissolve-o, o inimigo perde contornos e parece estar em toda a parte e muito especificamente dentro de nós. E o problema é que, se está em toda a parte, não está em parte nenhuma. Em segundo lugar, é difícil pensar um modelo não produtivista de sociedade quando o sistema mundial cada vez mais se polariza entre um minúsculo centro hegemónico pós-produtivista e hiperconsumista e uma imensa periferia pré-produtivista e subconsumista (Santos, 2013: 152).

Esto implica colocar límites a la extracción de la Naturaleza, buscando salidas a la extracción primario-exportadora que destruye el tejido socio-ambiental, genera mayor empobrecimiento y desigualdad en las relaciones Norte-Sur. Así, existe una doble desigualdad de poder que se da entre los espacios-tiempos de la producción y de las relaciones sociales, por un lado, entre capitalistas y trabajadores; por otro lado, entre estos y la explotación de la naturaleza. Se trata de un lenguaje de valoración diferente, cuyo fundamento pretende ser una salida a la explotación y mercantilización de bienes comunes, imaginando transiciones para un mundo pos-extractivista. Según Santos:

Esta dupla desigualdade assenta numa dupla relação de exploração: do homem pelo homem e da natureza pelo homem. A importância do espaço-tempo da produção reside em que juntamente com a divisão sexual e a divisão étnica constitui um dos grandes fatores de desigualdade social e de conflito social. É também nele que se constituem as relações sociais básicas que geram, legitimam e tornam inevitável a degradação do meio ambiente. A conversão instrumentalizadora da força de trabalho em fator de produção e a conversão da natureza em condição da produção são processos concomitantes que conjuntamente tornaram possível uma exploração sem precedentes na história da humanidade, tanto da energia humana, como dos recursos naturais (Santos, 2013: 262).

Vandana Shiva, por su parte, propone que ésta propuesta debe dialogar con una organización económica diferente basada en el reconocimiento de las economías del sustento y de la naturaleza como alternativa para la inestabilidad ecológica generada por el capitalismo en los países del Sur global. Según la autora:

En una constelación estable de la organización económica, la economía de la naturaleza es reconocida como la más fundamental porque proporciona los cimientos de las economías del sustento y del mercado, y porque goza de derechos prioritarios sobre los recursos naturales. Sin embargo, las fuerzas pro desarrollo y pro crecimiento económico tratan la economía del mercado como primaria y las de la naturaleza y del sustento como secundarias y marginales. La acumulación de capital acaba produciendo crecimiento económico, sí, pero socava la base de recursos naturales común a las tres economías (Shiva, 2006: 68).

Ahora bien: ¿Es posible atribuirle derechos a la naturaleza sin tener que exigirle deberes? (Cfr. Santos, 2006: 416; Santos, 2013: 229). Una crítica a la ética política liberal basada en la reciprocidad entre derechos y deberes se torna primordial. “*Se o conseguíssemos, seríamos testemunhas de um fascinante bumerangue cultural: os direitos humanos teriam deixado a Europa impondo humanos contra natureza, teriam atravessado o mundo e regressado, voltando a unir a humanidade e natureza*” (Santos, 2016: 41). Se trata de una re-emergencia en el sentido de reconocimiento jurídico de un ser que tiene una concepción diversa a aquella del pensamiento cartesiano. “*Basta recordar Espinosa, a sua distinção entre natura naturata e natura naturans e a sua teologia assente na ideia Deus sive natura (deus, ou seja, a natureza). A concepção espinosista tem afinidades de família com a concepção de natureza dos povos indígenas, não só na Oceânia como nas Américas [...]. A natureza não nos pertence; nos é que pertencemos à natureza*” (Santos, 2017).

Para los derechos humanos de tradición occidental los únicos sujetos de derechos son los seres humanos, mientras que para las ontologías indígenas la dignidad empieza por cuidar la naturaleza para poder vivir. Como se cuestiona María: “¿si no tenemos nuestra selva, cómo podemos vivir? Sin plantas, sin ríos, sin nuestros animales, no somos nadie porque hemos nacido y crecido aquí” (María Omagui, conversación individual, comunidad de Bameno).

Desde la concepción occidental de los derechos humanos es imposible concebir la naturaleza, la res extensa de Descartes, como sujeto de derechos humanos. De ahí la excepcional importancia de la Constitución ecuatoriana de

2008 y la controversia generada por ella al consagrar con gran énfasis los derechos de la naturaleza, haciéndose eco de las concepciones indígenas de la naturaleza como organismo vivo y Madre Tierra, radicalmente diferentes a las dominantes en la modernidad occidental (Santos, 2014: 55).

En este sentido, también el discurso de los derechos humanos de raíz occidental fue construido a partir de la creación de líneas abismales (Santos, 2014: 24-25) que generan exclusiones radicales entre los humanos y los no humanos. A decir del autor:

Los sujetos modernos de derechos son exclusivamente los humanos. En cambio, para otras gramáticas de la dignidad, los seres humanos están integrados en entidades más grandes –el orden cósmico, la naturaleza–, que de no protegerse harían que la protección de los seres humanos valiese de poco. Desde la concepción occidental de los derechos humanos es imposible concebir la naturaleza, la res extensa de Descartes, como sujeto de derechos humanos. De ahí la excepcional importancia de la Constitución ecuatoriana de 2008 y la controversia generada por ella al consagrar con gran énfasis los derechos de la naturaleza, haciéndose eco de las concepciones indígenas de la naturaleza como organismo vivo y Madre Tierra, radicalmente diferentes a las dominantes en la modernidad occidental. La concepción de la naturaleza como parte integral de la sociedad, y no como algo separado de ella, implicaría una profunda transformación de las relaciones sociales y políticas. Entrañaría una refundación del Estado moderno. Eso fue justo lo que intentaron hacer las constituciones ecuatoriana de 2008 y boliviana de 2009 (Santos, 2014: 55-56).

La politización de la naturaleza implica desocultarla de la falsa dicotomía naturaleza-sociedad en el espacio de la producción. Los derechos de la pachamama contribuyen a reformular la política en términos de mayor pluralidad, en tanto que incluyen nuevas prácticas de representación de la naturaleza, la mayoría de ellas fuera del paradigma de la modernidad. Incluye la extensión de la noción de ciudadanía (Santos, 2013: 229) así como sugiere abordar el concepto de “Democracias de la Tierra” (Shiva, 2009: 103-106). Para Shiva, la idea de Democracias de la tierra debe sustentarse en algunos principios, como por ejemplo: a) todas las especies, pueblos y culturas tienen un valor intrínseco (integridad, inteligencia e identidad); b) la comunidad de la Tierra es una democracia de toda la vida en su conjunto. Ninguna persona puede inmiscuirse en el espacio ecológico de otras especies y personas, ni tratarlas con crueldad o violencia; c) debe defenderse la diversidad biológica y cultural; d) todos los seres tienen un derecho natural a su sustento, se trata de un derecho a la sostenibilidad de la vida; e) la democracia de la Tierra está basada en economías vivas y en la democracia económica, esto implica proteger los medios de vida de las personas para satisfacer necesidades básicas y de alimentación. No hay personas, especies o culturas prescindibles; f) las economías vivas están levantadas sobre economías locales; g) la democracia de la Tierra es una democracia

viva: la democracia viva se basa en la democracia tanto de toda la vida en su conjunto como de la vida cotidiana en particular, aquí la importancia de las comunidades locales que se organizan sobre principio de inclusión y diversidad, responsabilidad ecológica y social, quienes tienen la capacidad de autogestionarse en relación a sus formas de sustento y ambiente con autonomía; h) la democracia de la Tierra se fundamenta en culturas vivas, que crean y promueven espacios de paz, libres, en la que conviven formas de espiritualidad, creencias e identidades diversas; i) las culturas vivas nutren la vida en tanto que respetan la dignidad de la vida en su conjunto (Naturaleza sin dicotomías). Se trata de culturas que son ecológicas puesto que están autoreguladas por estilos de vida que no son destructivos, que no sobreutilizan o sobreexplotan a la tierra. Por el contrario, implican venerar la vida que está en la Naturaleza, reconociendo los procesos de identificación plurales y para ello reconocen el lugar y lo local, pero también caminan en el reconocimiento de lo translocal y planetario, es decir que conectan al individuo con la tierra y su conjunto; j) la democracia de la Tierra globaliza la paz, la atención y la compasión, en base a criterios de justicia y sostenibilidad fuerte (Cfr. Shiva, 2006: 17-20).

En este sentido, resulta indudable que la luchas por los derechos humanos y los de la naturaleza, entendidos en sentido contra-hegemónico, convoquen a diferentes formas de representatividad política. Esto motiva no sólo a transbordar la “representación amplia o la de las mayorías”, abordando la problemática de la cantidad en democracia. Es conocido que muchas veces los pueblos indígenas al ser considerados como “minorías” deben confrontarse a formas de inferiorización de sus luchas por la defensa de la naturaleza, a procesos de criminalización e inclusive de asesinato. Según Santos, frente a esto, existen dos respuestas:

La primera tiene que ver con la justicia histórica. Estas personas no eran minorías en su territorio: se convirtieron en minorías a consecuencia de las políticas de exterminio de los colonizadores o de la trata de esclavos que los alejaron de su tierra. Nadie puede tomarse en serio la aspiración por la justicia histórica sin aceptar que en las sociedades sometidas al colonialismo europeo siempre hay que equilibrar la representación por cantidad con la representación por calidad, la representación de los que todavía más cruciales para conseguir la justicia histórica cuantos menos son y, por tanto, cuanto más representan la violencia del genocidio de otros tiempos. La segunda respuesta es que estas minorías puedan estar luchando en nombre de un futuro no solo para ellos, sino para todos. Al defender sus tierras y medios de vida están luchando para que el planeta no se convierta en un lugar inhabitable en un futuro próximo. Defienden los intereses de las mayorías aún antes de que esos tengan mayorías que los defiendan (Santos, 2014: 104-105).

Con el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, se refuerza por un lado, la lucha y participación de grupos sociales y comunidades afectadas por el modelo neo-extractivista, otorgándoles, si así lo desean, la tutela como defensoras y defensores de la *Pachamama* frente al Estado y contribuyendo a eliminar la criminalización de sus luchas. Por otro lado, se profundiza la idea de constituir ciudadanías e identidades ecológicas transnacionales. La Declaratoria Universal de los Derechos de la Naturaleza implicaría un nuevo contrato social con la Tierra, la Naturaleza y las generaciones futuras, trascendiendo la lógica de los espacios territoriales del Estado y partiendo desde lo local-comunitario y de sus realidades ecológicas diversas.

No se trata de una utopía abstracta sino más bien de un proyecto “realista y concreto” en la medida en que es compartido por varios grupos sociales en diferentes partes del globo y por el hecho de abarcar una transformación civilizatoria que no se puede llevar a cabo sino se profundiza en los procesos de ampliación democrática. Los derechos de la naturaleza constituyen herramientas jurídicas surgidas a partir de las luchas colectivas de larga data frente a la explotación colonial y capitalista que impone modelos de desarrollo. Hoy en día, la propuesta implica una posibilidad de respuesta frente a la devastación ambiental desigual. En resumen, se trata de una utopía realista, concreta, paradigmática, democrática y caótica, como explica Santos:

Esse princípio de realidade consiste na contradição crescente entre o ecossistema do planeta terra, que é finito, e a acumulação de capital, que é tendencialmente infinita. Por outro lado, a utopia ecológica é utópica, porque a sua realização pressupõe a transformação global, não só dos modos de produção, mas também do conhecimento científico, dos quadros de vida, das formas de sociabilidade e dos universos simbólicos e pressupõe, acima de tudo, uma nova relação paradigmática com a natureza, que substitua a relação paradigmática moderna. É uma utopia democrática porque a transformação a que aspira pressupõe a repolitização da realidade e o exercício radical da cidadania individual e colectiva, incluindo nela a carta dos direitos humanos da natureza. É uma utopia caótica porque não tem um sujeito histórico privilegiado. Os seus protagonistas são todos os que, nas diferentes constelações de poder que constituem as práticas sociais, têm consciência de que a sua vida é mais condicionada pelo poder que outros exercem sobre eles do que pelo poder que exercem sobre outrem (Santos, 2013: 54-55).

Esta idea contribuye a pensar, también una salida a la dicotomía entre las nociones de propiedad privada y propiedad pública en las cuáles se asienta el modelo capitalista. Se propone el concepto de “patrimonio común de la humanidad” .

Contrariamente ao contrato social, e como é próprio do código barroco, o património comum não é uma escolha definitiva, mas sim um processo de seleção permanente. Seja o que for que passe a constituir património comum, ele é algo que sempre existiu. O momento da nomeação cria a eternidade do nomeado: o nomeado são as entidades naturais pertencentes à humanidade no seu todo. Todos os povos têm, por isso, o direito a ser ouvidos e a intervir na gestão e na distribuição dos seus recursos (Santos, 2006: 69).

Los derechos de la *Pachamama* se nutren de la construcción permanente del *Sumak Kawsay* en clave plurinacional intercultural, permitiendo que las diversas sociabilidades intercambien experiencias para crear un marco normativo de interlegalidad acorde a las comunidades y naturalezas afectadas. Inclusive se puede establecer aprendizajes entre diversas filosofías, como señala Gudynas, por ejemplo, entre el *Sumak Kawsay* y la ecología profunda de Leopold o Arne Naess (2011b: 94).

La descolonización de la naturaleza requiere que la justicia ecológica (Gudynas, 2010: 60) vaya de la mano de la justicia cognitiva y social. Reconocer a la naturaleza con sus valores íntsecos tiene que ver, necesariamente, con el reconocimiento de las formas de vida que han permitido la reproducción social a nivel local en diálogo con criterios de justicia ambiental. Se complementan con los derechos de calidad de vida y ambiente sano, garantizados generalmente en las Constituciones (derechos de tercera generación), en el marco de una ciudadanía clásica. La propuesta trasciende los ámbitos de lo nacional, llegando inclusive a la propuesta transescalar de Declaratoria Universal de los Derechos de la Naturaleza, definida en términos de:

Los países empobrecidos y estructuralmente excluidos deberán buscar opciones de vida digna y sustentable, que no representen la reedición caricaturizada del estilo de vida occidental. Mientras que, por otro lado, los países “desarrollados” tendrán que resolver los crecientes problemas de inequidad internacional que ellos han provocado y, en especial, tendrán que incorporar criterios de suficiencia en sus sociedades antes que intentar sostener, a costa del resto de la humanidad, la lógica de la eficiencia entendida como la acumulación material permanente (Acosta, 2010: 15).

Esto se puede entender dada la necesidad de sugerir un diálogo entre Derechos Humanos y Derechos de la Naturaleza que esté atravesado tanto por una reconstrucción intercultural de los mismos, anclados en las experiencias locales y en los activismos sociales con alcance transnacional, como por la deconstrucción de la noción moderna de Derechos Humanos. Como argumenta Santos:

En primer lugar, la reconstrucción intercultural de los derechos humanos que estoy defendiendo tiene como premisa la centralidad del vínculo entre el arraigo local y la organización y la relevancia de las bases populares, de una parte, y la inteligibilidad translocal y la repercusión transnacional, de la otra. En segundo lugar, en la transición paradigmática el activismo social y político debe estar basado en un profundo entendimiento arqueológico de la modernidad occidental y de su expansión imperial en todo el mundo. La deconstrucción así producida del mapa de las prácticas y discursos institucionales y normativos dominantes abrirá el campo jurídico utópico sobre el que pueden ser reinventados derechos humanos nuevos, paradigmáticos, adecuados a la travesía emancipadora de la transición paradigmática. Finalmente, el nuevo estatus jurídico de las coaliciones cosmopolitas locales, nacionales y transnacionales debe ser inscrito tanto en el derecho doméstico como en el derecho internacional” (Santos, 2009: 435).

Esta desconstrucción-construcción intercultural de los derechos humanos a la luz de los derechos de la Naturaleza permiten articular íntimamente al cosmopolitismo subalterno con la idea de patrimonio común de la humanidad, es decir, con las luchas de los grupos sociales afectados por la extracción de recursos naturales y las políticas desarrollistas. Estas luchas implican la construcción de un nuevo paradigma – transicional– de sociabilidad que incluye un contrato social con la Naturaleza (Santos, 2009: 437). Para ello recurro a la noción de *sfumato* traída por Santos a partir de un análisis de la pintura barroca, en tanto que noción que me permite acercar a inteligibilidades diversas para crear diálogos interculturales, en palabras del autor:

Só por recurso ao *sfumato* é possível dar forma a configurações que combinam os direitos humanos ocidentais com outras concepções de dignidade humana existentes noutras culturas. A coerência das construções monolíticas desintegra-se, e os fragmentos que pairam livremente mantêm-se abertos a novas coerências e a invenções de novas formas multiculturais. O *sfumato* é como um íman que atrai as formas fragmentárias para novas constelações e direcções, apelando aos contornos mais vulneráveis, inacabados e abertos que essas formas apresentam. O *sfumato* é, em suma, uma militância antifortaleza (Santos, 2006:194).

El concepto de derechos de la Naturaleza, también aparece fuertemente vinculado al de patrimonio común de la humanidad, “*ius humanitatis*” (Santos, 2009: 445), en el sentido de que sus objetos de regulación trascienden los Estados y sus fronteras territoriales para permitir otras formas soberanía más amplias y respetuosas de la diversidad biológica y cultural de los pueblos. “*As lutas em defesa do património comum da humanidade podem ser igualmente parte integrante da globalização contra-hegemónica e também nelas se jogam concepções rivais de direitos humanos*” (Santos, 2006: 409).

De hecho, hay una profunda complicidad entre el cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad: mientras que el cosmopolitismo significa la lucha de los grupos sociales oprimidos por una vida decente bajo las nuevas condiciones de la globalización de las prácticas sociales promovida por el sistema mundo capitalista, el patrimonio común de la humanidad significa la idea de que dicha lucha será completamente exitosa sólo en términos de un nuevo patrón de desarrollo y sociabilidad que incluirá necesariamente un nuevo contrato social con la Tierra, la naturaleza y las generaciones futuras (Santos, 2009: 437).

Junto con estas ideas se trata de incorporar a la visión de Derechos de la Naturaleza un enfoque que nos permita superar el modelo de desarrollo, una manejo compartido, equilibrado y responsable de los espacios comunes, soberanía y autonomías comunitarias en respeto a sus formas de vida.

1.6. El Estado-nación colonial y sobre cómo genera invisibilidades: colonialismo interno y neo-extractivismo

El discurso colonial ha fomentado la defensa del Estado-nación como única forma de organización política. Librada la batalla de las luchas anti-coloniales y a partir del surgimiento de los Estados-nación en Abya Yala (siglo XIX) se introduce en la realidad, por un lado, una compleja relación entre: nación (es), identidad (es) y democracia (s); y por otro lado, surgen luchas desde las comunidades que procuran espacios y tiempos de realización de poderes autonómicos, al mismo tiempo que se inician los cuestionamientos sobre cómo estas entran en un diálogo contradictorio con la realidad nacional-estatal.

Pode ser surpreendente considerar hoje o espaço da comunidade, que se baseia na ideia de território físico ou simbólico, como um espaço estrutural autónomo. É consensual a ideia de que o Estado moderno –uma entidade hiperterritorial– ao reivindicar o controle exclusivo sobre um determinado território produziu a fusão do espaço da comunidade com o espaço da cidadania. Tendo em conta especificamente os processos históricos de formação do Estado na maioria das sociedades periféricas e semiperiféricas, sustento, em alternativa, que o espaço da comunidade se manteve, em todo o sistema mundial, como um lugar autónomo de relações sociais, irredutível às relações sociais aglomeradas em torno do espaço da cidadania. Isto é particularmente evidente no caso dos Estados multinacionais surgidos do colonialismo europeu, mas é em geral visível no sistema mundial (Santos, 2002: 256).

Las formas de clasificación social modernas fueron instauradas a partir de un modelo universal-eurocéntrico liberal que no coincidían, de hecho, con el contexto social,

por el contrario: *“Tais relações foram constituídas historicamente pelo colonialismo e o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social, enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória”* (Santos, 2006: 26). En este sentido, una pluralidad de subjetividades que componían estos espacios territoriales fueron activamente producidas a partir de un origen traumático colonial:

From the beginning of the conquest, the encounter of indigenous peoples with the European other was defined by violence. Territorial devastation, slavery, genocide, plundering, and exploitation name just some of the most immediate and notorious consequences of colonial expansion. [...]. Given these foundational conditions, the elaboration of loss (of entire populations, cultures, territories, and natural resources) and, later on, the utopian myths that accompanied the ideology of modernity (the constructions of a teleology of history which would include the conquest of social order, technological progress, and industrial growth, as well as the promised admission of Latin America as the belated guest in the feast of Western civilization) constituted the underlying forces that guided the construction of cultural identities in transatlantic societies (Moraña; Dussel; Jáuregui, 2008: 2-3).

En este contexto se puede afirmar que la negación de la diversidad es inherente al colonialismo (Santos; Meneses; Nunes: 2004: 23). La identidad nacional moderna se configura a partir de las concepciones eurocéntricas de Estado-nación y está fundamentada sobre la base del consenso de que existe una relación unívoca entre Estado y nación. Según Butler: “Desde esta perspectiva, la nación es singular y homogénea o, al menos, tiene que convertirse en eso para cumplir con los requisitos de un Estado. El Estado deriva su legitimidad de la nación, lo que significa que las minorías nacionales que no califican para “pertener a la nación” son consideradas como habitantes “ilegítimos” ” (Butler, 2009: 65-66). Este es el concepto que se tiene respecto a la nación cívica que ha sido definida por Santos en los siguientes términos:

La nación es el conjunto de individuos que pertenecen al mismo espacio geopolítico, el Estado. En sentido pleno, la pertenencia se llama ciudadanía. Este es el concepto de “nación cívica” . Es un concepto que, a pesar de parecer totalmente inclusivo, esconde muchas exclusiones. Por un lado, desconoce que las sociedades no son solo individuos, sino también grupos sociales que tienen diferentes formas de pertenencia al territorio abarcado por el Estado. Por otro, se reserva el derecho de excluir de la forma más intensa de pertenencia, la ciudadanía, a grupos sociales enteros que a veces son mayoritarios en términos poblacionales (Santos, 2012: 24).

En el presente trabajo se puede analizar la realidad Waorani como una forma colonial de “encierro” dentro de los márgenes del Estado-nación, mientras que los pueblos Tagaeri-Taromenane constituyen grupos que son “expulsados” radicalmente de los límites

del mismo. Este proceso de inclusión/exclusión ha sido denominado como un fascismo social al que entiendo como:

Um conjunto de processos sociais mediante os quais grandes sectores da população são irreversivelmente mantidos no exterior ou excluídos de qualquer tipo de contrato social. São rejeitados, excluídos ou lançados para uma espécie de estado de natureza hobbesiano, que porque nunca integraram –e provavelmente nunca integrarão– qualquer contrato social.[...] não é o Estado que poderá tornar-se fascista, mas sim as relações sociais –locais, nacionais e internacionais (Santos, 2006: 180).

No sólo se trata de la exclusión de poblaciones enteras y sus marcos ontoepistemológicos, sino también de la separación de lo político con la vida. De esta manera, cuando el concepto de ciudadanía es fijado únicamente como “ciudadanía cívica” excluye una pluralidad de realidades. A decir de Butler son una construcción dentro de un campo de poder específico en el que además opera una lógica de privación de derechos. Ocurre así un doble mecanismo mediante el cual, debido al abuso del poder estatal, las poblaciones no encuentran una capacidad de enunciación en el ámbito nacional-estatal. Al mismo tiempo, son estas clases subalternizadas las que están determinadas a cumplir con las obligaciones “ciudadanas” fijadas por el Estado-nación. Se trata de una formación política en cuyo fundamento está, por un lado, la expulsión periódica o constante y, por otro, la desposesión de sus espacios de vida territorial para existir y, en este sentido: “Podría pensarse que ningún Estado-nación puede reclamar legitimidad si está estructural y ritualmente ligado a la expulsión” (Butler, 2009: 66), de grupos sociales. Según la autora:

Una cosa es que la expulsión adopte la forma del encierro, y las minorías expulsadas sean confinadas en el interior del territorio, y otra muy diferente es la expulsión a un espacio exterior que las contenga, y no es lo mismo que dicho espacio exterior limite o no con el territorio del Estado-nación. Lo que distingue el encierro de la expulsión depende de cómo se traza el límite entre el adentro y el afuera del Estado-nación. Por otro lado, encierro y expulsión son mecanismos para trazar dicho límite. El límite comienza a existir políticamente desde el momento en que alguien pasa o es privado del derecho de paso (Butler, 2009: 77).

La idea de nacionalidad y ciudadanía monocultural son la matriz política que determina la pertenencia o la exclusión respecto a estas protecciones legales y a los deberes que una población asume. Mi preocupación radica cuando un conjunto de pobladores, que al mantener formas onto-epistemológicas diversas de concebir la realidad son desplazados al margen de esta forma de organización social, es decir, todas aquellas personas a las que sus diferencias de nacionalidad, raza, género, sexualidad, edad, o a su

estatus laboral “no sólo los descalifica para la ciudadanía, sino que los *califica activamente* para convertirse en sin-Estado” (Butler, 2009: 54). En este sentido, son producidos como lo no-existente, lo residual, lo carente de nacionalidad por esa misma maquinaria estatal. Como se cuestiona Butler: ¿Cómo alguien puede ser un sin-Estado dentro del Estado? (Butler, 2009: 53-54). Así:

Si el estado es lo que vincula, también es claramente lo que puede desvincular. Y si el Estado vincula en nombre de la nación, conjurando forzosa si es que no poderosamente cierta versión de la nación, entonces también desvincula, suelta, expulsa, destierra. Y esto no siempre ocurre por medios emancipatorios, es decir, “dejando ir” o “liberando” ; el Estado expulsa, precisamente, a través de un ejercicio del poder que depende de barreras y prisiones, y de este modo, supone cierta forma de reclusión (Butler, 2009: 45).

De cara a esta situación, según Santos, la búsqueda de derechos es altamente potencial y es convocada, precisamente, por los movimientos sociales o comunidades. Ha sido designada como la “*procura suprimida*” que consiste en “*a procura daqueles cidadãos que têm consciência dos seus direitos, mas que se sentem totalmente impotentes para os reivindicar quando são violados*” (Santos, 2014c: 38).

La emergencia de otras nociones fundamentadas en la idea del pluralismo epistémico desafían radicalmente al Estado-nación univocal. Contribuyen a demostrar que existe una gama más amplia de comunidades políticas y epistémicas que cohabitan dentro del espacio-territorial estatal e inclusive señalan que varias de las fronteras, normativas o formas de regulación son instauradas arbitrariamente, y por lo tanto, son ilusorias, abstractas y carecen de sentido para la convivencia entre estos pueblos. En este sentido, la instauración del moderno Estado-Nación puede ser entendido como:

El establecimiento de un sistema nuevo de control de la autoridad colectiva, en torno de la hegemonía del Estado –Estado-nación después del siglo XVII– y de un sistema de Estados, de cuya generación y control son excluidas las poblaciones racialmente clasificadas como “inferiores” . En otros términos, se trata de un sistema *privado* –socialmente, aunque no individualmente– de control de la autoridad colectiva, en tanto que exclusivo atributo de los colonizadores, *ergo*, europeos o blancos (Quijano, 2006: 54).

La unilateralidad de la identidad forjada por el Estado-nación presupone la creación del nacionalismo en tanto que categoría de poder que puede dominar en la vida de las personas, esto es cuando: “el funcionamiento epistémico de lo nacional coincide con el funcionamiento del Estado y, por consiguiente, tiene más derecho a él” (Spivak en Butler, 2009: 112). Es necesario rever las funciones del Estado y sus lógicas de poder

para recomponerlo. Siguiendo a Spivak definiendo que: “El Estado es una estructura abstracta mínima que debemos proteger porque es nuestro aliado. Debe ser un instrumento de redistribución. En el Estado global, esta función decisiva se ha visto reducida” (Spivak en Butler, 2009: 112). Este aspecto también ha sido remarcado por Said, quien defiende un nacionalismo de la resistencia a través de una nueva reconceptualización de la sociedad y las culturas, a decir del autor:

No estoy abogando por una posición simplemente antinacionalista. Es un hecho histórico que, como fuerza política movilizadora, el nacionalismo – restauración de la comunidad, afirmación de la identidad, emergencia de nuevas prácticas culturales– instigó y propulsó la lucha contra la dominación occidental en todo el orbe no europeo [...] debemos centrarnos en el argumento cultural e intelectual, dentro del nacionalismo de la resistencia, que sostiene que, una vez adquirida la independencia, se necesitan nuevas e imaginativas reconceptualizaciones de la sociedad y la cultura para así evitar la recaída en las antiguas ortodoxias e injusticias (Said, 2001: 339).

No se trata de desestructurar el Estado o vaciarlo de contenido, como procura la propuesta neoliberal, sino de trastocar las estructuras de esta forma particular de ser del Estado que ejerce un tipo de nacionalismo y ciudadanía monocultural. Como se verá a lo largo del presente trabajo, la pluralidad de nacionalidades presupone otros marcos analíticos mucho más amplios de estructura-acción que trasciendan, precisamente, el globalismo localizado del Estado-nación que, como noción hegemónica de concebir el Estado, tiene impactos directos en las *“condições locais das práticas e imperativos transnacionais que emergem dos localismos globalizados. Para responder a estes imperativos transnacionais, as condições locais são desintegradas, marginalizadas, excluídas, desestruturadas e, eventualmente, reestruturadas sob a forma de inclusão subalterna”* (Santos, 2006: 406).

A decir de Clastres, la historia de estos pueblos indígenas es la historia de sus luchas contra el Estado (Clastres, 1978: 191). No se trata de un rechazo que tienen las diversas nacionalidades en relación a su pertenencia dentro del país, ni de ellas frente a otras comunidades. Como lo explica Zavaleta: “El problema aquí no radica en que el Estado niegue la sociedad, porque después de todo dominar es también eso en parte, sino en que lo haga sin éxito. En el sentido inverso, las cosas son un opuesto: la sociedad cancela al Estado” (Zavaleta, 2015: 346). Por su parte, para Rita Segato las comunidades defienden un pluralismo histórico entendido como:

Más que un horizonte fijo de cultura, cada pueblo trama su historia por el camino del debate y la deliberación interna, cavando en las brechas de

inconsistencia de su propio discurso cultural, haciendo rendir sus contradicciones y eligiendo entre alternativas que ya se encuentran presentes y que son activadas por la circulación de ideas provenientes del mundo circundante, en interacción y dentro del universo de la nación, definida como alianza de pueblos (Segato, 2015: 76-77).

A decir de Santos, existe también la propuesta contra-hegemónica de saber si estas temáticas pueden ser extendidas al ámbito global a través de categorías como por ejemplo, la ciudadanía global. Así: *“a erosão selectiva do Estado-nação, imputável à intensificação da globalização neoliberal, coloca a questão de saber se, quer a regulação social quer a emancipação social, deverão ser deslocadas para o nível global. É neste sentido que se começa a falar em sociedade civil global, governação global, equidade global e cidadania pós-nacional”* (Santos, 2006: 404).

El Estado-Nación es una estructura que impide valorar el carácter multisocietal de la sociedad ecuatoriana. Frente a ella, la idea de Estado Plurinacional intercultural procura visibilizar una constelación de naciones que coexisten, cada una de ellas con proyectos civilizatorios y modernidades paralelas (Chatterjee, 2008: 52). En la práctica, estos procesos no siempre se dan manera ordenada, por el contrario, ocurren de forma desarticulada y caótica (Tapia, 2008: 96). Se trata de varios tipos de concepciones que circulan en los intersticios de lo que está concebido por la sociedad nacional monocultural y que se manifiestan a través de un conjunto paralelo de formas de gobierno y organización, otras formas de economía, otras concepciones respecto a la naturaleza y de comunidad. A decir de Tapia: *“Hay otro tipo de relaciones sociales que articulan formas de producción, comunidad y autoridad local o gobierno, diferentes a las del Estado-nación que se superpone inorgánicamente a las mismas”* (Tapia, 2008:95).

Este tipo de formas de organización constituyen formas de un cosmopolitismo insurgente y subalterno que intenta dar respuesta tanto a los procesos de imposición de un localismo globalizado, como al de globalismo localizado. Así:

Trata-se de um conjunto muito vasto e heterogêneo de iniciativas, movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão, a discriminação social e a destruição ambiental produzidas pela globalização neoliberal, recorrendo a articulações transnacionais tornadas possíveis pela revolução das tecnologias de informação e de comunicação. As actividades cosmopolitas incluem, entre outras, diálogos e articulações Sul-Sul; redes transnacionais de movimentos antidiscriminação, pelos direitos interculturais, reprodutivos e sexuais; redes de movimentos e associações indígenas, ecológicas ou de desenvolvimento alternativo e em luta contra o regime hegemónico de propriedade intelectual que desqualifica os saberes tradicionais e destrói a diversidade de recursos da terra; articulações entre sindicatos de

países pertenecientes ao mesmo bloco regional; lutas transnacionais contra as *sweatshops*, prácticas laborais discriminatórias e traballo escravo; etc., etc. (Santos, 2006: 406-407).

De varias concepciones del mundo resultan formas plurales de existir como sociedad. Lo nacional entendido a partir de una articulación territorial Estatal sólo responde a un tipo específico de organización político-cultural. Sin embargo: “En ella aparecen algunas pequeñas manchas que provienen de esas otras formas sociales, porque están ahí debajo. Una buena parte de los discursos e interacciones correspondientes a estas sociedades circulan en el subsuelo, debajo de la superficie del Estado-nación, parcialmente nacional” (Tapia, 2008: 95). Se utiliza el término “subsuelo” en el sentido de que estas realidades no están reconocidas en la superficie de la sociedad moderno-occidental, en tanto que vistas desde un lado de la línea abismal que las separa son consideradas como realidades feas o falsas, inútiles, atrasadas, disonantes, conflictivas, incomprensibles o disfuncionales. Este aspecto ha sido trabajado particularmente por Zavaleta, a través de su definición de “sociedades abigarradas” (Zavaleta, 1986: 70-71).

De facto, como señala Santos, para el caso del pluralismo jurídico: “Sólo con el positivismo jurídico del siglo XIX y su manera de concebir la consolidación del Estado de derecho moderno –el Estado para consolidarse requiere que haya una sola nación, una sola cultura, un único sistema educativo, un solo ejército, un único derecho– la justicia indígena se transformó en una violación del monopolio del Estado” (Santos, 2012: 19).

En estas circunstancias surge aquello que será designado como: “el problema indígena” (Quijano, 2006: 58); “el problema afroecuatoriano” ; la mistificación del mestizaje; el levantamiento del choleaje. A decir de Quijano, serán estas emergencias las que pautarán el inicio de nuevas transformaciones con fundamento en la superación de la idea de raza. Esto requerirá de: “1) la descolonización de las relaciones políticas dentro del Estado; 2) la subversión radical de las condiciones de explotación y el término de la servidumbre; y 3) como condición y punto de partida, la descolonización de las relaciones de dominación social, la expurgación de “raza” como la forma universal y básica de clasificación social” (Quijano, 2006: 59).

Conviene decir que este sistema de explotación articula varias formas de control

(esclavitud, servidumbre, heteropatriarcado, producción mercantil). A decir de Quijano (Ibidem: 53-54) su objetivo es la construcción de las metrópolis o de las hegemonías capitalista. En este sentido, el capitalismo requiere de una construcción de un pensamiento que lo sustente y fortalezca, esto es el pensamiento eurocéntrico (Mudimbe, 1988: 6). Es decir: “El eurocentrismo como el nuevo modo de producción y de control de la subjetividad –imaginario, conocimiento, memoria– y ante todo del conocimiento. Expresa la nueva subjetividad, las relaciones intersubjetivas que se procesan en el nuevo patrón de poder” (Quijano, 2006: 54).

Es debido a esta persistencia del colonialismo como forma de dominación y control social que se determinan las relaciones (mono) culturales de poder y subordinación frente a los saberes locales y saberes no occidentales. Tal como argumenta Marisol de la Cadena, se trata de una problemática transescalar: “Múltiples y cambiantes centros y periferias, así como las resultantes relaciones de dominación, diversas y estratificadas, influyen lo que con el tiempo se visibiliza como *conocimiento* antropológico (universal) y lo que se mantiene invisible como *información* (local), tanto a escala mundial como en países específicos” (de la Cadena, 2015: 242).

De hecho, una de las respuestas intelectuales de cara a este fenómeno será la emergencia de las corrientes del indigenismo¹⁰ y el neo-indigenismo¹¹ que intentaban, en la medida de sus posibilidades, una teorización a partir de las necesidades indígenas y las subalternizadas. Estas formas de ser, definidas como la alteridad invisibilizada, son al mismo tiempo definidas como sin capacidad de autodefinición o agencia. Sin embargo, a decir de Said “esas “identidades” no implican necesariamente una estabilidad de origen ontológico y fijada desde la eternidad, ni una unidad, ni un carácter irreductible, ni una posición privilegiada concebida como alto total y completo en y por sí misma” (Said, 2001: 485). Por el contrario, se trata de procesos de identificación que se

¹⁰ A través de la revalorización de algunos elementos del indígena –como categoría singular–, estos teóricos intentaron eliminar la idea de la diferencia racial. Sin embargo, su visión se mantuvo en el paternalismo mestizo que hablaba desde el lugar de superioridad y en nombre de la alteridad irracional o incivilizada. Construye una nueva nación blanco-mestiza a través de un proceso de asimilación y blanqueamiento tomando como eje la cultura nacional dominante. Se reproduce su concepción colonial causando un fenómeno de etnofagia.

¹¹ Corriente que defiende la pluralidad sociocultural mediante una reificación de lo indígena enclaustrado en la idea esencialista, estática y con capacidad de generar un discurso –nuevamente– de carácter universal válido para todas las realidades. En este marco aparecen las ideas del “buen salvaje” y se eliminan sus contradicciones histórico-políticas.

construyen a través de un proceso largo y complejo de resistencias y luchas sociales que son las que van a definir las como identidades en cambio continuo y en procesos de organización y reorganización que no están libres de contradicciones.

1.6.1 Viviendo el Colonialismo Interno en Ecuador

Reconocer los clivajes que subsisten en las relaciones entre el Estado y los diferentes pueblos y nacionalidades en Ecuador, permite identificar las características y formas que adopta el colonialismo no solamente a nivel internacional, sino también a nivel local (Rivera, 1991: 7). De acuerdo con González Casanova, el colonialismo interno se mantiene “en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados” (González Casanova, 2007: 415).

Para Rodolfo Stavenhagen, la relación desarrollo-subdesarrollo concentra el debate no sólo de dos o más tipos de sociedades diversas dentro del Estado-Nación, sino que denota las relaciones que existen entre estos mundos. En contextos de neo-extractivismo, como el del Yasuní, la relación de colonialismo interno subsiste como un patrón que intermedia esta relación dicotómica. Así, existe la idea de que la Amazonía y sus poblaciones tienen esencialmente un atraso histórico, según la cual se fija a sus identidades en la no-contemporaneidad de la senda de la historia. A decir de Santos: “*É que se todos os conhecimentos são contemporâneos, são igualmente contemporâneas as práticas sociais e os sujeitos ou grupos sociais que nelas intervêm. Não há primitivos nem subdesenvolvidos, há, sim opressores e oprimidos. E porque o exercício do poder é sempre relacional, todos somos contemporâneos*” (Santos, 2013: 288).

Según Santos, la dualidad entre desarrollo capitalista y *Sumak Kawsay*, por ejemplo, se manifiesta en el sentido de que aún estamos en un período de valorización de los *commodities* y el entendimiento de la naturaleza como “recurso natural”, cuyo fundamento está en la premisa de “crear riqueza destruyendo riqueza” (Santos, 2012: 22). Se promete un futuro mejor en base a la extracción del “recurso” (promesa de

desarrollo teleológico): “Con ello, la Amazonía podrá con holgura salir de su retraso histórico” (Correa, 2013: 11). En este sentido, para Stavenhagen, el argumento hegemónico del poder crea zonas “arcaicas” denotando el colonialismo interno:

Además, estas zonas “arcaicas” son generalmente exportadoras de materias primas, también baratas, a los centros urbanos y al extranjero. [...]. Las regiones subdesarrolladas de nuestros países hacen las veces de *colonias internas*, y en vez de plantear la situación en los países de América Latina en términos de “sociedad dual” convendría más planearla en términos de *colonialismo interno*” (Stavenhagen, 2010: 152).

Por su parte René Zavaleta afirma que en la base de la problemática del Estado-Nación está consolidada una fuerte idea de raza, la misma que permite la creación de la noción de subalternidad con la cual los sujetos “menores de edad”, “incivilizados” que fueron y son colonizados, son violentamente negados. Para Zavaleta: “No hay duda alguna de que el hecho racial fue la base causal del “reconocimiento” como nación. De tal manera, es una comunidad que a veces se basa en la simpatía de la identidad racial y a veces no” (Zavaleta, 2015: 360).

Se trata, según Santos, de un “fascismo epistemológico”, “que subsiste bajo la forma de “epistemicidio” (2009b: 468). Esta idea ha sido igualmente sostenida por Quijano, para quien el colonialismo implicó que paralelamente la ciencia haya creado una serie de necesidades cognitivas a favor del capitalismo: “la medición, la cuantificación, la externalización, (u objetivación), de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza y entre aquellas respecto de ésta, en especial la propiedad de los recursos de producción” (Quijano, 2000: 343).

La estructura del Estado-nación ecuatoriano se reproduce en el marco de la división internacional del trabajo como un capitalismo dependiente de la extracción y exportación de materias primas. Esto implica no sólo una relación de sumisión como Estado-nación funcional al Norte global, sino que requiere, a nivel interno, de la subordinación de las nacionalidades interétnicas. Se trata de un Estado centralista¹² que impone sus intereses y prescribe formas de desarrollo (modelos de desarrollo) que deben seguir las periferias, proceso al que Stefano Varese ha caracterizado como de endocolonialismo:

¹² Considero fundamental el proceso de descentralización, pero creo que el objetivo central que nos permite el marco teórico de los procesos de descolonización consiste en avanzar hacia el des-centramiento.

Aquí la instalación del modo capitalista, su ulterior transformación en neocolonialismo a través del capitalismo y endocolonialismo a través del capitalismo subordinado, implica una reestructuración y adaptación permanente de la sociedad global y de las relaciones sociales de trabajo a partir de dos conjuntos de condiciones. A saber: el que impone el centro dominante o metrópoli en sus diferentes cambios, momentos, demandas y modalidades; y el conjunto de condiciones sociales y culturales específicas de las sociedades indígenas que pasan a la situación de colonizadas (Varese, en <http://www.flacsoandes.edu.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=13140> fecha de acceso 2 de mayo de 2017).

Como explica Grosfoguel, el fenómeno del colonialismo interno ocurre tanto en el centro como en la periferia y se refleja en las poblaciones que viven en condiciones de subalternidad dentro de los centros de poder occidental o metrópolis:

El “Otro” son las poblaciones occidentales de los centros metropolitanos u occidentalizadas dentro de la periferia, cuya humanidad es reconocida pero que al mismo tiempo viven opresiones no-raciales de clase, sexualidad o género dominados por el “Yo” imperial en sus respectivas regiones y países. La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico sino una posicionalidad en relaciones raciales de poder que ocurre a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurre a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados. Existen zonas del ser y no-ser a escala global entre centros occidentalizados y periferias no-occidentales (colonialidad global) pero también existen zonas del ser y no-ser tanto en el interior de los centros metropolitanos como también dentro de las periferias (colonialismo interno). La zona del no-ser dentro de un país sería la zona del colonialismo interno (Grosfoguel, 2011: 99).

El contexto post-neoliberal progresista ecuatoriano ha reeditado la subalternización y la fractura de los procesos de identificación indígenas, al mismo tiempo que ha fortalecido los estratos medios “civilizadores” de la cultura occidental mestiza, presuntamente homogénea –y una idea de ciudadanía– a favor del desarrollo. Sin embargo, este proceso no ha estado excluido de resistencias y de luchas sociales. Como señala Rivera Cusicanqui:

La frustración que estos procesos traen consigo, agudizada por una permanente sensación de carencia, escasez y segregación, hacen de la pobreza, el contexto del colonialismo interno, uno de los principales mecanismos de profundización de la violencia estructural en nuestros países, agravado por el hecho, harto cínico, de que el monopolio de cierta casta en el poder obedece al interés particularista de un enriquecimiento rápido y un consumo ostentoso, a los que se accede ya sea por la vía de la corrupción abierta, o por el uso encubierto de las “ventajas competitivas” que ofrece el poder para todo tipo de negocios (Rivera, 2010: 107).

El colonialismo interno, ejercido de esta manera, debe entenderse a partir de una diversidad de contradicciones diacrónicas. En ellas se cruzan varias formas de

dominación (sexo, raza, género, generación, clase y naturaleza) que se reflejan tanto en las comunidades, como en el Estado (modos de producción, sistemas políticos, ideologías). Su eje está en el modelo monocultural que imprime su carácter homogeneizante. Negar esta realidad, constituye otra forma de invisibilizar la problemática generada por los extractivismos.

1.6.2 El neo-extractivismo como una forma de colonialismo

Siguiendo el argumento de Boaventura de Sousa Santos, planteo que el patrón neo-extractivo del Estado ecuatoriano, no ha podido enfrentar el reto colocado a la imaginación política de “imaginar el fin del capitalismo”. Por el contrario, sostengo que éste patrón ni siquiera se ha planteado la idea de que el capitalismo tenga fin, implementando diversos mecanismos para su coexistencia (Santos, 2010: 25).

En definitiva, con el fin de la Iniciativa Yasuní ITT se ilustra el hecho de que el Estado-nación ecuatoriano optó por fortalecer el modelo uninacional (Almeida, 2008: 18), garantizando la seguridad jurídica a las inversiones para la producción de commodities, reprimarizando la economía y posibilitando, de esta manera, la configuración de un Estado-neoextractivista en el que:

Se mantiene un estilo de desarrollo basado en la apropiación de la Naturaleza, que alimenta un entramado productivo escasamente diversificado y muy dependiente de una inserción internacional como proveedores de materias primas, y que si bien el Estado juega un papel más activo, y logra una mayor legitimación por medio de la redistribución de algunos de los excedentes generados por ese extractivismo, de todos modos se repiten los impactos sociales y ambientales negativos. Se utiliza el rótulo de extractivismo en sentido amplio para las actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales, no son procesados (o lo son limitadamente), y pasan a ser exportados (Gudynas, 2009: 108).

Otra de las características del modelo neo-extractivista es que, sus actividades incorporan lugares antes inconcebibles para la industria extractiva como es el caso de de plataformas marítimas, páramos andinos, manglares, la amazonía central. Este carácter determina la ampliación de la frontera extractiva contemporánea igualmente

caracterizada por: a) no generar ningún cambio en la estructura económica; b) por una redistribución mínima del capital a través de la entrega de dádivas a las poblaciones locales, intentando evitar de esta forma la movilización social; c) la construcción de democracias raciales excluyentes en un Estado pensado como una “comunidad ilusoria”.

El Estado-comunidad-ilusoria tiene una vocación política nacional-popular y transclasista. La “comunidad” reside en la capacidad del Estado para incorporar algunas demandas populares por vía de inversiones financieras y simbólicas ideológicas. La acción represiva del Estado asume, ella misma, una fachada simbólico-ideológica (la “seguridad ciudadana”). El carácter “ilusorio” reside en el sentido clasista del transclasismo. Las tareas de acumulación dejan de contraponerse a las tareas de legitimación para ser su espejo: el Estado convierte intereses privados en políticas públicas (...) (Santos, 2010: 98).

Tal como explica Rosa Luxemburgo, dentro del proceso de acumulación por desposesión no sólo existe la producción del plusvalor –concepción economicista–, que apela a formas ideológicas como la paz (orden y progreso), a la propiedad e igualdad como valores del paradigma. Para los países del Sur global, estas formas se traducen en derechos de propiedad privada, explotación y dominio de clases. El intercambio desigual en las relaciones Norte-Sur incita a que el despojo, el desplazamiento territorial y la invisibilización de las poblaciones se promuevan a través de métodos diferentes, algunos extremadamente violentos y confrontados fuertemente con las formas de producción no capitalistas –que subsisten y conviven mezclándose en las comunidades indígenas:

El otro aspecto de la acumulación de capital se da entre el capital y las formas de producción no capitalistas. Este proceso se desarrolla en la escena mundial. Aquí reinan, como métodos, la política colonial, el sistema de empréstitos internacionales, la política de intereses privados, la guerra [...] Aparecen aquí, sin disimulo, la violencia, el engaño, la opresión y el pillaje. Por eso cuesta trabajo a veces discernir las leyes rigurosas del proceso económico entre la maraña de violencia y porfías por el poder (Luxemburgo, 1967: 351).

Las líneas abismales divisorias que dividen al mundo en países productores de materia prima y países consumidores no constituyen un fenómeno nuevo, obedecen a la división internacional y sexual del trabajo y al reparto territorial,¹³ que intenta regular y controlar el espacio mundial a partir, por un lado, de la especialización del Sur global en exportar materia prima; y por otro, del Norte global, en el fortalecimiento de un centro que concentra y acumula capital a través de la producción de ciencia, tecnología y capital financiero. El extractivismo funciona como una forma de dominio colonial que opera

¹³ Su origen puede ser encontrado en el Tratado de Tordesillas (1494).

desde la instauración del colonialismo y se expande a lo largo de la historia de despliegue del capital. En este sentido, consiste en un entramado histórico-político y epistémico que utiliza a la idea del desarrollo como instrumento de poder para su aplicación.

Capítulo 2. La interrelación entre el constitucionalismo ecuatoriano, el saqueo de los “recursos naturales” y la monocultura del desarrollo

Uno de los principales argumentos que defiende en este capítulo radica en la necesidad de reflejar las más diversas interrelaciones entre las diferentes constelaciones políticas, jurídicas y epistemológicas (Santos, 2002: 253) que están en relación con la vida de los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana, particularmente aquella del pueblo Waorani, sujeto de este trabajo. Se trata de una perspectiva que incluya estas interrelaciones sin otorgarles mayor o menor jerarquía. Como resume Santos:

A teoria sociológica crítica raramente tentou analisar em conjunto, e dentro da mesma grelha teórica de análise, estes três mega-fenómenos do nosso tempo. Foucault foi, sem dúvida, o teórico social que empreendeu o esforço mais consistente na direção correta, mas mesmo ele decidiu deixar de fora o direito ou, pelo menos, descurá-lo. A sua concepção limitada de direito como direito estatal levou-o a considerá-lo um fenómeno anacrónico, um resíduo de formas de dominação passadas (Ibidem).

Situado en el contexto histórico comprendido entre 1990 hasta la elaboración de la Constitución Política de 2008, este capítulo busca abordar el proceso social de construcción del Estado Plurinacional, entendido como una práctica descolonizadora de los pueblos y las nacionalidades indígenas del Ecuador. De esta manera, tomando como eje temporal-espacial los levantamientos¹⁴ y las luchas indígenas (1990) frente a los modelos neoliberales de desarrollo “entendidos como única vía deseable” (Galeano, 2004:16), analizo el proceso de Refundación del Estado ecuatoriano que posibilitó: a) una Constitución pluriétnica y multicultural (1998) acompañada por una búsqueda de alternativas de desarrollo; y b) una Constitución plurinacional e intercultural (2008) que procura alternativas al desarrollo o el *Sumak Kawsay*.

Una nueva gramática social emerge respecto a la pluralidad epistémica e institucional existente en el país. Se trata de un punto de partida para la democratización nacional a través de los cambios jurídico-políticos que se incluyeron a nivel constitucional y que hoy en día dirigen el curso de la sociedad ecuatoriana. En la práctica, esto también conllevaría a la transición de varios modelos de desarrollo hasta la formulación de

¹⁴ Este levantamiento consiguió articular una demanda de espacios autonómicos que venía siendo desde 1964 una lucha de la Federación de Centros Shuar. Un proceso que llegaría a consolidarse mediante la propuesta de la CONAIE en 1990, que exigía el cambio del primer artículo de la Constitución Política, a saber, el reconocimiento del Ecuador como un Estado Plurinacional.

alternativas al modelo de desarrollo. Un camino particular recorrido en el contexto ecuatoriano.

En el presente estudio, intento demostrar que el Estado-nación no tiene, infaliblemente, el monopolio de la producción y aplicación de las normativas jurídicas, sociales, políticas, epistémicas válidas para todos los espacios-tiempos territoriales y para las sociabilidades colectivas. Por el contrario, a través de sus instituciones, ha expresado una incapacidad para garantizar el cumplimiento de derechos básicos que son entregados a la “ciudadanía cívica” . Se trata de una suerte de ciudadanía monocultural que ha devenido en procesos de desterritorialización y de despojo, alejándose así de la lucha y de las demandas de los pueblos indígenas. El dirigente indígena Luis Macas ha señalado que:

El concepto que defendemos no es el de CIUDADANÍA. Pensar que no somos indígenas, sino ciudadanos, es individualizar a las comunidades, a los pueblos, pasando por alto los conceptos de reciprocidad, solidaridad y complementariedad, haciendo caso omiso a los derechos internos de cada pueblo [...]. La ciudadanía es la relación del Estado con el individuo, pero no considera a las nacionalidades ni a los pueblos, ni a las futuras generaciones (Macas, 2009: 96).

Como señala el autor, en la mayoría de las veces esta configuración social ha generado una serie de exclusiones, particularmente en lo que respecta a la relación Estado/comunidades. A pesar de esta realidad nacional, a nivel de las localidades aún se puede percibir un espacio de autonomía comunitaria que, en definitiva, contribuye a generar caos o desorden en la estructura monocultural del Estado. A decir de Santos:

Tendo em conta especificamente os processos históricos de formação do Estado na maioria das sociedades periféricas e semiperiféricas, sustento, em alternativa, que o espaço da comunidade se manteve, em todo o sistema mundial, como um lugar autónomo de relações sociais, irredutível às relações sociais aglomeradas em torno do espaço da cidadania. Isto é particularmente evidente no caso dos Estados multinacionais surgidos do colonialismo europeu, mas é, em geral, visível no sistema mundial (Santos, 2002: 256).

En este sentido, coincido con Silvia Rivera Cusicanqui cuando señala que tanto la macropolítica, como la micropolítica se entrecuzan y se bloquean mutuamente. Por un lado, la macropolítica intenta imponer la política del Estado, su forma de identidad monocultural, sus lenguajes, ritmos y leyes; por otro lado, la micropolítica intenta escapar de estos mecanismos para “*constituir espaços fora do Estado, manter neles um modo de vida alternativo, em ação, sem projeções teleológicas nem aspirações à transformação do conjunto da sociedade. Neste sentido, é nada menos do que uma política de*

subsistencia” (Rivera, 2017: 153).

2.1. Los levantamientos indígenas de los años 1990 de cara a los programas de desarrollo alternativos implementados en Ecuador

“Nada sólo para los indios”

Voces de las marchas indígenas de 1990.

2.1.1. Los levantamientos indígenas de 1990

El movimiento indígena ecuatoriano tiene una raíz comunitario-popular en pequeños movimientos de base originarios de la cuenca Amazónica. Su mayor expresión organizativa nacional tendrá lugar durante 1972 con la fundación de la ECUARUNARI (*Ecuador Kichwa Llaktakunapak Jatun Tantanakui*). Aunque conviene señalar que existieron otras organizaciones anteriores como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) apoyada, especialmente, por el Partido Comunista Ecuatoriano. Durante este período también aparecerán otras organizaciones menores que tuvieron influencia de los órdenes religiosos salesiana y jesuita respectivamente.

En 1980¹⁵ se conformó la Confederación de Nacionalidades Amazónicas Indígenas del Ecuador (CONFENAIE) y posteriormente, en 1986, aparecerá la mayor organización indígena del país, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Esta última organización alcanzará legitimidad política nacional e internacional durante varios momentos históricos tales como: la Marcha sobre Quito en 1992; el derrocamiento de gobiernos neoliberales de Abdalá Bucarám (1997) y

¹⁵ A inicio de los ochenta se conforma el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), que posteriormente se convertirá en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (1986), instancia representativa de los pueblos indígenas. Posteriormente, en 1996 aparecerá el Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, que participa en la vida política partidaria.

posteriormente el de Jamil Mahuad¹⁶ en enero de 2000. En estas circunstancias, será el líder principal de la mayor organización indígena del país, Antonio Vargas, quien asumirá simbólicamente la presidencia de la República con el apoyo del alto mando militar, especialmente del entonces General Lucio Gutiérrez quien, ulteriormente, se convertirá en presidente del Ecuador con el gran apoyo popular del movimiento indígena.

En este apartado, argumento que las luchas indígenas en Ecuador se verán fuertemente potencializadas a partir de la disociación frente al discurso clasista-marxista que los enclaustraba dentro de la categoría de campesinos. En este marco, los pueblos y nacionalidades indígenas, entendidos bajo el paradigma del modelo historicista, constituían un “problema frente al desarrollo”, cuyas realidades debían ser superadas o integradas progresivamente al moderno-Estado-nación. La necesidad de superación teleológica a favor del capitalismo habría creado la idea de un campesinado asalariado (choleaje o mestizo a partir de su relación con los medios producción), en cuyo transcurso se encontraba la idea de una nación monocultural vislumbrada por las élites criollo-mestizas.

Contrario a la perspectiva que percibe a estos procesos como lineales, intento señalar la manera como las luchas actuales del movimiento indígena se configuran en medio de disputas a favor y en contra de los modelos de desarrollo Estado-céntricos y antropocéntricos.

De cara a estos hechos históricos se presentaron procesos organizativos con origen en las luchas desde la subalternidad que le permitieron al movimiento indígena “la afirmación de su identidad étnica y su organización autónoma. En ambos casos, los indígenas no desaprovecharon los mecanismos de participación que trajo la interpelación al pueblo, se apropiaron del discurso de la ciudadanía y buscaron una representación propia en la arena política nacional” (Cruz, 2012a: 81). Desde la perspectiva del

¹⁶ La gestión de este gobierno puede ser resumida de la siguiente manera: “As the banking industry teetered, the value of the Sucre plunged, and when Mahuad nationalised several failing Banks, opposition from powerful economic interest grew. CONAIE, despite its earlier tacit support of Mahuad, again led the public resistance against the implementation of neoliberal economic policies. The rising cost of living relative to the price that rural indigenous peoples could fetch for their products, price increases for basic subsistence goods, Mahuad’s plan to replace the country’s weak and inflation-prone currency with the US dollar, and a general sense of economic crisis were the underlying factors that produced another round of CONAIE led protest in early 2000” (Bowen, 2011: 469) (Cfr. Walsh, 2009: 72-73).

movimiento indígena y negro del Ecuador, se trataba más bien de una relación entre el moderno Estado colonial y los sujetos colonizados. Esto implicaba colocar en evidencia las jerarquías de poder que invisibilizan a la alteridad onto-epistemológica, esto es, una crítica sustantiva a la idea del indígena o de las comunidades negras en tanto que personas prepolíticas o apolíticas, sin capacidad de pensamiento, organización y participación en las esferas locales o nacionales. Así, el carácter hegemónico tanto del discurso del liberalismo, como el del socialismo fueron fuertemente criticados y denunciados. En lo que respecta a las izquierdas, el movimiento indígena exigía una ampliación del discurso y prácticas que permitan una visión a partir de la igualdad y la diferencia, aunque en sentido estricto, durante esta época aún se conservaban las relaciones de poder-alteridad.

Esto no quiere decir que el movimiento indígena o negro ecuatoriano haya abandonado las luchas contra el sistema económico capitalista que los oprimía. Paradójicamente, en sus análisis se produjeron respuestas integrales que criticaban no sólo al paradigma monocultural desarrollista, sino a las diferentes formas de invisibilización epistemológica, política, cultural, social y ecológica que los subyugaba. De esta manera:

The category of indigeneity marks an intellectual theorization located at the crossroads where analyses of colonization intersect with peoples who define themselves in terms of relation to land, kinship communities, native languages, traditional knowledges, and ceremonial practices (...). Indigeneity also marks an intellectual project that challenges and disrupts the logics of colonialism that underwrite liberal democracies in order to question Euro-American constructions of self, nation-state, and subjectivity that have also been the purview of postcolonial theory (Byrd; Rothberg, 2011: 3).

El carácter político de esta reflexión permitió un diálogo horizontal que no estaba centrado únicamente en la cuestión identitaria o cultural, sino que luchaba, al mismo tiempo, por condiciones concretas de existencia a partir del cuidado de la vida. De esta manera, se generaba una respuesta diferente, reconociendo la pluralidad humana dentro del ámbito democrático e institucional del país que tiende a negar la racionalidad homogenizadora. Como señalan Santos y Avritzer:

Trata-se de negar as concepções substantivas de razão e as formas homogeneizadoras de organização da sociedade, reconhecendo a pluralidade humana. No entanto, o reconhecimento da pluralidade humana dá-se não apenas a partir da suspensão da ideia de bem comum, tal como propõem Schumpeter, Downs e Bobbio, mas a partir de dois critérios distintos: a ênfase na criação de uma nova gramática social e cultural e o entendimento da inovação social articulada com a inovação institucional, isto é, com a procura de uma nova institucionalidade de democracia (Santos; Avritzer, 2002: 44-45).

Así, el perfil de luchas sociales que parten de la crítica a la estructura moderno occidental del Estado-nación incluye ejercicios que pasan por la descolonización del pensamiento. Estas también van de la mano de las luchas por ampliar el canon democrático y por concretizar una alternativa al desarrollo económico, incluyendo la afirmación de mecanismos jurídicos que permitan viabilizar las políticas de justicia cognitiva. No en vano se puede afirmar que: *“a mobilização social e política dos movimentos indígenas e afrodescendentes conduziu a mudanças constitucionais que vieram consagrar a existência de pluralismo jurídico nos âmbitos mais vastos do Estado plurinacional e da cidadania multiétnica”* (Santos, 2014: 137).

El ejercicio por descolonizar las prácticas monoculturales del Estado-nación ecuatoriano –en el cual el movimiento indígena y negro tuvieron un papel fundamental–, se sostuvo en la posibilidad de reconstrucción de alternativas de nuevas formas de Estado en el que sus formas de reproducción de la vida puedan tener cabida, sean visibilizadas y valoradas. Primero a partir de un contexto comunitario autonómico, y posteriormente trasladándose, estratégicamente, al lugar de la esfera Estatal, creando rupturas dentro de ella. La denuncia y la renuncia respecto al Estado monocultural liberal moderno será un paso importante de este proceso de lucha anti-colonial. A decir de Santos:

El colonialismo está presente en el debate sobre la plurinacionalidad por otro motivo raramente asumido en el espacio público. Es la idea de que el colonialismo no terminó con las independencias. Continúa hasta hoy a través de dos formas principales, el racismo y el colonialismo interno, que afectan tanto a las relaciones sociales como a las identidades y subjetividades. Es este colonialismo insidioso, a veces manifiesto, a veces subterráneo, pero siempre presente, que contamina todo el debate sobre la plurinacionalidad. No es solo un colonialismo cultural; es un colonialismo que se refleja en el sistema político (concepción del Estado y de la democracia) y justifica la explotación capitalista más salvaje (Santos, 2012: 26).

La historia de organización del movimiento indígena y negro tiene antecedentes antes de la invasión y dominación colonial española, pero continúa con la exclusión y sometimiento mediante la historia republicana (Simbaña, 2009: 153); (Llasag, 2012: 90 y ss). A decir de Escárzaga y Gutiérrez: “Su persistencia, su radicalidad y su lucidez nace de nuestras propias capacidades organizativas heredadas y reactualizadas y de su independencia frente a los Estados que sólo han tomado en cuenta a los indígenas para exterminarlos o para discriminarlos y manipularlos” (Escárzaga; Gutiérrez, 2005: 42).

Para autores como Simbaña: “Este movimiento dinámico y continuo, va de la reivindicación sindical, la lucha por la tierra¹⁷ y posteriormente –y en forma progresiva–, se extiende a las demandas culturales, económicas y políticas, que finalmente desembocarán en el proyecto de plurinacionalidad” (Simbaña, 2009: 157). Por su parte, Llasag sostiene que el movimiento indígena ecuatoriano va a adquirir especificidades diferentes en el siglo XX, esto es: “básicamente por algunos contextos nacionales e internacionales,¹⁸ por la influencia de los partidos de izquierda y luego también por la Teología de la Liberación,¹⁹ así como por sus reivindicaciones por la tierra, educación, salario y trabajo” (2012: 91). En este sentido, no es menos cierto que la lucha de los pueblos indígenas por justicia cognitiva marcará una ruta que les permitirá: a) descolonizarse ideológicamente; b) consolidar los niveles de autonomía frente al Estado; c) buscar estructuras organizativas para un nuevo tipo de poder indígena a veces contrapuesto, otras paralelo al poder del Estado (Escárzaga; Gutiérrez, 2005: 42). Como consecuencia:

–A pesar de los conflictos ideológicos internos como en cualquier organización política–, lograron emplazar un nuevo vocabulario nacionalista –pero altamente heteroglosico–: palabras como “pluriétnico”, “pluricultural”, “plurinacional”, reflejaron sus demandas por el respeto de sus singularidades étnicas. De manera más significativa, la nueva terminología –su heteroglosia– desafió la homogeneidad que sustentaba los ideales nacionalistas y la formación del Estado a cargo de su implementación. Las organizaciones políticas indígenas adquirieron estabilidad e irrumpieron en el centro de la escena en los años noventa, coincidiendo con la conmemoración de los quinientos años de la llegada de Colón a las Américas como hito simbólico. Tal vez el evento más inesperado y espectacular fue el levantamiento indígena ecuatoriano, que sacudió al país y ocupó su capital en junio de 1990 (de la Cadena, 2015: 262).

Así pues, la década de 1990 se distingue por los levantamientos indígenas que marcaron la historia de la democracia en Ecuador, en tanto que éstos buscaron resignificar críticamente al Estado. Como señala Ileana Almeida, éstas movilizaciones sociales: “expresan valores sociales, ideológicos y culturales. No es su objetivo, como algunos medios de comunicación pretenden, “derrocar presidentes”. De lo que se trata es de

¹⁷ Cfr. (Martínez, 2002: 95); (Rosero; Carbonell; Regalado, 2011: 29); (Brassel; Herrera; Laforge, 2008: 11).

¹⁸ Por ejemplo, según Cordero: “En Ecuador, la propuesta de Estado plurinacional e intercultural rescató una expresión introducida por Yuri Zubritski, etnógrafo soviético que visitó el país en los años 70 y estaba encargado de la programación en lengua quichua en Radio Moscú” (Cordero, 2012: 138).

¹⁹ Cuyo máximo representante en Ecuador será Monseñor Leonidas Proaño.

expresar la disposición a servir al bien común. Al unirse en sus levantamientos, los indios responden a causas solidarias colectivas” (Almeida, 2008: 118).

Se trataba de una respuesta frente a la asunción eurocéntrica de la “modernización del Estado” (Ribeiro, 1972). De hecho, el primer levantamiento indígena (1990) tuvo como objetivo frenar las medidas neoliberales impulsadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), a través de la privatización de los servicios públicos, la liberalización del mercado financiero, el recorte de toda inversión social, la flexibilización laboral y la priorización de la actividad del Estado para pagar la deuda externa.²⁰ Durante esta etapa del capitalismo, el intercambio económico desigual en las relaciones Norte-Sur tendrá su máxima expresión en la transnacionalización de la economía y el fortalecimiento del Estado-nación. A decir de Santos:

A troca desigual constela-se com outras formas de poder, designadamente com a exploração e o fetichismo das mercadorias. Mas também se constela decisivamente com a dominação, como resulta evidente das relações entre a transnacionalização da economia e os Estados-nação. Para os Estados periféricos e semiperiféricos, uma das dimensões mais cruciais desta constelação reside na maneira como esses Estados impõem aos cidadãos as políticas de ajustamento estrutural impostas pelo Banco Mundial e pelo FMI, as instituições do espaço mundial que estão sob o controle dos Estados centrais. A troca desigual também se constela com a diferenciação desigual quando, por exemplo, as empresas multinacionais extraem matérias-primas nos territórios ancestrais dos povos indígenas mediante contratos directamente firmados com os povos indígenas, ou mediante contratos firmados com os Estados-nação (caso em que a constelação de poder envolve também a dominação) (Santos, 2002: 268-269).

Será la CONAIE y los movimientos negros del Ecuador quienes a través del diálogo con sus bases comunitarias iniciarán un importante proceso de movilizaciones sociales direccionadas a romper con el carácter neoliberal del capitalismo y la univocidad colonial del Estado-nación. Como argumenta Simbaña:

La CONAIE combinó la dinámica de la lucha por los objetivos particulares de los pueblos indígenas con los generales del campo popular. El levantamiento de 1990, la gran marcha de 1992, la segunda insurgencia de 1994 fueron movilizaciones en gran medida generadas por problemas directamente relacionados con su realidad: la reivindicación de tierras y territorios, nuevo marco jurídico del campo agrario y los derechos culturales de los pueblos y nacionalidades. [...], la propuesta y el discurso político siempre mantuvo ese perfil general, poniendo a la plurinacionalidad como alternativa al neoliberalismo, para la cual había que convocar a una Asamblea Constituyente, donde deberían participar representantes de todos los sectores

²⁰ La deuda externa en este momento histórico había pasado de 6,82 % a 18,87%.

sociales (Simbaña, 2009: 162).

Para 1994, el gobierno de Sixto Durán Ballén, intentaba una privatización de las tierras y la modernización de la agricultura, un intento que fue detenido por el levantamiento del 15 al 26 de junio de ese mismo año junto con la “Marcha por la vida y la ley agraria” . Como señala Llasag (2012: 127), es con esta movilización que se consigue que tanto dentro del imaginario mestizo –fundamentalmente de cara a las propuestas de la derecha ecuatoriana–, como a nivel extranjero, se perfile un movimiento indígena capaz de articular propuestas que provenían de diferentes realidades, actoras y actores: indígenas, campesinado, proletariado, estudiantes, mujeres, empleados y otros sectores. Por lo tanto, se trataba de un amplio movimiento social que se constituía como un obstáculo para la implementación cabal de las políticas de ajuste estructural impulsadas por el FMI y el BM. A decir de Llasag:

Ante ello, se empiezan a buscar nuevas estrategias de debilitamiento y división interna del movimiento y es así que, por un lado, se instrumentaliza los levantamientos para fines imperiales, así como las reivindicaciones como la participación electoral; y, por otro, se busca debilitar internamente al movimiento indígena mediante la infiltración de agentes al interior del movimiento indígena y la conducción a las lógicas de los partidos políticos. Para estas nuevas estrategias son utilizados a los propios indígenas (Llasag, 2012: 127).

En este sentido, es posible afirmar que la configuración de la propuesta del Estado Plurinacional responde a un cuestionamiento surgido en las bases comunitarias del movimiento indígena y negro que llevó adelante las movilizaciones de 1990. Esta propuesta constituye una expresión de alternativas a la estructura económica capitalista neoliberal que intentó modernizar al Estado-nación; y al neo-colonialismo representado en la faz del imperialismo norteamericano y del Consenso de Washington. Como argumenta Cruz:

El movimiento indígena ecuatoriano consiguió re-significar la nación ecuatoriana y ello fue posible porque no sólo logro una articulación estable de los sectores indígenas sino también proyectarse articulando las demandas de otros sectores opositores a las reformas neoliberales. Ello permitió transitar de una lucha sectorial centrada en las demandas indígenas a una lucha nacional definiendo un proyecto de nación sintetizado en el Estado plurinacional (Cruz, 2012: 2-3).

Ante la imposibilidad de participar en elecciones en Enero de 1996, en un congreso extraordinario de la CONAIE, se debatió sobre la relación que el movimiento indígena tenía con la democracia representativa. Es así que, más adelante, se dió la primera participación electoral a través del Movimiento de Unidad Plurinacional

Pachakutik-Nuevo País, la CMS (trabajadores petroleros) y el Movimiento de Ciudadanos por un Nuevo País, destacando que no es un objetivo final del movimiento indígena convertirse únicamente en un partido político. A decir de Cruz: “Pachakutik ha funcionado como articulador con sectores no indígenas por la participación electoral conjunta, su plataforma de unidad nacional con reconocimiento de la plurinacionalidad y la oposición al neoliberalismo” (Cruz, 2012: 9).

Este proceso no fue llevado adelante sin oposición violenta y racista de las élites político-económicas dominantes que utilizaron todo el aparato del Estado, los gobiernos de turno y los grupos de terratenientes para oponerse a los avances en materia de derechos colectivos. Las élites político-económicas atribuyeron al movimiento indígena el papel de generadores de conceptos divisionistas. Tales ideas se sintetizan en las frases usadas en su contra que los considera: “indígenas separatistas” ; indígenas bajo un “paternalismo” ; indígenas que sufren de “la manipulación del movimiento” . Por el contrario, conviene señalar que:

La lucha indígena en la década de los noventa estuvo acompañada de una retórica que criticaba no sólo el “imaginario de la nación” –quiénes somos realmente los ecuatorianos–, sino el lugar que los distintos grupos sociales –inseparables en esta retórica de su pertenencia étnica– ocupaban dentro de la sociedad. La identidad movilizada por los indígenas ha operado como un recurso político desde donde proyectan una imagen renovada de sí mismos – “el orgullo de ser indígenas” –, al tiempo que cuestionan el imaginario dominante de la nación ecuatoriana. La identidad se despliega simultáneamente como un recurso de autoidentificación y de antagonismo con lo que ellos denominan la sociedad blanco-mestiza. Trabaja simultáneamente sobre la imagen propia y sobre la relación con los otros (Burbano, 2005: 237).

Es particularmente en este momento histórico que el movimiento indígena ecuatoriano inició un proceso de reflexión que les conduciría por el camino de reivindicaciones por el reconocimiento de ciudadanías diversas al interior del Estado-Nación. Ejemplo de ello son las categorías de auto-identificación emergentes frente a las clasificaciones étnicas o interétnicas impuestas desde afuera. Como señala Rivera Cusicanqui: “*A história oficial tinha-nos apagado, subsumido e obliterado, índios e mestiços. Além disso, tinha-nos incluído no discurso e na retórica de uma cidadania colonizada*” (Rivera, 2017: 147).

Entre otras prácticas, se pueden señalar los ejercicios de la CONAIE por reunir a las comunidades de base a través de lógicas como la *minka* o los levantamientos contra las políticas neoliberales que imponían los gobiernos de turno (Iza, 2005: 110). Según

Leonidas Iza, ex presidente de la CONAIE, el levantamiento es una categoría política que trasciende la idea de movilización, el levantamiento es una “palabra sagrada, algo para un cambio [...] donde se incorporan inclusive otros actores sociales” (Iza, 2005: 111).

Será en este marco que las categorías traídas por las subjetividades indígenas florecerán y germinará la idea de “nacionalidades indígenas”. Como aclara permanentemente el movimiento indígena, no se trata de un carácter divisionista respecto al Estado unitario, sino que consiste en la necesidad de construcción de un proceso de diálogo intercultural sustentando en el reconocimiento e interconocimiento entre la diversidad cultural que históricamente había sido invisibilizada.

Así, la idea de nacionalidades se comienza a configurar mediante un enfoque integrador de diálogo sobre las historias de opresión, permitiendo al mismo tiempo su manifestación política, esto es, trayendo las epistemologías de los pueblos indígenas a expresarse frente a la sociedad dominante representadas en las estructuras del Estado-Nación. El fundamento de la idea de nacionalidades estaría determinado por la integralidad entre componentes como el idioma, las costumbres, la historia y las sabidurías (CONAIE, 1994).

Estos actos políticos y la presencia de los pueblos indígenas y negros en las protestas sociales en Ecuador muestran una fuerte crítica a la política patriarcal-moderna. Su emergencia durante estos eventos permite cuestionar significativamente la exclusión de las realidades y saberes indígenas respecto de la vida institucional y jurídica del Estado. A partir de una dinámica que articula ritualidad y política, se abren espacios de negociación que permiten la democratización de la vida política del país a partir del reconocimiento de estas diferencias radicales subalternizadas. En esta coyuntura el caso ecuatoriano ilustra un cambio de percepción respecto al potencial emancipatorio del derecho y las transformaciones constitucionales, o lo que Santos ha denominado como legalidad cosmopolita subalterna:

É curioso ver que a actuação dos movimentos sociais, numa fase inicial, assentava numa leitura céptica acerca do potencial emancipatório do direito e não acreditavam na luta jurídica. O raciocínio, na esteira teórica dos *Critical Legal Studies*, era algo como: “o direito é um instrumento da burguesia e das classes oligárquicas, e sempre funcionou a favor delas; se o direito só nos vê como réus e para nos punir, para quê utilizar o direito? [...]” ao resignificar a sua luta a partir do vocabulário do campo jurídico, propugnando uma hermenêutica crítica e contra-hegemónica dos institutos jurídicos, apropriando-se de conceitos como o de função social da propriedade ou denunciando as

violações de direitos humanos subjacentes aos conflitos fundiários. É este o contexto em que se verifica a emergência do que denomino legalidade cosmopolita ou subalterna (Santos, 2014: 37).

2.1.2. El modelo de “desarrollo alternativo” propuesto por la CEPAL

El abandono de las políticas agrarias, la falta de acceso de las comunidades indígenas al agua para consumo, ganado y cultivos, el continuado proceso de desposesión territorial y el avance de la colonización especializada en materias primas, habían determinado el alto costo de la vida especialmente para los grupos sociales racializados²¹ del Ecuador. El gobierno socialdemócrata de Rodrigo Borja²² fue caracterizado por el impulso de medidas “gradualistas”, entre otras, se pueden anotar: incremento de los precios de los combustibles, mini-devaluaciones del Sucre²³ y medidas de ajuste estructural, que según el criterio gubernamental aspiraban “proteger las exportaciones y el comercio exterior” de la nación. Como ha sido analizado, el segundo levantamiento indígena de 1994 buscaba, fundamentalmente, evitar la aprobación de una Ley de Modernización Agraria bajo la presidencia de Sixto Durán Ballén. En estas circunstancias el modelo de desarrollo y el mercado global en expansión necesitaba de un orden social y una cierta estabilidad jurídica.

Insisto en este punto en la necesidad de considerar las interrelaciones entre modelos económicos, jurídicos y epistemologías que los atraviesan. A decir de Santos:

²¹ En el caso específico de la Amazonía, las luchas sociales del momento llevaron a presionar al “gobierno de Rodrigo Borja tuvo que entregar los títulos de propiedad de 1.115.574 hectáreas a más de 100 comunidades, pero obviamente sin reconocer territorios para los pueblos indígenas, sino como en diferentes bloques, lo cual creó conflictos internos entre comunidades y pueblos indígenas. El Estado creó además una zona de seguridad de 40 km en toda la zona fronteriza con el Perú, que estuvo bajo el control de las Fuerzas Armadas. Así mismo, para esta época el Estado anunció la ampliación del Parque Nacional Yasuni en 270.000 hectáreas” (Llasag, 2012: 15-126).

²² “CONAIE leaders presented President Rodrigo Borja with a list of demands that included long-term structural issues (such as land reform), more immediate economic demands (such as debt relief for peasant farmers), political demands (such as funding for bilingual education programmes and decentralisation of political authority in indigenous communities), and cultural demands (such as the declarations of Ecuador as a pluri-national state)” (Bowen, 2011: 463).

²³ Moneda ecuatoriana anterior a la dolarización que dejó de tener vigencia luego de una crisis del sistema financiero durante el gobierno de Jamil Mahuad, como ha sido anotado anteriormente (9 de enero de 2000).

Por um lado, o novo modelo de desenvolvimento assenta nas regras de mercado e nos constructos privados e, para que estes sejam cumpridos e os negócios tenham estabilidade, é necessário um judiciário eficaz, rápido e independente; por outro lado, a precarização dos direitos económicos e sociais passa a ser um motivo de procura do judiciário. Parte da litigação que hoje chega aos tribunais deve-se ao desmantelamento do Estado social (direito laboral, previdência social, educação, saúde, etc.) (Santos, 2014: 22).

Las interpretaciones provenientes de las Ciencias Sociales, particularmente aquella de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), se concentraban en el análisis de la región en su condición de subdesarrollo y señalaban la supervivencia de economías feudales en el interior de la misma. Para estos autores era necesario el desarrollo del subdesarrollo (Machado, 2015: 24), en tanto que había sido el capitalismo quien: “*penetrou no próprio centro da vida aldeã*” (Gunder-Frank, 1980 :187).

En sentido amplio, para los teóricos que defienden este paradigma, el capitalismo tardío sería el factor que generó la dependencia respecto a los centros de poder en el sistema mundial. Sin embargo, conviene recordar a Chakrabarty cuando señala que: “*The word “late” has a very different connotations when applied to the developed countries and to those seen as still “developing” . “Late capitalism” is properly the name of a phenomenon that is understood as belonging primarily to the developed capitalist world, though its impact on the rest of the globe is never denied*” (2000: 7).

En sentido amplio, la teoría de la dependencia al reconocer esta particularidad de las economías latinoamericanas las inserta en el camino del modelo desarrollista. En sentido estricto, conviene señalar que existe, de hecho, una diversidad interna dentro de esta teoría. Por ejemplo Ruy Mauro Marini será crítico de las tesis de Gunder-Frank, señalando que no se trata de una estructura económica pre-capitalista, sino de un capitalismo *sui generis*. En términos de Marini:

A insuficiência prevalece ainda sobre a distorção, mas se desejamos entender como uma se converteu na outra é à luz desta que devemos estudar aquela. Em outros termos, é o conhecimento da forma particular que acabou por adotar o capitalismo dependente latino-americano o que ilumina o estudo de sua gestação e permite conhecer analiticamente as tendências que desembocaram nesse resultado (Marini, 1990: 2-3).

Para Cardoso y Faletto, el subdesarrollo consiste en un momento del proceso histórico de formación del sistema productivo mundial en el que se construyen las relaciones periferia-centro del mercado mundial en términos coloniales. El fenómeno colonial-dependiente no habría sido superado con la conformación de las Repúblicas

durante el siglo XIX, sino que continuó la reproducción de la dependencia hasta adquirir un carácter subdesarrollado. En términos de los autores: *“Em todo caso, a situação de subdesenvolvimento produziu-se historicamente quando a expansão do capitalismo comercial e depois do capitalismo industrial vinculou a um mesmo mercado economias que, além de apresentar graus variados de diferenciação do sistema produtivo, passaram a ocupar posições distintas na estrutura global do sistema capitalista”* (Cardoso; Faletto, 2000: 507).

Según los autores, no sólo existiría una simple diferenciación entre las etapas que ocupan dentro del sistema productivo, sino también de sus funciones y roles dentro del sistema económico mundial a través de relaciones mercantiles de dominación, esto es, de la producción y distribución de materias primas. Según su definición, el subdesarrollo consiste en un *“tipo de sistema económico, com predomínio do setor primário, forte concentração da renda, pouca diferenciação do sistema produtivo e, sobretudo, predomínio do mercado externo sobre o interno”* (Cardoso; Faletto, 2000: 507). Mientras tanto, con el término dependencia los autores hacen referencia a *“às condições de existência e funcionamento do sistema económico e do sistema político, mostrando a vinculação entre ambos, tanto no que se refere ao plano interno dos países como ao externo”* (Ibidem: 508).

Considero que una crítica válida a esta teoría es que ella omite otras formas de subalternización, de formaciones de sujetos y sujetas que se dan en el ámbito micrológico, como aquella planteada por Spivak cuando señala que:

A relação entre o capitalismo global (exploração econômica) e as alianças dos Estados-nação (dominação geopolítica) é tão macrológica que não pode ser responsável pela textura micrológica do poder. Para se compreender tal responsabilidade, deve-se procurar entender as teorias da ideologia –de formações de sujeito que, micrológica e, muitas vezes, erráticamente, operam os interesses que solidificam as macrologias. Tais teorias não podem deixar de considerar os dois sentidos da categoria da representação (Spivak, 2010: 42-43).

Para Mohanty, se trata de premisas de privilegio a partir de un universalismo etnocéntrico monolítico, singular, transcultural y patriarcal construidas mediante lo que denomina como la conciencia inadecuada de lo *“occidental sobre el “tercer mundo”*, en el contexto de un sistema mundial dominado por Occidente” (Mohanty, 2008 :116). En realidad, la autora prefiere denominar a esta realidad como *“la diferencia del tercer*

mundo” . Desde una perspectiva feminista poscolonial Mohanty señala que la idea de tercer mundo es un concepto: “antihistórico, que aparentemente oprime a la mayor parte, si no es que a todas las mujeres de estos países. Y es en la producción de esta “diferencia del tercer mundo” que los feminismos occidentales se apropian y “colonizan” la complejidad constitutiva que caracteriza la vida de las mujeres de estos países” (Ibidem).

Aunque algunos de los autores del paradigma de la teoría de la dependencia encuentran como origen de este fenómeno al colonialismo en las regiones Asia, África y América Latina (Gunder-Frank, 1980: 174), el eje analítico de este enfoque de desarrollo alternativo no consistía en demostrar el orden jerárquico que subsiste en el patrón colonial de poder y su articulación con el capitalismo y el heteropatriarcado. Su interés estaba más bien en el estudio de las leyes de desarrollo del capitalismo dependiente (Marini, 1990: 28), como en la factibilidad de crear condiciones para el tránsito de la condición de subdesarrollo a un nivel superior desarrollado (Cardoso; Faletto, 2000: 497). A decir de Gunder-Frank:

Em nossa revisão da experiência latino-americana, é instrutivo dedicarmos especial atenção à grande (e crescente) dependência econômica, política e ideológica das burguesias latino-americanas e dos seus Estados “independentes” em relação à metrópole. Em nossa análise do segundo estágio da acumulação mundial de capital, já observamos de que modo as burguesias latino-americanas –depois de derrotarem os inimigos dentro de sua própria classe e das outras – voluntária e entusiásticamente adotaram a doutrina e a política do livre-comércio, a qual as potências metropolitanas muitas vezes tiveram que impor pela força em outras regiões (Gunder-Frank, 1980: 201).

De hecho, el molde historicista y economicista concebido por la CEPAL condujo a profundizar los estudios sobre las leyes del desarrollo: “*o esclarecimento das relações entre o processo histórico mundial de desenvolvimento capitalista desigual, as relações e mecanismos de troca que drenam capital dos países colonizados para a metrópole e as transformações nos modos de produção da última que permitem esta drenagem mas, ao mesmo tempo, desenvolvem o próprio subdesenvolvimento estrutural*” (Gunder-Frank, 1980: 174). En este sentido, se podría decir que dan por sentado la “*estrutura de classe e a política de subdesenvolvimento nos interesses do desenvolvimento metropolitano*” (Gunder-Frank, 1980:181).

En el fondo de este razonamiento instrumental se encuentra la idea teleológica y economicista que argumenta que el desarrollo debe ser el ideal de realización material y

para ello, se vuelve imprescindible un proceso de industrialización y de exportación de los productos elaborados, todo esto sin considerar las consecuencias socio-naturales que estos modelos de desarrollo promueven. La crítica a la dicotomía pre-historia/historia, por el contrario, contribuye a colocar en debate la imposibilidad de resolver esta tensión dentro de los márgenes establecidos por la modernidad occidental y la construcción de su metanarrativa del tiempo lineal y unidireccional que permitirían el progreso. Según este paradigma es necesario seguir las normas de desarrollo desde un centro particular y homogéneo, que debería ser expandido hacia las periferias.²⁴ Se desconoce la existencia de modernidades alternativas en sociedades interculturales o abigarradas con sus propias racionalidades, temporalidades, formas de autorregulación. Como ha sido analizado, los teóricos de esta corriente se concentran en elevar las condiciones materiales de vida que permitan mejorar la desigualdad y la brecha social entre pobres y ricos para promover el crecimiento económico. Como señala Theotonio dos Santos:

La supervivencia de una economía agraria feudal y latifundista provocaba una situación de desequilibrio social y económico, de miseria y de malas condiciones alimenticias y de salud, etc., situación que se reflejaba particularmente en el desequilibrio de la distribución del ingreso [...]. En la medida en que los precios de los productos primarios tendían a bajar, el de los productos manufacturados tendía a aumentar, lo que generaba términos de intercambio cada vez más desfavorables para los países subdesarrollados. La única solución para estas economías sería la industrialización que permitiría crear un mecanismo de “desarrollo hacia adentro” [...], el mecanismo de la “sustitución de importaciones” (dos Santos, 2011: 340-341).

El Estado-nación, para los teóricos de la CEPAL, fue estudiado en relación a las formaciones sociales y económicas internas, pero sobretudo por las externas que alteran o mantienen las condiciones de subdesarrollo o dependencia. Conuerdo con Shiva, cuando señala que:

Los principios organizadores del desarrollo basado en el crecimiento económico desvalorizan todos aquellos recursos y procesos que no tengan un precio en el mercado y no constituyan insumos para la producción de artículos comerciales. Esta premisa suele derivar muy a menudo en programas de desarrollo económico que desvían o destruyen la base de recursos destinados a la supervivencia (Shiva, 2006: 65).

Lo cierto es que, durante este período, el modelo económico neoliberal había entrado con mayor fuerza en la realidad social ecuatoriana y el modelo de la CEPAL no contribuyó a repensar críticamente la persistencia del colonialismo ignorando el carácter antropocéntrico y eurocéntrico impregnado en la categoría de desarrollo. En este

²⁴ El concepto de desarrollo fue impulsado como una receta a través de los programas para la modernización y el progreso de las regiones que fueron colonizadas (Cfr. Rostow, 1960 : 8).

momento histórico se configuró una nueva “estructura contemporánea del despojo” (Galeano, 2004: 267). Esto quiere decir que los países de la región, y particularmente Ecuador, continuaban atados al modelo de re-primarización de sus economías, inclusive cuando vale la pena destacar que algunos países como Brasil, México, Argentina, especialmente, habían alcanzado algún grado inicial de industrialización durante esta etapa. A decir de Cardoso y Faletto:

A situação de “subdesenvolvimento nacional” supõe um modo de ser que por sua vez depende de vinculações de subordinação ao exterior e da reorientação do comportamento social, político e económico em função de “interesses nacionais”; isso caracteriza as sociedades nacionais subdesenvolvidas não só do ponto de vista económico, mas também da perspectiva do comportamento e da estruturação dos grupos sociais. Eis por que a finalidade da análise integrada do processo de desenvolvimento nacional consiste em determinar as vinculações económicas e político-sociais que se dão no âmbito da nação (Cardoso; Faletto, 2000: 512).

El autor Ruy Mauro Marini reconoce el origen primario exportador de la dependencia, argumentando que es necesario transformar esta característica a partir de las naciones formalmente independientes suponiendo una gran “*disponibilidade de produtos agrícolas, que permita a especialização de parte da sociedade na atividade especificamente industrial*” (Marini, 1990: 4-5). Más adelante concluye que:

A harmonia que se estabelece, no nível do mercado mundial, entre a exportação de matérias primas e alimentos, por parte da América Latina, e a importação de bens de consumo manufaturados europeus, encobre a dilaceração da economia latino-americana, expressa pela cisão do consumo individual total em duas esferas contrapostas. Quando, chegado o sistema capitalista mundial a um certo grau de seu desenvolvimento, a América Latina ingressar na etapa da industrialização, deverá fazê-lo a partir das bases criadas pela economia de exportação (Marini, 1990: 18).

Esto quiere decir que en lo esencial no se procuraba una crítica que trastocara la estructura de la división internacional del trabajo. En términos prácticos, la división entre Norte y Sur global continuaba siendo ignorada y fortalecida dentro de este paradigma de desarrollo. Como sostiene Spivak:

A divisão internacional do trabalho contemporânea é um deslocamento do campo dividido do imperialismo territorial do século 19. Colocado de forma clara: um grupo de países, geralmente do Primeiro Mundo, está na posição de investir capital; outro grupo, geralmente do Terceiro Mundo, fornece o campo para esse investimento, ambos por intermédio de *compradores* capitalistas nativos e por meio de sua força de trabalho mal protegida e mutável. No interesse de manter a circulação e o crescimento do capital industrial (e a tarefa simultânea de administração no contexto do imperialismo territorial do século 19), os sistemas de transporte, de lei e de educação padronizada foram desenvolvidos -enquanto as indústrias locais foram destruídas, a distribuição da terra reconfigurada e a matéria-prima transferida ao país colonizador (Spivak, 2010: 67).

Así, la profundización del modelo de desarrollo, en un país de “capitalismo dependiente” para usar un término de los autores, apareció enmascarado en la necesidad de incorporar la figura de la sustitución de importaciones dentro de la matriz productiva de los países. Según Prebisch:

Alcançando esse objetivo, o país estaria em condições de suportar os tempos adversos, sem prejuízo de seu consumo corrente e de seu emprego. Para isso, não é preciso forçar a criação de indústrias de capital. Se o grau de desenvolvimento industrial, destreza técnica e acumulação de poupança levar o país a isso espontaneamente, sem dúvida será muito animadora essa comprovação de maturidade. No entanto, havendo muito campo disponível para aumentar a produtividade das atividades destinadas ao consumo corrente, não se compreende qual seria a razão econômica para seguir esse caminho (Prebisch, 1962 :135).

De esta manera, este enfoque no oculta el hecho de que el desarrollo económico esté pensado a partir de una combinación de la elevación de la capacidad de productividad más la eficacia, incorporando en la producción máquinas y tecnologías pertinentes. Al mismo tiempo, defiende que los bienes de consumo, su durabilidad, el progreso técnico, serían los factores de mayor importancia para conducir a nuestras realidades por el camino de la superación de la pobreza. Se olvidaba que la tecnología en esos momentos, era producida e importada desde el centro del sistema mundial, por lo que resultaba difícil salir de esta cadena de dependencia. Según los autores de la teoría de la dependencia, se trataba de incrementar la promoción de la inversión de empresas extranjeras para garantizar que se modifique la matriz productiva, es decir, que ocurra el paso de la importación masiva y desigual para industrializar a las naciones (Ibidem); (Marini, 1990: 24). Las consecuencias, a nivel económico, radican en la imposibilidad que tuvo el capital ecuatoriano del “despegue industrial” o del crecimiento que, en última instancia, era lo que generaría la erradicación del desempleo y subempleo fuertemente presente en la sociedad. Esto implicó, por el contrario, que la masa de trabajadores que ingresaba a las enormes fábricas se convirtan poco a poco en población empobrecida que migraba a las grandes ciudades y capitales.

El pensamiento de la CEPAL continúa sumergido en una lógica de crecimiento sin fin. En resumen, se puede decir que su enfoque defiende las ideas de: a) la especialización de las áreas de producción; y, b) el paso de países productores de materia prima a países industrializados para generar un progreso técnico. Para Prebisch es claro que:

A industrialização da América Latina não é incompatível com o desenvolvimento eficaz da produção primária. Pelo contrário, uma das condições essenciais para que o desenvolvimento da indústria possa ir cumprindo o objetivo social de elevar o padrão de vida é que se disponha dos melhores equipamentos em termos de maquinaria e instrumentos, e que se aproveite prontamente o progresso da técnica em sua renovação sistemática. A mecanização considerável de bens de capital e também precisamos exportar productos primários para conseguí-la (Prebisch, 1962: 73).

Esta celebración del desarrollo industrial constituye otro eje entorno al cual se construyen las ideas de los cepalinos, como fueron llamados posteriormente. Según estas premisas, el aumento de empleo en las zonas urbanas industrializadas era capaz de disminuir las consecuencias de las crisis económicas generadas por el capitalismo. En diálogo con esta propuesta, para Cardoso y Faletto: *“a urbanização acelerada da América Latina, que precede cronologicamente à industrialização, facilita a difusão de aspirações e de formas de comportamento político que favorecem a participação crescente das massas no jogo de poder, antes que exista um crescimento econômico autônomo e baseado no mercado interno”* (Cardoso; Faletto, 2000: 501).

La modernización económica instrumentaliza la idea del consumo como un elemento central que permitiría alterar el sistema productivo a través de la incorporación de nuevas masas de trabajadores y la creación de espacios salariales –léase población de indígenas, negras, de mujeres–. Se trata de un *“elemento de alteração no sistema produtivo que pode provocar um desvio em relação às “etapas” da industrialização características dos países adiantados”* (Cardoso; Faletto, 2000: 501). En este sentido, Prebisch llega a afirmar que:

O crescimento do emprego requerido pelo desenvolvimento industrial pôde efetuar-se, embora não na totalidade dos casos, com a utilização de pessoas que o progresso da técnica vinha desalojando da produção primária e de outras atividades, especialmente de certos tipos de trabalhos e serviços pessoais de remuneração relativamente baixa, e mediante a utilização do trabalho feminino” (Prebisch, 1962: 77).

A decir de Quijano:

Todo eso se expresó pronto en la relativa modernización del Estado, que vio no sólo ampliadas sus bases sociales, sino sobre todo cambiadas radicalmente con la parcial y precaria, pero no menos real y decisiva, incorporación de nuevos contingentes, de origen campesino e indio, al ámbito de la ciudadanía, aunque enredados aún en mallas de clientelaje y de formas de intermediación política, más que de representación directa (Quijano, 2006: 67).

De ahí que era importante sumar contingentes para mano de obra que se podía encontrar en poblaciones excluidas. En primer lugar, era fundamental el fortalecimiento

de la idea colonial de mestizaje –entendida como discurso de poder y basada en la idea de raza–, frente a cualquier emergencia indigenista o negra.²⁵ De esta manera, el protagonismo socio-político del movimiento indígena y negro a partir de 1990 contribuyó a repensar:

Tanto la idea del mestizaje como la idea de pueblos vencidos. Pusieron en evidencia la hipocresía del discurso sobre el mestizo, al mostrar que la cultura dominante siempre rechazó lo indígena. La idea del mestizaje y de la raza vencida parecen ir juntas. El mestizaje requiere estrategias constantes para invisibilizar a los indígenas. Una forma de silenciarlo constituye el mito de la raza vencida (Burbano, 2005: 241).

En segundo lugar, será con motivo de la expansión de estas políticas del Estado que ocurrirá la inclusión de derechos de las mujeres en medio de los enfoques y proyectos de “mujeres en el desarrollo” (Women in development) y posteriormente “mujeres y desarrollo” (Women And Development) –enfocadas en la consecución de derechos de igualdad entre mujeres y hombres y más cercanas a las corrientes de feminismo liberal–. En estos enfoques el cuestionamiento está direccionado a la condición de subordinación de “la mujer” –entendida en términos homogéneos–, dentro de la estructura de clase social. Para estas dos concepciones se eliminaban las diferencias e intersecciones entre (sexo, raza, género, edad), en tanto que se facilitaba la incorporación de este conjunto importante de la población al ámbito público Estatal y por lo tanto, permitía fortalecer el capitalismo. Esto obligaba a que el Estado garantice el acceso a: empleo, educación y participación política fundamentalmente aunque no sólo en estas áreas. Estos dos enfoques, al concentrarse en la generación de oportunidades laborales en el espacio público, terminaron por marginalizar los espacios comunitarios y los domésticos (Cfr. Chatterjee, 1999: 22).

Durante esta época ingresaron al país de manera intensiva varios proyectos y programas de desarrollo,²⁶ en la práctica estos espacios se convertirán en instrumentos

²⁵ Es necesario observar, como señala Walsh, que debido a razones históricas, sociales y políticas, en la sociedad ecuatoriana subsiste una clasificación racial que ubica a los indígenas sobre los negros, siendo los segundos quienes han soportado una mayor carga de explotación y subalternidad (Cfr. Walsh, 2009: 29).

²⁶ Prueba de ello serán los Proyectos de Desarrollo de los Pueblos indígenas y Negros del Ecuador (CONPLADEIN-PRODEPINE), creado en 1997 con apoyo del Banco Mundial; en 1998, la Secretaría de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas (SENAIN); en 1999 la Dirección de Salud Indígena, instancias gubernamentales creadas para “atender” los derechos y reconocer oficialmente a la población indígena y negra. En la práctica estas instancias han promovido procesos de cooptación de líderes indígenas y en la corporativización del movimiento indígena (Cfr. Bowen, 2011: 468). A decir de Santos y Rodríguez: “Em termos gerais, os projetos de desenvolvimento econômico foram concebidos e implementados “a partir de cima” (top down development), com base em políticas traçadas e implementadas por agências tecnocráticas

que contribuyeron a la reducción de la diversidad de saberes, formas de ser, temporalidades, productividades y escalas a monoculturas. En este sentido, la época se caracterizó por un impulso del patrón universalista eurocéntrico como referente de derechos. Más que abordar las relaciones de opresión y subalternidad, se desarrolló un enfoque que intentaba evitar las relaciones de discriminación a través de la inclusión nominativa y la tolerancia. Se trata de una estrategia de desarrollización (Escobar, 2007: 265), en la que es necesaria, por un lado, fortalecer el modelo de modernización del Estado, y por otro lado, evitar toda sublevación de los sectores subalternos (Beck; Mijeski, 2000: 120); (Beck; Mijeski; Stark, 2011: 111). A decir de Escobar: “El discurso del desarrollo enmarca a la gente en ciertas coordenadas de control. La intención no es simplemente disciplinar a los individuos, sino también transformar las condiciones en las cuales viven en un ambiente social normalizado y productivo. En síntesis, crear la modernidad” (Escobar, 2007: 266).

De esta manera, la suplantación de lo indígena por la figura del campesino introduce al trabajador asalariado en la lógica identitaria. Sin embargo, como señala Escobar: “los campesinos sólo figuraban en el discurso del desarrollo como masa indiferenciada y algo molesta, de rostro casi invisible. Eran parte de la informal “ población excedente” que tarde o temprano sería absorbida por una economía urbana floreciente” (Escobar, 2007: 268). Autoras como Marisol de la Cadena resumen bien estas circunstancias:

Las propuestas conservadoras imaginaban a los indios convertidos en “granjeros” o normalizados como mestizos urbanos; desde el lado opuesto, los proyectos revolucionarios necesitaban “campesinos” o “trabajadores asalariados”, en lugar de indios supersticiosos inmersos en economías de autosubsistencia. La segunda de estas visiones fue compartida por los partidarios de la “teoría de la dependencia”, la alternativa conceptual izquierdista a las teorías de la modernización. En el marco de esta conceptualización, Latinoamérica dejaba de constituir la parte “ subdesarrollada” del continente y pasaba a ser interpretada como una formación económica regional en relación de dependencia frente a Europa y Norteamérica, como resultado histórico de la dominación colonial y la explotación económica capitalista. De esta perspectiva proviene la propuesta de etiquetar el mestizaje con un peculiar adjetivo local: *cholificación* (de la Cadena, 2015: 250).

El desarrollismo implicaba, pues, la eliminación de la subjetividad indígena, a su

nacionais e internacionais sem a participação das comunidades afectadas por essas políticas” (Santos; Rodríguez, 2004: 39).

entendimiento ésta debía ser superada para dar lugar a una clase obrera homogénea con los tiempos y espacios propios del capitalismo. La tarea del Estado-Nación, consiste en otorgar los deberes y obligaciones de una ciudadanía monocultural. De esta manera, el campesinado se convirtió en una categoría imprescindible para el Estado moderno colonial, aunque desde algunas perspectivas continuaba siendo un sujeto a-histórico o pre-político que debía ser superado.

En Ecuador, como consecuencia de este afán mercantilizador en la perspectiva desarrollista se instauraron algunas fábricas en ciudades como Cuenca, Guayaquil, Manta y Quito.²⁷ Ocurrió un proceso desigual de urbanización y junto con ella la formación de una burguesía urbano-industrial. Paralelamente, se creó un flujo intensivo de migración del campo hacia estas ciudades (Quijano, 2006: 67). Esta fase, puede ser leída en clave regional en tanto que:

Las inversiones que convierten a las fábricas latinoamericanas en meras piezas del engranaje mundial de las corporaciones gigantes no alteran en absoluto la división internacional del trabajo. No sufre la menor modificación el sistema de vasos comunicantes por donde circulan los capitales y las mercancías entre los países pobres y los países ricos. América Latina continúa exportando su desocupación y su miseria: las materias primas que el mercado mundial necesita y de cuya venta depende la economía de la región y ciertos productos industriales elaborados, con mano de obra barata, por filiales de las corporaciones multinacionales. El intercambio desigual funciona como siempre: los salarios de hambre de América Latina contribuyen a financiar los altos salarios de Estados Unidos y Europa (Galeano, 2004: 269).

El modelo de sustitución de importaciones se caracterizaba, además, por la descalificación de la idea de que el empobrecimiento también debe ser trastocado a través de las modificaciones en las esferas del poder jurídico. Sin embargo, como ha sido estudiado por Santos, es necesario rever las posibilidades de emancipación a partir del estudio de las relaciones de poder entre derecho moderno y revolución intentando rearticularlos. En términos del autor:

Torna-se necessário um novo paradigma de transformação social. Dado que a mudança social normal assentou na rejeição da revolução como modelo credível de transformação social, parece ser um bom ponto de partida (e nada mais do que isso) reexaminar as relações entre o direito moderno e a revolução. O apelo feito atrás a uma separação do direito relativamente ao Estado deve

²⁷ “The “Indian problem” that had long baffled Ecuadorian elites had been solved, according to many, through the combined processes of agrarian reform, modernisation, urbanisation and *mestizaje*. The 1990 uprising was this a surprise to political and economic elites not just because of its scale, intensity and endurance, but because it dredged up political identities that many had relegated to the dustbin of history” (Bowen, 2011: 464).

ser complementado pelo apelo a uma rearticulação do direito com a revolução. Na verdade, os dois procedimentos devem ser efectuados simultaneamente, se quisermos realizar a reconstrução do direito e da política nos termos de uma perspectiva pós-moderna de oposição (Santos, 2002: 169).

Durante la época en que se aplicaron las recetas de desarrollo y de desarrollos alternativos, cualquier cambio en la estructura jurídica eran bloqueadas desde el poder gubernamental en tanto que era necesario “não prejudicar os novos modos de organização da produção” (Santos, 2014: 19). Concuero con el autor cuando concluye que:

En ninguna otra área es tan importante reconocer la posibilidad de concepciones contrahegemónicas de los derechos humanos como en el área de los modelos de desarrollo. Ahí se deciden hoy las tensiones no solo entre autonomía (individual y colectiva) y crecimiento económico infinito, sino también entre democracia y capitalismo y, en última instancia, entre vida y muerte (Santos, 2014: 19).

2.2. La Constitución de 1998 y el paradigma multicultural. Hacia un Neoliberalismo desarrollista

La participación política del movimiento indígena ecuatoriano a finales del siglo XX y su constante reivindicación por alcanzar un nuevo tipo de ordenamiento nacional Estatal; la preocupación e interés a nivel de organismos internacionales por ratificar algunos derechos colectivos de los pueblos indígenas; el momento económico de transnacionalización del capital y la inclusión de mano de obra masiva para el mercado, llevaron a que en 1998, una nueva Constitución Política de la República reconozca que el Ecuador es un: “Estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico” (Constitución Política del Ecuador, 1998).²⁸ En este sentido: “La nueva Constitución (1998) ha comenzado a renovar la ordenación jurídica del Estado ecuatoriano y ha consagrado algunos derechos nacionales de los pueblos indígenas. De tal manera ha contribuido a cerrar la brecha entre Estado y nacionalidades indígenas y ha abierto el camino a la coexistencia justa entre nacionalidades y la ciudadanía, entre el Estado y sus pueblos” (Almeida; Arrobo; Ojeda,

²⁸ Esta Carta Magna sólo reconoció el castellano como lengua de relación “intercultural” . La de 2008 reconocerá además el Kichwa y el Shuar. Se trata aún de reconocimientos tímidos, dado que las organizaciones indígenas luchan por el reconocimiento de todas sus lenguas como idiomas oficiales en el país.

2005: 38).

Sin embargo, como ha sido analizado por Walsh, aunque constituyó un primer paso en medio de las luchas anti-neoliberales, anti-coloniales, la Constitución de 1998 puede ser enmarcada dentro de un tipo de multiculturalismo de carácter limitado y acrítico:

Se limita a describir una realidad; no promueve cambios o intervenciones en ella ni cuestiona la manera en que la colonialidad sigue operando dentro de sí, racializando y subalternizando seres, saberes, lógicas, prácticas y sistemas de vida. Por ello, su simple reconocimiento constitucional y político no representa avance alguno, aunque a veces forme parte de la bandera política de negociación de organizaciones indígenas y afroecuatorianas con el Estado (2009: 44).

En la Asamblea Nacional Constituyente de 1998 se reconocieron, por vez primera, los derechos colectivos para los pueblos y nacionalidades indígenas, aunque sus formas epistémicas, instituciones y formas de organización quedarán al margen de la misma. Son inscritos, de esta manera, quince derechos colectivos, entre los que se destacan (Art. 83-84-85): mantener y desarrollar su identidad; propiedad sobre las tierras comunales (salvo si el Estado las declarase de mayor utilidad pública); uso y usufructo, administración y conservación de recursos naturales renovables; derecho a consultas previas, libres e informadas cuando se trate de recursos naturales no renovables; conservación y promoción de políticas para la biodiversidad; evitar los desplazamientos de los pueblos respecto a sus territorios; educación de calidad bilingüe e intercultural; planteamiento de proyectos para su desarrollo.

Conviene recordar que algunas de estas reformas, combinaron el reconocimiento de las demandas indígenas y negras, con la apertura del proyecto neoliberal o de ajuste estructural. Un proceso que consistió en dar paso a la inclusión de la alteridad a través del reconocimiento, pero sin modificar sustancialmente, las relaciones de poder y el lugar que se ocupa dentro del Estado-nación. El debate en torno a los derechos colectivos permitió, a su vez dar paso a las luchas en torno a ciudadanía étnica, diferenciadas y culturales.

Debido a que los derechos colectivos no forman parte en principio del canon de los derechos humanos, la tensión entre los derechos individuales y los colectivos transcurre en paralelo a la lucha histórica de grupos sociales que, al estar excluidos o discriminados por su condición como grupos, no estuvieron protegidos de forma adecuada por los derechos humanos individuales. Las luchas de las mujeres, de los pueblos indígenas, de los afrodescendientes, de los grupos víctimas de racismo, de los gays y las lesbianas han marcado los últimos cincuenta años del proceso de reconocimiento de los derechos

colectivos; ese reconocimiento fue siempre muy conflictivo y siempre ha corrido el riesgo de ser revertido (Santos, 2014: 42).

Frente al Constitucionalismo²⁹ moderno que “*tem como pressupostos as ideias de unidade, uniformidade e homogeneidade: um Estado soberano, uma nação, uma lei, uma burocracia e estrutura institucional, uma cultura, uma identidade, um sistema de educação, etc.*” (Santos, 2017: 75), por primera vez en la historia del país los pueblos indígenas eran nombrados en el artículo 83, que señalaba que los indígenas: “se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales” y pasaban a ser parte del Estado ecuatoriano. Como señala Iza:

La historia del país ha girado sobre la base del principio de homogeneidad, a partir del cual ha sido diseñado tanto el poder como las instituciones estatales, las políticas de Estado y la educación, todos regidos por este principio, y se ha desconocido la existencia de los pueblos y nacionalidades indígenas, se han pretendido absorber bajo la fórmula de la cultura nacional, del Estado-nacional, de la modernización y la globalización. Entonces, cuando está planteado desde un Estado, por eso no existe la comprensión: ellos quieren decir que somos una sola nación, nosotros planteamos diversas nacionalidades, porque no es justo que a todos los pongan en un solo saco para pensar lo mismo, para mirar lo mismo y para querer que hagamos los mismo (Iza, 2005: 113).

Mientras en el contexto sociopolítico nacional se daba prioridad a la orientación economicista, en el seno de la CONAIE prevalecerá la orientación culturalista a través de la ratificación de la tesis de la plurinacionalidad, de las temáticas de la identidad, de la diferencia y los derechos culturales. Según la organización, éstas temáticas debían ser discutidas en el ámbito nacional-estatal (Simbaña, 2009: 164).

De la misma manera, diversas configuraciones del contexto internacional promovían este tipo de debates y de modificaciones jurídicas a nivel nacional. Como argumenta Stavenhagen: a) las modificaciones durante los últimos quince años en las Constituciones, en las que se incluían derechos para los pueblos indígenas; b) la presencia de las organizaciones indígenas en el seno de las Naciones Unidas que generó discusiones

²⁹ Santos distingue tres tipos de constitucionalismo, a saber: a) Constitucionalismo antiguo (hasta el siglo XVIII) o informal que ratificaba el modo en que los pueblos constituidos se organizan, se caracteriza por su flexibilidad en tanto que varía de acuerdo con los pueblos; b) Constitucionalismo moderno, en tanto que un contrato social que reconoce un tipo de ciudadanía igualitaria y monocultural ante el Estado-nación; c) Constitucionalismo contemporáneo que asumió una forma particular –multicultural– en las Constituciones de Colombia, Brasil, México a partir de la década de los 80’ s, introduciendo el debate hacia la plurinacionalidad, la pluriétnicidad, pluriculturalidad e interculturalidad que después se concretizará en las Constituciones de Bolivia y Ecuador 2009-2008 (Santos, 2009: 31-37). En el caso ecuatoriano, el constitucionalismo moderno (1830) podría dividirse además en: constitucionalismo liberal-conservador (1869), liberal laico (1929), legal-liberal-social (1945-1963-1967), neoliberal (1979-1998), pos-moderno (2008) (Ávila, 2011: 85-99).

y mayor participación dentro del sistema regional multilateral, cuyo mejor ejemplo es el Convenio 169 de la OIT (1989); c) las discusiones del Banco Mundial que buscaban redefinir sus políticas económicas y el financiamiento de sus proyectos frente a sus necesidades (2005: 50). Si bien este proceso fue valorado positivamente por los movimientos sociales en Ecuador, la tesis del multiculturalismo no recogía las demandas del movimiento indígena. A decir de Walsh ésta categoría:

Parte de las bases conceptuales del Estado liberal, en el que todos, supuestamente, comparten los mismos derechos: una “ciudadanía multicultural”. En este contexto, la tolerancia al otro –un cambio sólo a nivel de las actitudes– es considerada suficiente para permitir que la sociedad nacional (y monocultural) funcione sin mayor conflicto, problema o resistencia. Pero, además de obviar la dimensión relacional, esta noción de tolerancia como eje del problema multicultural – “problema” de las minorías– oculta la permanencia de las desigualdades e inequidades sociales que no permiten a todos los grupos relacionarse equitativamente y participar activamente en la sociedad, dejando así intactas las estructuras e instituciones que privilegian a unos en relación a otros (Walsh, 2009: 42-43).

En sentido estricto, este discurso fue manejado más bien desde una lógica funcional al capitalismo global que permitió nuevas formas de subalternidad a través de la narrativa de la inclusión en el contrato social y el paralelo impulso a la economía social de mercado. Llasag resume este momento histórico en torno a una instrumentalización sufrida por el movimiento indígena y sus demandas, aunque finalmente algunas de éstas fueron constitucionalizadas durante el año 1998.

[...] con una mayoría del Partido Social Cristiano y Democracia Popular, concluyó constitucionalizando las leyes de privatización inconstitucionales que se habían aprobado entre 1992 a 1996, constitucionalizando un sistema económico neoliberal denominado “economía social de mercado”, fortaleciendo el presidencialismo y preparando el camino para la estafa más grande de los banqueros, que dio lugar a la ley del Fondo de Seguros de Depósitos; a cambio de todo ello, se reconoció los derechos colectivos de los pueblos indígenas, manteniendo la declaratoria del Estado Multiétnico y Pluricultural, pero sin aprobar la propuesta del Estado Plurinacional. Paralelamente el Congreso seguía legislando y ratificó el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. En la práctica, los derechos de los pueblos indígenas no se aplicaron, el Estado multiétnico y pluricultural solo significó un reconocimiento formal de la diversidad (Llasag, 2012: 133-134).

Para el movimiento indígena y negro de Ecuador, el proceso de ampliación de derechos no implicaba únicamente la incorporación de la alteridad en las estructuras del Estado, sino que se exigía una transición en términos de pluralización epistémico-política. Los objetivos de su proyecto político no deben ser entendidos mediante procesos o estrategias de inclusión impulsadas por el Estado multicultural liberal. Por el contrario,

procuran evidenciar el carácter antagónico que existe entre las formas de ser y su capacidad dialógica de poder llevar adelante un proceso de interculturalidad crítica.

La interculturalidad es inseparable de la identidad y la diferencia; inseparable de las maneras en las que nos identificamos con otras personas o nos diferenciamos de ella. El hecho de relacionarse de manera simétrica con personas, saberes, sentidos y prácticas culturales distintas requiere de un autoconocimiento de los elementos que se forman y destacan, tanto a nivel de lo propio como de lo diferente. Eso no implica “rescatar” hábitos o costumbres “tradicionales” o replegarse al pasado sino abrirse a los elementos presentes –que para muchas comunidades indígenas y afro incluyen la revitalización de elementos ancestrales y nociones integradas del tiempo pasado-presente-futuro–, que contribuyen a formar seres individuales y colectivos (...) (Walsh, 2009: 46).

En ese sentido, la lógica del Estado-nación nuevamente reproduce el discurso colonial en el paradigma de la inclusión multicultural, cuyo “corolario fue un multiculturalismo ornamental y simbólico, con fórmulas como el “etno-turismo” y el “eco-turismo”, que ponían en juego la teatralización de la condición “originaria”, anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino” (Rivera, 2010: 58). Se reproduce el colonialismo, ahora en términos de multiculturalismo liberal, a decir de Bhabha:

The objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction. Despite the play of power within colonial discourse and the shifting positionalities of its subjects (for example, effects of class, gender, ideology, different social formations, varied systems of colonization and so on), I am referring to a form of governmentality that in marking out a ‘subject nation’, appropriates, directs and dominates its various spheres of activity (Bhabha, 1994: 70).

Las críticas de las élites económico-políticas a las demandas de plurinacionalidad e interculturalidad se fundaban en el carácter “separatista” de la propuesta respecto del Estado unitario. A decir de Cruz: “Lo que más oposición generó fue el reconocimiento de las nacionalidades, del Estado como plurinacional y de territorios autónomos en la Amazonía. Ello implicaba admitir, contra la ideología oficial, que en Ecuador no había una sola nación y que todos sus habitantes no eran mestizos” (Cruz, 2012: 3-4). Por el contrario, en varias ocasiones los líderes y lideresas del movimiento indígena tuvieron que señalar que su propuesta de Plurinacionalidad en realidad no comprometía la unidad del Estado. No se trataba de crear un Estado paralelo, ni tampoco una realidad válida sólo para los indígenas que excluía, nuevamente, a otras realidades sociales como la de los

pueblos negros. A decir de Walsh, se trata de un proceso continuado: “más como verbo de acción, tarea de toda la sociedad y no solamente de sectores indígenas y afrodescendientes” (2009, 41).

Para el líder indígena Leonidas Iza la formulación de un Estado plurinacional consiste, por el contrario, en la búsqueda por alcanzar la unidad en la diversidad:

Hemos vivido la exclusión y no queremos excluir a alguien, sino más bien nosotros queremos incluir este respeto en la unidad y en la diversidad, este respeto que nos permitirá discutir, dialogar, pero respetando armónicamente lo que somos. Porque si fuerzo a alguien que no piensa como yo, simplemente no estoy respetando. Nosotros vamos a continuar con la propuesta de construir un Estado plurinacional (Iza, 2005: 111).

La desconexión entre lo cultural y lo socioeconómico en el marco del multiculturalismo liberal condujo a la reformulación del Estado que ahora ejercía su poder utilizando el discurso de la diversidad. A nivel internacional, se debilitaba a los Estados-nación y se desplegaba un cambio de régimen de concentración del capital en manos de las grandes transnacionales o la mundialización del capitalismo, que ingresaba, particularmente, en las áreas de: petróleo, telecomunicaciones, minería, transportes, turismo, gas, entre otros.

Durante este período ocurrirá un proceso de debilitamiento del movimiento indígena ecuatoriano, en primer lugar, debido a que el multiculturalismo había neutralizado las luchas sociales. Posteriormente, el movimiento indígena Pachakutik, entró en una crisis después del “giro a la derecha” del gobierno neoliberal del coronel Lucio Gutiérrez.³⁰ Simbaña resume este período en los siguientes términos:

Entre 2001 y 2005 la CONAIE vivió un período de profunda crisis, con fuertes reclamos por parte de la sociedad por su alianza con Gutiérrez. Para enfrentar las privatizaciones de los recursos públicos convoca a dos levantamientos que no pudieron realizarse. La división y cooptación de organizaciones de base y dirigentes por parte del gobierno de Lucio Gutiérrez sume a la CONAIE en grandes conflictos internos. Las cambiantes condiciones históricas y la propia dinámica del movimiento indígena lo alejó de su lucha histórica, y es ella misma la encargada de volver a ponerlo en su verdadero cauce (Simbaña, 2009: 165).

A pesar de estos períodos de crisis y contradicciones, es importante señalar que

³⁰ Gutiérrez había sido derrocado en el año 2005 por los forajidos –nombre atribuido por el propio ex-presidente Gutiérrez en términos despectivos, pero que será resignificado por los activistas–, en sus discursos conseguirán articular las demandas antineoliberales y harán un llamado a los “ciudadanos anónimos” que aspiraban el “retorno del Estado”. Grupos de ciudadanos de clase media que serán la base política que conformará el movimiento Alianza País que emergerá en 2006.

en términos de democracia participativa y representativa, el proceso de luchas sociales que incluyen el ciclo de 1990-2000, tuvo dos implicaciones para el movimiento indígena, respectivamente: a) el reconocimiento constitucional de la diferencia cultural y las autonomías políticas; b) la creación de un partido político indígena y la participación de los mismos en algunas esferas estatales. Sin embargo, hay que anotar que las demandas por redistribución de la tierra (Mariátegui, 2005: 55), la plurinacionalidad intercultural (Santos, 2009: 38), la salida del modelo de desarrollo extractivista, que habían motivado a la conformación de la CONAIE, aún son un eje articulador de las luchas sociales frente a las élites político-económicas que continúan defendiendo un proyecto hegemónico de Estado-nación.

El discurso multicultural asumido por la Constitución política de 1998 aparece, en sentido estricto, como respuesta a las demandas de una democracia de mercado que contribuyeron a subalternizar a los pueblos indígenas. “Las elites adoptan una estrategia de travestismo y articulan nuevos esquemas de cooptación y neutralización. Se reproduce así una “inclusión condicionada”, una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad” (Rivera, 2010: 60).

En este sentido, el movimiento indígena ecuatoriano, tuvo que responder a un sistema unificado-igualitario de leyes y un estatus político-económico que mencionaba la diversidad dentro del Estado multicultural, aunque en la práctica se siguieron manteniendo las formas de subordinación respecto a las élites blanco-mestizas. En estos términos:

Contemporary elite representations of this contested term revolve not around issues of race, religion or class (gender and sexuality), but around the question of democracy. To be civilised is to respect the democratic process, defined as the holding of regular elections to fill constitutionally designated public offices. Development is another deeply contested concept. The dominant thinking on development among Ecuadorian elites continues to be shaped by the basic premises of economic liberalism. I stress here that liberalism is the dominant elite *representation* of development (Bowen, 2011: 455-456) (el paréntesis es mío).

2.2.1. Alternativas de desarrollo

En diálogo con el movimiento que critica el modelo de desarrollo, durante la década de los años 80' s emergerán las ideas del Desarrollo a Escala Humana, cuyo mayor representante en el contexto latinoamericano será Manfred Max-Neef. Para el autor, el fracaso del desarrollismo está en su “propia incapacidad para controlar los desequilibrios monetarios y financieros, a la que la estructura productiva que generó – especialmente la industria– resultó tremendamente concentradora, y a que su enfoque de desarrollo, predominantemente económico, descuidó otros procesos sociales y políticos” (Max-Neef, 1998: 27). Según Max-Neef es posible generar desarrollo a partir de la autodependencia, la articulación de seres humanos-naturaleza y tecnología, de lo global con lo local, lo personal con lo social, de la sociedad civil y el Estado (Ibidem: 30). En términos del autor:

Las necesidades humanas pueden desagregarse conforme a múltiples criterios, y las ciencias humanas ofrecen en este sentido una vasta y variada literatura. En este documento se combinan dos criterios posibles de desagregación: según *categorías existenciales* y según *categorías axiológicas*. Esta combinación permite operar con una clasificación que incluye, por una parte, las necesidades de Ser, Tener, Hacer y Estar; y, por la otra, las necesidades de Subsistencia, Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad (Max-Neef, 1988: 41).

Para la teoría del Desarrollo a Escala Humana, el desarrollo es un principio que continúa siendo una vía deseable para la realidad en América Latina. Esta perspectiva no parte de la estigmatización de esta noción, sino que trastoca su lógica defendiendo que el desarrollo puede ser generado desde abajo hacia arriba. Se trata, según Max-Neef, de que las poblaciones pasen de ser objetos de desarrollo a ser sujetos de desarrollo y, en este sentido, no se cuestiona el rol desarrollista dentro de la unidad política del Estado-nación. Sus nociones buscan fortalecer al Estado a través de la estimulación de los espacios locales y, particularmente, de la diversidad de economías locales (Max-Neef, 1998: 67-68).

Paradójicamente, será un marco propicio para la llegada de la influencia de la Revolución Verde y de las ideas de Capital Natural al país. A decir de Vandana Shiva, cada vez que el Norte pretende tomar el control sobre las vidas de los pueblos del Sur lo hace con una carga de superioridad que repercute en la naturaleza, el despojo, y el empobrecimiento. Así: “La descolonización en el Norte resulta imprescindible si se pretende acabar con lo que se denomina la crisis del “desarrollo y el medio ambiente”

del Sur” (Shiva, 1998:156).

En la última fase de la colonización, la carga del hombre blanco consistió en la necesidad de “desarrollar” al Tercer Mundo, y esto suponía nuevamente privar a las comunidades locales de sus recursos y derechos. Ahora nos hallamos en el umbral de la tercera fase de la colonización, en la que la carga del hombre blanco consiste en proteger el medio ambiente, sobre todo el medio ambiente del Tercer Mundo, y esto también supone tomar el control de los recursos y derechos (Shiva, 1998: 156).

A través de ideas como las de desarrollo sostenible, se introduce con mayor fortaleza la racionalidad instrumental dando prioridad a los avances tecnológicos que permitirían la superación de los problemas del subdesarrollo. Al mismo tiempo, se consideraba que este factor evitaría los desastres ecológicos a gran escala. El desarrollo sostenible se convierte, de esta manera, en una forma insidiosa de colonialismo dentro de la Revolución Verde.

La Revolución verde fue un ejemplo de destrucción deliberada de la biodiversidad [...]. Las nuevas tecnologías, combinadas con los monopolios de patentes impulsados por los regímenes de derechos de propiedad intelectual incluidos en el GATT, la convención sobre biodiversidad y otras tribunas sobre el comercio, amenazan con transformar la diversidad de formas de vida en simple materia prima para la producción y el negocio industriales. Al mismo tiempo, también ponen en peligro la libertad regenerativa de las diversas especies y la economía libre y sostenible de los pequeños agricultores y productores basada en la diversidad de la naturaleza (Shiva, 2006: 113).

Tal como ha sido estudiado, los primeros años de la década de 1990 también fueron un momento particular para repensar los modelos de desarrollo en Ecuador. Las consecuencias sociales y ambientales de las actividades extractivas se habían intensificado, provocando la destrucción de importantes áreas como la Amazonía ecuatoriana. A pesar de que, como he analizado anteriormente, existía una crítica construida a partir de la teoría de la dependencia y la influencia de la teología de la liberación en los análisis sociales, el Estado-Nación no fue capaz de reconocer o de articular una propuesta política que proponga una ruptura con el el modelo de desarrollo hegemónico que está en el origen de la crisis humana y ecológica.

Hoy resulta evidente que el desarrollo capitalista está superando la capacidad de carga del planeta. Las sequías; el cambio climático; la acidificación y elevación del nivel de los océanos; la destrucción de los bosques y las selvas; la extinción de miles de especies; el arrasamiento de los territorios de pueblos y poblaciones indígenas, cimarrones y campesinos: estos y otros muchos procesos depredatorios ponen en riesgo inminente la vida sobre la Tierra. Y ponen en el centro de las discusiones y las prácticas de derechos humanos los derechos colectivos y la defensa de la naturaleza, en contraposición con los modelos económicos neoextractivistas que, en América Latina y otras regiones, privilegian hoy la minería, la agroindustria y el crecimiento sin consideraciones ecológicas (Santos, 2014: 19-20).

Asumir el discurso de la sostenibilidad permitía un mejor desarrollo del capital, ahora con rostro humano, en la mayoría de las veces, ignorando las violencias producidas por el capitalismo, colonialismo y el heteropatriarcado sufridas, particularmente, por las comunidades indígenas y negras. La idea de desarrollo sostenible fortalecía también al concepto de crecimiento económico capitalista que se concentra tanto en otorgar valores económicos como en la privatización de la naturaleza a través de servicios ambientales, esto sin reflexionar sobre la capacidad del sistema económico para asumir aspectos tales como: la justicia social-cognitiva-ambiental, el empobrecimiento económico, los procesos de democracia. Por ejemplo:

La nueva globalidad justifica las ventajas comparativas entre los países del Norte y los países del Sur, que se ven constreñidos a valorizar la capacidad de sus suelos, sus bosques y su biodiversidad para absorber los excedentes de emisiones de gases de efecto invernadero de los países ricos y a mercantilizar en condiciones inequitativas los recursos genéticos y ecoturísticos de sus reservas de biodiversidad. Las diferencias entre países centrales y periféricos ya no sólo resultan del pillaje y la sobreexplotación de los recursos. Las asimetrías de la distribución ecológica son camufladas bajo las nuevas funciones asignadas a la naturaleza por la lógica del “desarrollo limpio” (Leff, 2004: 119).³¹

Al intentar mediar entre la naturaleza y el crecimiento económico, el desarrollo sostenible introduce a la tecnología como instrumento de poder para ignorar los límites de la naturaleza, no sólo en los procesos de producción neo-extractiva, sino también en los procesos de distribución y consumo. Posteriormente, emergerán otras perspectivas críticas a la idea de desarrollo sostenible, como la defendida por el propio Leff, para quien en este tipo de desarrollo: “todo lo real es desustantivado de su ser y al mismo tiempo recodificado por el signo unitario del mercado, generando la sobreeconomización del mundo [...]. Desde las entrañas del proceso económico siguen gestándose los efectos destructivos de la naturaleza que habrían de manifestarse, con el crecimiento de la economía global, en la crisis ambiental” (Leff, 2004: 39).

La acumulación y concentración capitalista no es únicamente una cuestión de sobreexplotación de la naturaleza y la mano de obra del “tercer mundo” . Como

³¹ Es importante destacar, como argumenta Leff, que además de la monetarización de las naturalezas, en la geopolítica del desarrollo sostenible también se ocultan los impactos de la situación geográfica que se concentran en los países que se ubican en el Sur y en los trópicos. “Los efectos del enrarecimiento de la capa de ozono se han concentrado en la Antártica y en el Cono Sur, en tanto que los desastres ecológicos y humanos ocasionados por el impacto de huracanes y fenómenos meteorológicos derivados de fenómenos como el Niño o la Niña, tienden a manifestarse con mayor fuerza y frecuencia en la franja intertropical del planeta” (Leff, 2004: 120).

argumenta Leff, la apropiación y el despojo de la naturaleza trae una geopolítica de desarrollo sostenible según la cual existe: apropiación de recursos genéticos, subvalorización de la naturaleza y los llamados servicios ambientales, se garantiza la subvención hidrocarburífera y de agua para una agricultura hipercapitalizada y altamente urbanizada. Para el autor:

La valorización de la complejidad ambiental implica transformar la actual métrica que reduce la diversidad ontológica y axiológica del mundo a los valores objetivos, cuantitativos y uniformes del mercado, a una teoría cualitativa de una economía sustentable, capaz de integrar los procesos económicos, ecológicos y culturales dentro de un pluralismo epistemológico y axiológico capaz de expresar los antagonismos entre la racionalidad económica y la racionalidad ambiental –incluyendo la multiplicidad de racionalidades culturales que la conforman– en los procesos de apropiación de la naturaleza y la incorporación de las condiciones ecológicas de sustentabilidad de los procesos productivos (Leff, 2004: 36).

De esta manera, el autor propone la necesidad de construir una “racionalidad ambiental” (Ibidem), que implica en recomponer el conjunto de valores objetivos y subjetivos que tienen las poblaciones respecto a sus naturalezas. Como argumenta Santos: “Al “ecologismo de los ricos” hay que contraponer el “ecologismo de los pobres” basado en una economía política no dominada por el fetichismo del crecimiento infinito y del consumismo individualista, sino en las ideas de reciprocidad, solidaridad y complementariedad vigentes tanto en las relaciones entre los seres humanos como en las relaciones entre los humanos y la naturaleza” (Santos, 2014: 20); (Cfr. Guha, 1994: 150). Así:

La política de la diferencia fundada en una ontología del ser y la ética de la otredad, se plantea en la perspectiva de una reconstrucción del mundo y una apertura de la historia. La política de la diferencia emerge del punto de saturación de la globalización y como resistencia al cerco impuesto sobre el ser diverso por un pensamiento único y homogeneizante. El derecho a la diferencia es un reclamo fundado en el principio primigenio del ser, pero que se manifiesta como reacción a los principios de universalidad, naturalidad, superioridad que promueve el proceso de globalización, que van absorbiendo y desustantivando las formas diversas de ser (Leff, 2004: 128).

Esto exige nuevas aproximaciones que permitan articular la tan deseada sustentabilidad a partir de los sentidos culturales y procesos de identificación que las poblaciones otorgan a la Naturaleza través de derechos comunales-ambientales. En este sentido se vuelve central: “Cuestionar el pensamiento metafísico que redujo el mundo a entes y la naturaleza a cosas, y que en su fase actual de globalización económico-ecológica tritura la realidad y engulle los mundo de vida para someterlos al código global del valor económico” (Leff, 2004: 40).

Por su parte, Eduardo Gudynas (2004: 63-66), señala que el concepto de sustentabilidad es un concepto plural. Propone una categorización que está pensada de la siguiente manera:

- a) Sustentabilidad débil: aquí existen debates ambientales pero aún hay una presencia fuerte de la idea de crecimiento económico, mercantilización ambiental y rechazo de los límites ecológicos.
- b) Sustentabilidad fuerte: aunque aún se continúa con la visión economicista de la naturaleza hay un enfoque técnico-crítico con alguna preocupación por los límites de la naturaleza. Los problemas aquí se resolverían mediante una mejor gestión ambiental.
- c) Sustentabilidad super-fuerte: Aquí existe una búsqueda por alternativas que permitan la salida de la idea del desarrollo. Se valoran las concepciones ético-políticas que cada realidad atribuye a la Naturaleza.

De acuerdo con Guha (1998), no se trata de defender una naturaleza intocada, ni de exotizar a las poblaciones que viven en las regiones de mayor biodiversidad como los naturales defensores de la selva. Así, mientras que por un lado, existe despojo y desplazamiento de las comunidades que viven en estas zonas; por otro lado, las poblaciones indígenas responden con demandas de economías de la subsistencia que han formado parte de sus nociones culturales de entender el entorno en el que viven y de interrelación con la Naturaleza. El pensamiento conservacionista protege a la Naturaleza y a las especies que ahí habitan a costa del sacrificio y desterritorialización de las comunidades, dicotomizando la relación nuevamente desde una perspectiva individual (Plumwood, 2003: 160), éstas proponen una construcción integral-colectiva sobre la pluralidad de valores que cada cultura atribuye a la Naturaleza en términos de subsistencia y sostenibilidad de sus formas de vida. Para Guha:

My plea rather is to put wilderness protection (and its radical edge, deep ecology) in its place, to recognize it as a distinctively North Atlantic Brand of environmentalism, whose export and expansion must be done with caution, care, and above all, with humility. For in the poor and heavily populated countries of the South, protected áreas cannot be managed with guns and guards but must, rather, be managed with full cognizance of the rights of the people who lived in (and oftentimes cared for) the forest before it became a national park or a world heritage site (Guha, 1998: 277).

En resumen, cuando se intenta aplicar modelos de desarrollo alternativos –guiados por el patrón eurocéntrico de crecimiento sin fin–, no sólo se pone en riesgo la soberanía

del Estado y su capacidad de gestión sobre las “áreas protegidas” . Son las comunidades las que sienten fuertemente los impactos de la reedición de un modelo histórico en el que persiste la violencia colonial humana y de la naturaleza. En la base de este paradigma se identifica la persistencia del neoextractivismo en tanto que modelo que ratifica la geopolítica de estos tiempos. Finalmente, los movimientos sociales y las comunidades han conseguido articular a partir de sus realidades alternativas de salida del desarrollo o el *Sumak Kawsay*, como se verá más adelante.

2.3. La Refundación del Estado y el proceso de ampliación de derechos: la Asamblea Constituyente de Montecristi de 2008

Los ciclos de crisis político-institucionales provocados por el modelo neoliberal en Ecuador motivaron a repensar la univocidad del discurso del Estado-Nación. Serán los movimientos sociales indígenas, campesinos, de mujeres, negros, ecologistas, de maestros, de estudiantes, quienes contribuirían a abrir fuertes brechas al interior del modelo hegemónico a través del uso contrahegemónico del derecho. En este sentido considero que:

El proceso Constituyente puede ser analizado como una aplicación de la introducción del “experimentalismo” tanto distributivo como cultural dentro de las prácticas estatales, lo que permitiría transformar las relaciones de género, raza y étnia, un proyecto que procura localizar potencialidades emancipatorias dentro de la experimentación institucional, así el Estado podía convertirse en un Novísimo movimiento social (Santos, 1998: 58-74).

Este nuevo ciclo de luchas había traído consigo la emergencia de gobiernos progresistas que aspiraban, desde la institucionalidad gubernamental, crear rupturas contrahegemónicas. Se trataba de proponer un concepto específico y diferente de nación en el que tengan cabida las diversidades, puesto que el Estado-nación es una unidad que:

Supo vincular desde el siglo XIX europeo una lectura particular y restringida de pueblo definida por las élites (criollas en Latinoamérica) con un acepción unívoca de cultura como homogeneidad y criterio de *pertenencia*. Este proceso respaldó la creación de un tipo específico de *homogeneización ciudadana* (la cultura hecha fundamento de ley) [...] el concepto de “una

nación, una cultura, una lengua y (a veces) una religión” , ha funcionado *generalmente* como un enunciado hegemónico que ocultó una serie de mecanismos que intentaron implementar formas específicas de racialización excluyente, modalidades de heteronormatividad de género, conjuros performativos del patriarcado en el derecho y formaciones peculiares del discurso liberal (Rufer, 2016: 278).

Por un lado, ocurre la fijación de la identificación entre las categorías universalistas: pueblo, nación, cultura, ciudadanía-Estado, que constituyen formas de historicidad teleológica en tanto que formas naturalizadas de reproducir un discurso colonial al interior del Estado (Ibidem). Con este fundamento, se construirán nociones hegemónicas de soberanía, así como los principios de unidad nacional y autonomía. Por otro lado, la emergencia de la interculturalidad aparece como una respuesta contra-hegemónica que desconstruye y reconstruye el lugar de privilegio histórico de la nación mestiza al interior de ella misma. De acuerdo con Marisol de la Cadena:

La interculturalidad pertenece a la genealogía del mestizaje, aunque trabaja en contra de la colonialidad del conocimiento/ poder y la narrativa de la historia que lo sostiene [...] Entonces, el gran reto de la interculturalidad es convertirse en una *nueva relación social* que, junto con los feminismos, ambientalismos y movimientos indígenas, pueda confrontar las antiguas jerarquías sociales de la razón, la propiedad, el género y la sexualidad para producir un Estado democrático (de la Cadena, 2015: 264-265).

En el fondo de este debate está la problemática de una nación dominante sobre otras que han sido subalternizadas. La narrativa colonial insiste en invisibilizar y desvalorizar la pluralidad interna, el procedimiento consiste en naturalizar la relación de opresión cuyo fundamento está en la diferencia racial. En palabras de Santos: “El Estado moderno es monocultural y es colonial en ese sentido, porque sus instituciones siempre han vivido a partir de una norma, que es una norma eurocéntrica que no celebra sino, al contrario, oculta la diversidad” (Santos, 2012: 23).

El uso del término nacionalidad en sentido contra-hegemónico aparece como una herramienta que ha permitido al movimiento indígena dialogar y disputar el carácter de la nación monocultural. Esto implica tener como punto de partida el reconocimiento de la injusticia histórica que ha operado durante la colonización española y el período colonial Republicano. En esta última, la nación obedece a las políticas que permiten configurar el capitalismo a escala global; por el contrario, la idea de nacionalidad emerge como una categoría que intenta mostrar la existencia de naciones anteriores a la colonia. A decir de Ileana Almeida, cada pueblo indígena ya contaba con nociones que les permitían designar sus particularidades étnicas, hoy en día éstas estarían siendo

traducidas mediante el término nacionalidad.

En la lengua *kechua* se empleaba, aún antes de la conformación del *Tawantin Suyu*, la palabra *ayllu* para designar los rasgos étnicos de las comunidades, es decir su nacionalidad. Hoy por hoy se podría traducir al Kichua el término *nacionalidad* con significado contemporáneo a partir del mismo núcleo semántico de *ayllu*, es decir: *ayllukay* o *aylluyay*, neologismos que darían la idea del concepto histórico moderno (Almeida, 2008: 11).

Así la idea de nacionalidad, utilizada por primera vez en el I Congreso de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (1980), aporta con un componente de justicia cognitiva y de autonomía para los pueblos invisibilizados por la nación hegemónica. “ Las categorías de nación y nacionalidad han permitido avanzar en el estudio de las comunidades históricas indias, mostrar su dimensión histórica y política, relacionarlas con el poder estatal y ubicarlas en determinados períodos (...)” (Almeida, 2008: 40). En consecuencia, se preocupa tanto por la exclusión racial, como por la recuperación de la autonomía sobre sus territorios. Exige un cambio de concepciones desde el Estado y respeto a las formas de vida y saberes diversos, temporalidades, formas de producción y consumo, formas de organización política. En este sentido, también se articulan a estas las luchas por varios sentidos de justicia social. La plurinacionalidad es un momento peculiar que plantea reflexiones entre el sentido de la lucha de clases y la liberación de una Nación colonial en términos de complementariedad. Para Almeida:

El obrero que no comprenda la situación de opresión a los pueblos indios, no puede interpretar correctamente el significado del imperialismo, es decir del colonialismo de antes y de ahora. Sin entender el discrimen secular a los indios, el obrero no logra hacerse cargo del sometimiento de dependencia que sufren las nuevas naciones de nuestra América. Sin embargo, al asumir en su cabalidad la lucha revolucionaria, el proletariado, más que cualquier otro sector social, cuenta con el mayor número de elementos de análisis para entender que la emancipación de las nacionalidades indias no puede realizarse al margen del proceso liberador de toda la sociedad (Almeida, 2008, 51).

En este sentido, el Estado Plurinacional³² e intercultural no implica únicamente el reconocimiento de la diversidad, como lo hacía el multiculturalismo liberal, sino que plantea ejercicios de enriquecimiento recíproco entre las culturas, tal como ha sido analizado en el anterior apartado. Como señala Quijano:

Se trata de que la estructura institucional del Estado sea modificada en sus fundamentos, de modo que pueda representar efectivamente a más de una nación. Es decir, se trata de una múltiple ciudadanía, ya que en la existente los

³² El término Plurinacionalidad también puede ser rastreado alrededor de 1972, cuando el Instituto de Antropología de Otavalo dirigía talleres sobre la diversidad de los pueblos existentes en la URSS. El etnógrafo Yuri Zubritski trataba asuntos relacionados al pluralismo étnico y a la plurinacionalidad en el país (Cfr. Almeida, 2008: 11).

indígenas no tienen, no pueden tener, plena cabida [...]. Y si eso logra abrirse realmente paso, si no es simplemente reprimida y derrotada, ese sería también el fin del espejismo eurocéntrico de un Estado-nación donde unas nacionalidades no han dejado de dominar y de colonizar a otras, además mayoritarias (Quijano, 2006: 76).

La emergencia del reconocimiento Constitucional de la Plurinacionalidad³³ permitió la articulación y diálogo de una diversidad de sectores sociales, “en la medida en que dicha demanda también contempla la oposición y el planteamiento de alternativas al modelo neoliberal y al mismo tiempo le permitió definir sus adversarios: quienes la interpretan como amenaza a la unidad nacional” (Cruz, 2012: 18).

Conviene señalar que la justicia social está en íntima relación con la justicia cognitiva, así: “*As alternativas de produção não são apenas económicas: o seu potencial emancipatório e as suas potencialidades de êxito dependem, em boa medida, da integração que consigam entre processos de transformação económica e processos culturais, sociais e políticos*” (Santos; Rodríguez, 2004: 54). Las alternativas de producción llevan implícitas alternativas de pensamiento y de vida. En este sentido:

Del mismo modo, en una de sus más importantes versiones, la interculturalidad es una tecnología de creación del Estado y un lugar epistemológico para producción de un tipo diferente de conocimiento. Reestructurar el antiguo Estado implica recordar el consenso liberal que los sustentó y el orden social que éste mantuvo basado en jerarquías coloniales generizadas de civilización e ingreso. Finalmente, la más ambiciosa versión de la interculturalidad necesita recordar las instituciones de conocimiento que crearon y sustentaron el consenso liberal moderno. Relacionada con la temprana urgencia de reescribir la historia nacional, la creación de centros alternativos de conocimiento ha sido la preocupación central de los movimientos sociales indígenas (de la Cadena, 2015: 265-266).

El alcance de la inscripción de la propuesta Plurinacional en la Constitución Política ecuatoriana, es el reconocimiento, dentro del estado unitario, de la diversidad de concepciones jurídicas, políticas, epistémicas, económicas y formas de sostenibilidad de la vida presentes en la realidad ecuatoriana. Esta última está constituida por comunidades indígenas, pero también negras, montubias y de mestizos “los cuales se sustentan en la diversidad de la existencia de nacionalidades y pueblos, como entidades económicas, culturales, políticas, espirituales, y lingüísticas, históricamente definidas y diferenciadas”

³³ Resulta paradójico anotar que a pesar de que el Art. 57, literal 16, habla de derechos de participación política para los pueblos y nacionalidades, en la composición de la Asamblea Nacional Legislativa o del poder Ejecutivo no se contempla su participación en sentido directo. Esta participación aparecerá a través del artículo 57, literal 17, que establece procedimientos de consulta previa, libre e informada, cuando se afecten a sus derechos colectivos.

(Cabnal, 2009: 6). Sin embargo, conviene destacar que los proyectos Constitucionales transformadores unicamente constituyen “puntos de partida para cambios de época, apertura a nuevos rumbos y nuevas gramáticas de lucha política. Inauguran, en suma, un proceso de transición histórica de largo plazo” (Santos, 2012: 16). Esta transición sólo tendrá éxito si las luchas por el cambio de paradigma son, efectivamente, impulsadas dentro y fuera del Estado. En este sentido, concluyo que las luchas por los cambios Constitucionales deben permanecer en un proceso de experimentación que cree rupturas al interior del Estado. El poder constituido no puede ser neutralizado por poder constituyente. De lo que se trata es de mantener a las colectividades en permanente estado de poder constituyente y de organización social.

Con la Constitución ecuatoriana de 2008, se define por primera vez al Estado como plurinacional (Art. 1) reconociendo que en el territorio nacional coexisten varios nacionalidades y pueblos. a) Las nacionalidades: Secoya, Cofán, Huaorani, Shuar, Achuar, Siona, Kichwas³⁴, Zápara, Andoa, Shiwiar, Epera, Awa, Chachi, Tsa’chila, Chachi; y, b) los pueblos: Mestizo, Negro, Manta-Huancavilca-Puná, Karanki, Natabuela, Otavalo, Kayambi, Panzaleo, Kitukara, Chibuleo, Salasaca, Waranca, Puruhá, Kañari, Saraguro, Kisapincha, Tagaeri, Taromenane, Oñamenane. A decir de Exeni, estaríamos hablando de un Estado compuesto:

Esta ideia implica a conciliação de princípios: o de unidade com o de diversidade (cultural), por um lado; e o de unidade (único e indivisível, mas não uniforme) com o de pluralismo (institucional), por outro. A noção de Estado composto presume um modelo complexo de organização territorial, com diferentes níveis de autonomias assimétricas. Assume ainda a convergência de duas (cosmo) visões reconhecidas em termos de complementariedade: a ocidental (republicana), assente nos seus três poderes clássicos —e outrora assumida como o cânone hegemónico—; e a comunitaria (pré-colonial), sustentada na autodeterminação das nações e dos povos indígenas e alentada pelo carácter contra-hegemónico que parte da sua essência emancipatoria (Exeni, 2017: 553).

Se tratataba de conseguir un avance de cara al multiculturalismo presente en la Constitución ecuatoriana de 1998, para transitar hacia un verdadero reconocimiento del autogobierno de las comunidades indígenas (Santos, 2014: 139). El Estado Plurinacional,

³⁴ La nacionalidad Kichwa se extiende a lo largo de la región andina, pero también existen Kichwas amazónicos. Por lo que puede decir que existe una elevada diversidad interna. Algunos inclusive se encuentran en procesos de reconstitución de sus identidades, por lo que los criterios de pueblo o nacionalidad son divergentes y obedecen a procesos de autodeterminación.

en este sentido rompía con la tradición eurocéntrica de la Nación, contribuyendo a construir una institucionalidad a través de relaciones horizontales de poder, especialmente desde los espacios y formas comunitarias de organización y producción. La profundización de la democracia debe ir de la mano de la democratización de las formas de producción (Santos; Rodríguez, 2004: 59).

Asumir uma diferenciação e projetar uma procura. A diferenciação é que a interculturalidade das democracias em exercício, por um lado, interpela o caráter tradicionalmente monocultural da democracia liberal-representativa e, por outro, distancia-se do olhar multicultural limitado unicamente ao reconhecimento (ou “tolerância”) da diferença. A procura supõe apreende e apreender a necessidade de construir um “núcleo comum” , uma cultura partilhada que não nega, mas, antes, pressupõe, a diversidade cultural e a necessária tradução intercultural. É um enorme desafio para a demodiversidade ” (Exeni, 2017: 547).

El constitucionalismo transformador, al reconocer el carácter pluriétnico e intercultural del Estado, reconoce derechos territoriales y políticos autonómicos (Santos, 2014: 140-141). Para Ramiro Ávila se trata de un constitucionalismo: descolonizador, igualitarista-distribuidor, que contiene las luchas emancipatorias y protege de los abusos tradicionales del poder a los seres humanos y a la naturaleza (2011: 93-94). En este sentido: “La diversidad plurinacional implica el reconocimiento constitucional de que hay varias formas, todas igualmente legítimas de organizar la acción política, concebir la propiedad, gestionar el territorio y organizar la vida económica” (Santos, 2012: 29).

La emergencia del “novísimo pluralismo jurídico” procura articular formas epistémicas, jurídicas y económicas que se encuentran interrelacionadas. El constitucionalismo transformador ecuatoriano ejemplifica la potencialidad dinámica, mediante fuertes movilizaciones sociales y políticas, cambios radicales en el orden colonial, a este proceso se lo ha denominado como un constitucionalismo a partir de abajo:

Protagonizado pelos excluídos e seus aliados, com o objectivo de expandir o campo do político para além do horizonte liberal, através de uma nova institucionalidade (plurinacionalidade), uma nova territorialidade (autonomias assimétricas), uma nova legalidade (pluralismo jurídico), um novo regime político (democracia intercultural) e novas subjectividades individuais e colectivas (indivíduos, comunidades, nações, povos, nacionalidades) (Santos, 2014: 138-139).

En definitiva, se trata de aportar con una crítica sustantiva a la creación de una

realidad que no se ubica en el marco del Estado moderno. Cuando se habla de pluralismo jurídico en la Constitución ecuatoriana (Art. 57.10), que abren paso a una pluralidad de formas de derecho: infraestatales, informales, no oficiales, se las entiende como formas interrelacionadas, articuladas y que muchas veces se superponen, sea en el ámbito de la vida cotidiana, como en la esfera de lo social comunitario o lo Estatal (Santos, 1991: 27 y 32). A decir de Ávila: “Desde el punto de vista metodológico, la sociedad y la política parten de las personas y no del Estado; desde el punto de vista ontológico, se reconoce la autonomía de cada individuo o la autodeterminación de un pueblo; desde el punto de vista ético, la persona y los pueblos son entes morales e irreductibles” (2011: 136). Esta porosidad y fluctuación conduce a pensar rupturas originadas por procesos de interlegalidad étnico-jurídicos (Santos, 1991: 32). Según el autor:

Al contrario de lo que pretende la filosofía política liberal y la ciencia del derecho que sobre ella se constituyó, circulan en la sociedad, no una, sino varias formas de derecho o modos de juridicidad. El derecho oficial, estatal, que está en los códigos y es legislado por el gobierno o por el parlamento, es apenas una de esas formas, aunque tendencialmente la más importante. Esas diferentes formas varían en cuanto a los campos de acción social o a los grupos sociales que regulan, en cuanto a su durabilidad, que puede ir desde la larga duración de la tradición inmemorial hasta la efemeridad de un proceso revolucionario, en cuanto al modo como se previenen los conflictos individuales o sociales y los resuelven siempre que ocurran, en cuanto a los mecanismos de reproducción de la legalidad, y distribución o denegación del conocimiento jurídico. Parto, así, de la idea de pluralidad de los órdenes jurídicos o, de forma más sintética y corriente, del pluralismo jurídico (Santos, 1991: 26).

La Constitución ecuatoriana (2008), rompe con la concepción clásica y jerárquica de entender los derechos y las responsabilidades postulando una visión integral y de interdependencia (Art. 11, numeral 6). En el marco del *Sumak Kawsay* aparecen derechos de los pueblos y nacionalidades, comunidades, de las colectividades de atención prioritaria, de libertad, los de la Naturaleza, de participación y control social, de protección. Para su realización correlaciona al régimen de desarrollo con el régimen del Buen Vivir pero con ello enuncia un camino postdesarrollista al colocarlo en una fuerte tensión frente al *Sumak Kawsay*. En el artículo 257 se señala que se debe procurar la realización del *Sumak Kawsay* en el marco de un: “conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales” . Como señala Santos:

Mudanças políticas recentes em alguns países declararam uma moratoria aos conceitos convencionais de desenvolvimento econômico e enquadraram as suas políticas econômicas recorrendo a concepções não-

ocidentais, tais como o *Sumak Kawsay* ou *Sumak Qamaña* (bem viver, em quéchua e aimará, respetivamente). Assim, mesmo que envolvidas em controvérsias internas e internacionais, varias iniciativas apontaram caminhos pós-capitalistas e pós-desenvolvimentistas em termos não-utópicos, ou seja, traduziram visões em agendas políticas concretas (Santos, 2017: 69).

Para ello es necesario que el Estado planifique participativamente, a partir de una base comunitario-popular las soberanías alimentaria, económica, energética, de manera equitativa e incluyente, con observancia de la biodiversidad. No por otra razón postula que: “El Buen Vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivante de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la Naturaleza” (Ibidem). Y es de esta forma que podemos admitir que:

No se trata ni de un retorno a imaginados pasados precapitalistas ni de saltos hacia futuros socialistas. Se apunta a un horizonte postcapitalista que, sin embargo, no se define como socialista. La dificultad de nombrar estos objetivos constitucionales en la lengua colonial hizo que las constituciones recurran, por primera vez en la historia del constitucionalismo moderno latinoamericano, a conceptos expresados en las lenguas originarias, como *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* y otros conceptos afines (Santos, 2012: 30).

De esta manera, en los postulados Constitucionales se puede leer una “relación dinámica y constructiva entre mercado, Estado y sociedad” (Acosta, 2010: 25) que supere la visión mercado-céntrica e individualista y que la reemplace por una sociedad de mercados plurales y formas de producción diversas. Al mismo tiempo, se incita a repensar la visión Estado-céntrica en la que domina el criterio economicista de desarrollo lineal y a remplazarla por un Estado plurinacional, con diferentes formas epistémicas de concebir el desarrollo (o las alternativas al mismo) y la producción. En este sentido, concluyo junto con Prada que se trata de una Constitución de transición descolonizadora: “que corresponde a la construcción de un Estado en transición, que es el Estado Plurinacional comunitario y autonómico, en una coyuntura mundial caracterizada por la crisis de la modernidad y del capitalismo” (2014: 97). Y de esta manera se diseñan:

Las bases y mecanismos de la descolonización, partiendo de la exigencia y la fundación del Estado Plurinacional comunitario y autonómico. Ello significa la muerte constitucional del Estado nación, que es la forma moderna del Estado liberal y que, a su vez, en los territorios de la periferia, responde al carácter colonial del Estado, porque desconoce los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios, desconoce sus instituciones, normas y procedimientos propios (Ibidem).

El *Sumak Kawsay* desde una perspectiva de alternativas al desarrollo, procura que la economía sea una parte integrante más de la vida y de la sociedad. Se trata del

reconocimiento de que es imposible alcanzar un crecimiento infinito en un mundo finito, colocando límites al propio crecimiento económico. El poder de decisión, en vez estar únicamente bajo la tutela del Estado y de las distintas élites económicas o políticas, reside más bien en la sociedad civil y de manera particular en las comunidades, en tanto que son ellas las más afectadas por los programas y políticas de desarrollo. En este sentido, son los grupos sociales excluidos quienes se convierten en sujetos principales del proceso, al tiempo que recuperan su poder de autonomía dentro de sus espacios territoriales. No podemos olvidar que se trata de una población que ha sufrido varios procesos de despojo sin la menor presencia o preocupación del Estado.

Las zonas que habitan son pretéritas y olvidadas en lo que atañe a infraestructuras y más servicios básicos. Al desintegrarse las comunidades, los indígenas se quedan sin tierras y se ven obligados a ofrecer su fuerza de trabajo en centros productivos del campo o de la ciudad, donde su cultura y su lengua sirven de pretexto para que se los explote más duramente aún. La tierra, para los indios, a más de todo lo dicho, sigue teniendo el significado de territorio ancestral (Almeida, 2008: 64).

Los sujetos colectivos, organizados dentro de sus diferentes comunidades, contribuyen a la emergencia de modos diferentes de producción económica-popular, así se entiende que desde lo local es posible colocar una crítica fuerte a la exclusión estructural económica (Santos; Rodríguez, 2004: 40). En este sentido, no se trata únicamente de proponer en el marco de las normas del capitalismo un desarrollo alternativo, sino de una perspectiva más profunda que explora un camino pos-desarrollista y de salida del modelo neoextractivo. A partir de ahí, se lograría generar las condiciones para la experimentación emancipatoria de formas económicas situadas que articulan la protección de la Naturaleza, la igualdad y la solidaridad.

La persistencia del discurso colonial del Estado-Nación, en lo que respecta al modelo de desarrollo y a su matriz económica extractiva dió origen a grandes tensiones frente al régimen del *Sumak Kawsay* propuesto a nivel constitucional. Quizás se podría decir que en el momento post-constituyente vino sobrecargado de una contra-revolución jurídica³⁵ (Santos, 2014: 133-134) orientada a la promulgación de leyes opuestas a la Constitución. En otros términos, se podría decir que sobrevino un proceso de des-

³⁵ “Em alguns países latino-americanos, a ocorrência cada vez mais recorrente de atuações repressivas e criminalizadoras face à atuação dos movimentos sociais por parte dos tribunais, forças policiais e mesmo militares ou militarizadas indiciam um movimento inverso à expansão garantista do poder judicial. Esta reação pode ser parte da emergência de uma contra-revolução jurídica” (Santos, 2014: 133).

constitucionalización en el que subsistieron concepciones hegemónicas de Nación, democracia, economía, cultura, recursos naturales, desarrollo, identidad nacional, soberanía, entre otros. Como ha sido señalado por Santos:

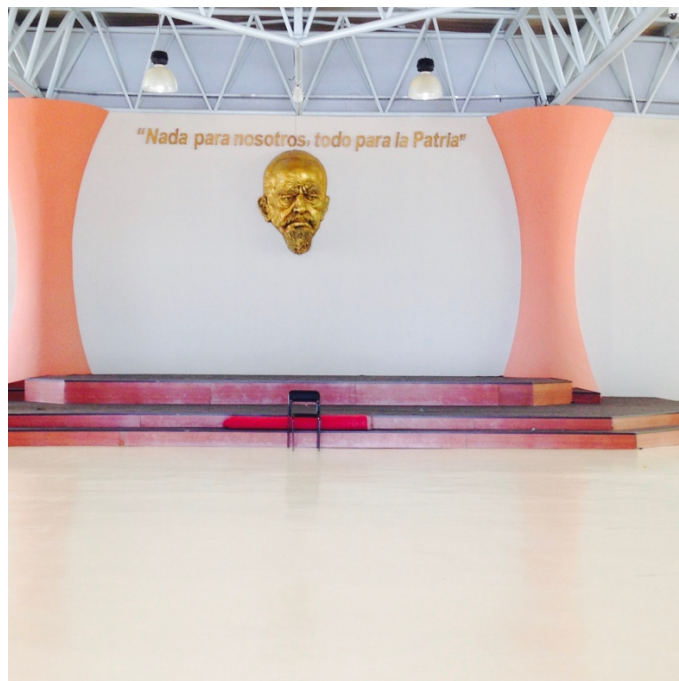
Este divorcio se manifiesta de varias formas: con la promulgación de leyes rotundamente contrarias al espíritu y la letra de la Constitución; con agresiones verbales públicas del Gobierno a los líderes de los movimientos indígenas y sociales; con contramarchas cuando los movimientos indígenas convocan movilizaciones en ejercicio de su derecho a la resistencia, como en el caso de las movilizaciones recientes en Ecuador en marzo de 2012; con la criminalización del derecho a la resistencia (por ejemplo, según los informes de las ONG de derechos humanos, Comisión Ecuémica de Derechos Humanos [Cedhu] y Acción Ecológica, hay 200 personas procesadas por participar en la movilización social (Santos, 2014: 82).

El crecimiento económico ecuatoriano que hasta entonces había sido producto de la reprimarización de la economía y de los excedentes económicos procedentes de la intensificación del neoextractivismo (Prada, 2014: 112) –megaemprendimientos: minería, hidrocarburos, construcción de hidroeléctricas, agroindustria (soja, palma, caña de azúcar), biocombustibles, alimento para ganado y venta de servicios ambientales-, llegaba de la mano de un nuevo discurso nacionalista, blanco-mestizo, occidental en el que confluyen sectores de la oligarquía tradicional y una nueva clase político-económica en ascenso. A decir de Santos:

El neoextractivismo, como pasó a ser llamado, se consolidaba ahora como una nueva justificación nacionalista, más abarcante que las justificaciones antes invocadas por las oligarquías. El apoyo social al neoextractivismo provino, como era de esperar, de los sectores que tradicionalmente ganaron con él y ahora vieron crecer sus lucros sin la necesidad de soportar el peso político de las luchas sociales que suscitó. Pero el apoyo surgió también en las clases medias urbanas y en las comunidades rurales o suburbanas en las que la identidad indígena es menos fuerte que la identidad campesina, minera, trabajadora, micro o mediano empresaria (...) (Santos, 2012: 32).

Visto desde la estructura de poder Estatal-monocultural, las poblaciones que habitan en los territorios en donde se aplican los proyectos extractivos constituyen las “minorías” sacrificables que viven en lugares vaciables frente al desarrollo nacional. La ciudadanía hegemónica resulta de un proceso de exclusión, en tanto que estas comunidades pertenecen a realidades en donde no existe el acceso a la vivienda, salud, trabajo, educación, lugares en donde se instauran los megaemprendimientos extractivos y en donde muchas veces el Estado está ausente o ingresa a través de políticas de asistencia social que invisibilizan la ausencia de derechos sociales. Es aquí, como será analizado enseguida, en donde se configuran las luchas por la auto-determinación y donde

emergen las nuevas gramáticas sociales.



*Fotografía tomada en Diciembre de 2015. Aquí sesionaba el pleno de la Asamblea Nacional Constituyente de 2008.
Fabián Cevallos Vivar.*

Capítulo 3. Diversidad de concepciones sobre el *Sumak kawsay*

“Somos como la paja del páramo que se arranca y vuelve a crecer...

y de paja de páramo sembraremos el mundo”

Dolores Cacuango, dirigente Kichwa.

En el presente capítulo propongo recorrer el camino de la diversidad interna que presentan las corrientes de pensamiento relacionadas al *Sumak Kawsay*. Se señalarán particularmente tres corrientes: 1) la que deriva de una perspectiva indígena; 2) el modelo del Biosocialismo Republicano; y, 3) la corriente que propone una alternativa al modelo de desarrollo. Mi objetivo es demostrar que a pesar de las diferencias y ambivalencias de los discursos, en determinados momentos, ocurren procesos de hibridación positiva que permiten entender que el *Sumak Kawsay* constituye un momento particular para el diálogo de saberes y prácticas emancipatorias. Más aún, sostengo que es necesario profundizar esta “ecología de saberes” a través de la creación de “zonas de contacto intercultural” dinámicas en pro de la construcción de nuevos modelos civilizatorios anti-capitalistas, postcoloniales y anti-heteropatriarcales.

3.1 ¿El *Sumak Kawsay* una perspectiva indígena?

Esta corriente ha sido denominada por Le Quang y Vercoutere (2013: 21) como “culturalista”. Su argumento se basa en la propuesta de Pablo Stefanoni –utilizada para el caso boliviano– y su definición de pachamamismo o de los intelectuales pachamámicos, quienes, según el autor, defienden un tipo de etno-nacionalismo basados en el culto a la *Pachamama* (Cfr. Stefanoni, 2010a; 2010b).³⁶ Considero que la pluralidad dentro de la corriente indigenista, sus relaciones con intelectuales activistas, movimientos sociales y ecologistas impiden aplicar, en sentido estricto, esta clasificación para el caso ecuatoriano como analizo a continuación.

³⁶ Otros autores prefieren la clasificación de las corrientes como: 1) indigenista-pachamamista, 2) desarrollista-estatista, 3) ecologista-posdesarrollista (Cfr. Ávila, 2015: 248).

Es propio desde la perspectiva indigenista partir del concepto de *Sumak Kawsay* entendido como propio de las culturas indígenas-originarias andinas. De hecho, las definiciones proceden desde la autoafirmación y autodeterminación de las raíces culturales, especialmente Quichuas. De ahí que, los diversos autores o autoras, a pesar de no oponerse al diálogo intercultural, prefieren ir a rescatar los conceptos originarios en los pueblos y nacionalidades indígenas (Ibidem).

Para Le Quang y Vercoutare, la dicotomía radical entre Occidente y pueblos indígenas proveniente de esta argumentación, hace de ellas unidades monolíticas (2013: 22). Los autores sitúan dentro de esta corriente al ex-presidente de la CONAIE Luis Macas, para quien: “El *Sumak*, es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso (a), superior. El *Kawsay*, es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva” (Macas, 2010: 14). El objetivo es encontrar en las formas comunitarias de vida elementos como por ejemplo: el sistema del *randi-randi*, una visión colectiva sobre los medios de producción en la que no existe propiedad privada-individual, sino propiedad colectiva; la organización del trabajo comunitario a través del sistema del *ruray maki-maki*; la organización social y política determinada por consensos y el carácter cíclico, así como por la alternancia en el poder, *ushay*; o la transmisión de conocimientos de manera colectiva, a través de la tradición oral y el tejido en red, *yachay*.

Para Macas no es posible alcanzar el *Sumak Kawsay* dentro del sistema capitalista actual. Su propuesta es cambiar las estructuras del Estado y construir uno nuevo. Propone llegar a consensos y acuerdos entre diversos sectores y así: “recuperar y desarrollar nuestros sistemas de vida, instituciones, y derechos históricos, anteriores al Estado, para descolonizar la historia y el pensamiento” (Macas, 2010: 16).

Autores como Atawallpa Oviedo por su parte, han advertido una especie de apropiación conceptual por parte del discurso del poder. Señala que existe un ejercicio de violencia epistémica sobre las ideas de esta noción y sugiere que ella hoy en día, está vaciada de contenido, esto es, que no hace referencia a la concepción de los pueblos originarios.

El Buen Vivir posmoderno es el Buen Vivir de los griegos clásicos, de la Buena Vida de los romanos, del Vivir para el Bien de los cristianos, de la

tesis liberal del *Public Welfare* o Bienestar común, etc., pero nada de la esencia del *Sumakawsay*. [...] es tan solo una usurpación del nombre y del concepto general de la Cultura de la Vida de los pueblos andinos, para manipularlo y adaptarlo por las izquierdas a sus intereses de poder, ante la decadencia, desgaste y pérdida de solidez del discurso del ilustrismo de la modernidad y del marxismo (Oviedo, 2014: 275).

Para Oviedo cuando se habla de *Sumak Kawsay* no se deben modificar las concepciones filosóficas, ni alterar su definición, como ocurre frecuentemente, a partir de una simbiosis de diferentes filosofías y culturas. Sostiene que más bien se debe regresar a los postulados andino-ancestrales o de la “cosmoconciencia” (Oviedo, 2014: 276), cuyos principios básicos no se entienden dentro de la cultura occidental, sino que son paradigmas que parten desde otra perspectiva, sus principios son: la interdependencia, interrelación, simbiosis, reciprocidad, complementariedad.

Raúl Llasag, por otra parte, defiende que las visiones teóricas existentes sobre el *Sumak Kawsay* si bien proponen una crítica al modelo de desarrollo, lo hacen a partir de un mismo esquema desarrollista, determinando así un enclaustramiento del concepto que impide pensar alternativas fuera del marco del desarrollo y el Estado. Al convertirlo en una idea universalista y homogénea, según el autor, se cae en una apropiación errónea que lo reduce al ámbito económico. Para el autor, cuando el *Sumak Kawsay* es pensado desde el Estado, sobretodo a partir de su Plan Nacional del Buen Vivir, se lo hace a partir de una jerarquización a la que prefiere denominar como “plurinacionalidad desde arriba”, aquí la institucionalidad del Estado adquiere un valor superior a la pluralidad de experiencias que nos informan las comunidades respecto del *Sumak Kawsay*, minimizándolas. En su estudio propone una curación del tejido de vida *Sumak Kawsay*, a través de una “plurinacionalidad desde abajo”.

Por el contrario, el *Sumak Kawsay* debe ser entendido no sólo como una alternativa al desarrollo sino como una alternativa de vida (Llasag, 2017: 322) que se manifiesta en la comunidad o el ayllu. Según Llasag el “*Sumak Kawsay* es un sistema de generación de vida en el *jatun ayllukuna*” (Llasag, 2017: 318). Los sistemas de vida de las comunidades andinas, según el autor, se rigen por el principio del *tinkunakuy* o relacionalidad.

Según el *tinkunakuy* o *sacha Kawsay* o su equivalente el principio de relacionalidad, todo lo que nos rodea o todo lo existente, incluido los espíritus,

dioses o *supay* tienen la vida y están interrelacionados unos con otros, es decir todos nos necesitamos mutuamente, por ello la destrucción de la naturaleza implica consecuencias fatales en la vida de todos [...]. Incluso el mismo ser humano está relacionado consigo mismo con sus diferentes cuerpos: físico, espiritual y astral. Por ello, en la comunidad de la Toglla y pueblo Sarayaku, todas las actividades de los seres humanos no son arbitrarias, están relacionadas con las fases lunares y la comunicación con *la Pachamama* y *Taita llaló*, *Sacha Runa*, *Sacha Warmi*, *Yaku Runa*, etc. (Llasag, 2017: 318-319).

Llasag realiza un importante aporte en las luchas por la autodeterminación, especialmente a partir de los aprendizajes del pueblo de Sarayaku. Menciona que el *Sumak Kawsay* ha entrado en desequilibrio, por lo que es necesario un proceso de curación y de cuidados para alcanzar su sanación. Argumenta que en la comunidad de Sarayaku se sostiene que la articulación de tres componentes permitirán esta generación-regeneración: El *sumak allpa* (tierra y selva sin contaminación); *sumak runa yachay* (generación, regeneración y transmisión de conocimientos); y, *runakuna Kawsay* (soberanía alimentaria y organización social y política). Todo ello en su integralidad permite que la comunidad sea *achik runakuna*, generadora de vida, esto es el *Sumak Kawsay* (Llasag, 2017: 322).

Las miradas de intelectuales indígenas presentan una pluralidad interna. Existen argumentos que dialogan con la perspectiva ecologista sin separarse de los aportes que traen en su bagaje cultural. En este sentido, por ejemplo, Nina Pacari sostiene que cuando los pueblos y nacionalidades indígenas proponen la Refundación del Estado, estos se refieren a su inclusión como sujetos colectivos de derechos y que la propuesta vincula al conjunto de la sociedad y de la naturaleza. Ante la crisis civilizatoria actual plantea la necesidad de valorar “otras nociones que pueden garantizar la vida y curación del planeta” (Pacari, 2008: 34). No existe una supremacía o hegemonía de lo colectivo sobre lo individual, ni de lo indígena sobre la institucionalidad actual.

Por su parte, Carlos Pérez Guartambel, miembro y actual presidente (2017) de la Confederación de Pueblos Kichwas del Ecuador (ECUARUNARI), señala que los pueblos indígenas andinos-amazónicos demuestran no sólo una gran capacidad de “adaptación” a las formas de vida impuestas, sino que a pesar de la colonización y los mecanismos de dominio de la civilización occidental, han continuado recreando el *Alli Sumak Kawsay* o buen vivir comunitario. El *Alli Sumak Kawsay* entendido como la inspiración de un convivir social equilibrado, consiste en una construcción libre que está

animada por formas de solidaridad, reciprocidad, mancomunidad, complementariedad, respeto, pluralismo, participación, honestidad (Pérez, 2015: 185). El autor también resalta el carácter utópico de esta propuesta al señalar que es esta idea la que permite activar la resistencia en tiempos de crisis civilizatoria (Pérez, 2015: 308). En palabras de Pérez:

Sintonizados con la hermandad de los Runas³⁷ y el respeto mayor a la Pachamama (madre naturaleza); desde la colectividad o el comunitarismo ejercen los gobiernos comunitarios –el buen gobierno– y las decisiones mayores adoptan en asambleas –mandando obedeciendo– y claro interlocutan con los poderes del Estado, nunca en igualdad de condiciones, siempre a la defensiva ante las ofensivas de los órganos del Estado y sus funcionarios, ejercen presión con la movilización ante el Estado para que se respeten los derechos comunitarios y cuando no son escuchados y se pretende imponer a raja tabla decisiones estatales que pueden o estén afectando sus derechos, ejercen el elemental, milenario e irrenunciable derecho a la resistencia, por ello son comunidades en resistencia al Estado (Pérez, 2015: 63-64).

Para Luis Fernando Sarango, la realidad es un tejido vivo en permanente cambio, que abarca las relaciones culturales. Este es el argumento para sostener la necesidad de una “interculturalidad cósmica”, como una noción que permite que el ser humano pueda contribuir con sus capacidades a la armonización entre la *Pachamama* y el Ser Humano. El fundamento ético-político del *Sumak Kawsay*, es el cuidado por la Naturaleza y aparece justificado a partir de las nociones que se encuentran en las culturas. Su punto de partida básico es la construcción del Estado Plurinacional y de la sociedad intercultural. (Amawtay Wasi, 2004); (Sarango, 2008: 267-268).

Según Mónica Chuji el Buen Vivir básicamente es anti-neoliberal y anti-capitalista, así afirma que: “Existimos millones de seres humanos, alejados de las figuras del consumidor, de los mercados libres, competitivos y de la mercancía; seres humanos cuyas coordenadas de vida las establecemos desde la ética; seres humanos que pertenecemos a pueblos diversos con una memoria de relacionamiento atávica, ancestral, diferente a la razón liberal” (Chuji, 2010).

De acuerdo con Chuji, Humberto Cholango, ex presidente de la ECUARUNARI y de la CONAIE, también sostiene que el *Sumak Kawsay* es un paradigma que no está centrado únicamente en el mercado ni en el ser humano, y que éste no implica únicamente una perspectiva ecológica (Cholango, 2014: 240-242). Cholango propone una visión

³⁷ “Runa es una expresión Kichwa que se traduce al español como ser humano, sin distinción de géneros”.

integral que permita entender el desequilibrio que provoca la intervención abusiva sobre la naturaleza y el cosmos viviente. Su argumento pasa por la denuncia de los megaproyectos desarrollistas y el carácter neo-extractivo de la sociedad ecuatoriana (Cholango, 2014: 242).

La corriente que estoy analizando tiene un fuerte intercambio con las perspectivas de otros países en los que existe una deliberación a partir de los saberes indígenas que aportan a la reflexión sobre el “Vivir Bien”. Es el caso particular de Bolivia, en donde autores como Tirso Gonzáles afirman que esta concepción: “se manifiesta dentro del *pacha* local (paisaje local ritual y biocultural; el macrocosmos al nivel del microcosmos). Dentro del *pacha* local la crianza abarca todo a todos, a la colectividad natural de seres equivalentes: humanos, naturaleza y deidades. [...] conforman el *ayllu*, un grupo de parientes unidos más allá del linaje humano o parentesco de sangre” (Gonzáles, 2014: 128).

El *Ayllu* o comunidad, es un concepto fundamental que debe ser tomado en cuenta en las definiciones de *Sumak Kawsay*. Este nos informa sobre “ese conjunto de *relaciones recíprocas y solidarias*, que hacen de la existencia un lugar de *merecimiento y responsabilidad*; es lo que más se acercaría, semánticamente, al sentido original del *ayllu*: *la comunidad*” (Bautista, 2014:136). Su característica específica, en tanto que comunidad de parientes, estaría dada por el modo relacional, esto es un principio de comunidad abierta que abarca a los cuidados de la chacra, de los cultivos, de la naturaleza, de la vida.

El *ayllu* no es, entonces, una mera organización, sino el *modo-de-vivir en comunidad* con todos aquellos que nos rodean y forman parte de la vida, por eso también se dice que estamos *con-formados* por todos aquellos que contiene la vida del individuo: la *sallqa* y las *wacas* (la *Pacha-Mama* y los *Achachilas*). Por eso es impensable, dentro de esta *cosmovisión*, la separación o enajenación entre hombre-naturaleza o entre ser humano-Dios; tal separación supondría una lejanía, un extrañamiento, una independencia imposible (Bautista, 2014: 146).

En este sentido, existe un intercambio con las propuestas de Fernando Huanacuni para quién es fundamental entender la comunidad e irrumpir con la lógica capitalista y su individualismo inherente que mercantiliza y desnaturaliza al ser humano y todas las esferas de la vida (Huanacuni, 2010: 33).

Es frecuente la referencia a la obra de Josef Estermann, a sus estudios sobre Filosofía Andina y a las concepciones no lineales del tiempo (Estermann, 2012a: 12). También se incluye la concepción de *pachasofía, suma qamaña o allin Kawsay* en tanto que perspectivas de equilibrio, vida y armonía, antes que del individualismo, antropocentrismo, atomismo, autosuficiencia, competitividad (Estermann, 2012b: 10), así como la ética de relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad (Estermann, 1998: 111). Su propuesta consiste en una filosofía intercultural que dialogue desde procesos de hermenéutica diatópica o politópica, que reconozca y valore las argumentaciones de las alteridades (Estermann, 2015: 168). Conuerdo con el autor y considero que es importante señalar que:

En mi afán de una crítica intercultural de la concepción dominante de la naturaleza de la filosofía occidental y una propuesta alternativa para la convivencia cósmica, no me refiero a una filosofía precolonial “pura”, que podría tener un valor histórico, sino a la sabiduría filosófica de los pueblos andinos [...]. Sigue impregnado el “estar en el mundo” de grandes mayorías de pueblos originarios y personas mestizas en la región andina de Sudamérica, a pesar de la hibridez cultural y del sincretismo religioso vigentes (Estermann, 2015: 175).

Para hablar del *Sumak Kawsay* en el pensamiento andino, Estermann propone que es necesario recuperar otras filosofías que no necesariamente fragmentan a la economía de la ecología. Los cuidados de la casa (la Naturaleza) deben guiarse por los principios de la sabiduría indígena de equilibrio y armonía. El autor prefiere utilizar el término “ecosofía” para nombrar esta íntima relación que implica respeto por los ciclos de vida, producción y reproducción, conservación y cuidado, así como la recuperación del equilibrio perdido en las relaciones vitales. Señala que el ser humano no es “*homo faber* u *homo consumens*, sino *arariwa*, es decir “cuidante” o “guardián” de la *pacha* y su orden cósmico. La única fuerza que realmente “produce” es la *Pachamama*, la Madre Tierra; el ser humano es transformador y facilitador de esta producción” (Estermann, 2015: 181). De hecho el autor avanza en señalar que la Naturaleza es principalmente finita y limitada. La ilusión de la modernidad eurocéntrica o lo que el autor denomina como “crecimiento cancerígeno”, es posible solamente a partir de un deterioro fuerte y sistémico de una parte del organismo, subalternizado, en este caso, del ambiente (Ibidem: 182).

Para recuperar este equilibrio en algunas de las propuestas de las filosofías andinas, se propone la vuelta de la *pacha* o *Pachakuti*, concepción arraigada

territorialmente en las culturas Quechua y Aymara. Significa la “revuelta y conmoción del universo” (Rivera, 2010: 43 y 189). Pacha, es confluencia y unidad espacio-temporal; y Kuti, enuncia vuelta, cambio cualitativo o revolución (Ibidem: 44). Es tanto catástrofe como renovación (Rivera, 1991: 7 y 8). Este conocimiento colectivo indígena es parte de una teoría política del cambio que germina en momentos de crisis civilizatoria. Su objetivo es provocar un vuelco en el carácter violento e ilegítimo de los paradigmas del colonialismo, el capitalismo y el heteropatriarcado. Consiste en sentipensar la historia dinámicamente y enraizarla en estas formas de lucha como “condición indispensable para saber cómo orientar las acciones” (Mamani, 1992: 14).

Ante la evidente crisis de los paradigmas de “progreso” y “desarrollo” se abre una discusión sobre los tiempos de cambio/revolución. El devenir no es el simple hecho de transitar –teleológicamente–, a través de etapas históricas desde lo imperfecto hacia lo perfecto, totalitario, ideal o absoluto del Ser social. Más bien, consiste en “desalinearse la historia” (ibidem: 15) e irrumpir en esta progresividad, en tanto que es una imposición epistemológica de la modernidad occidental respecto de la concepción del tiempo.

Para la Europa del Iluminismo, la ruptura entre el pasado, presente y futuro era fundamental. Esta escisión permite instaurar concepciones binarias como: progreso/atraso, desarrollo/subdesarrollo, civilización/barbarie, capitalismo/precapitalismo, formas que sirven para justificar la imposición de un modelo civilizatorio monocultural que se propaga a través del Estado-nación, cuya temporalidad es la desarrollista o progresista. Frente a esta concepción del tiempo se propone el carácter cíclico y en espiral de la historia. Un movimiento en el que sea posible “el retorno” (*nayrapacha*: un pasado capaz de redimir el futuro, de trastocar el orden actual) (Rivera, 1991: 5), no solamente considerado como retroceso, sino como el tránsito utópico que devuelve, restituye, restaura y preserva el presente de la destrucción. Se trata de un concepto que problematiza la simplificación temporal de la actualidad. Promueve el carácter anacrónico del tiempo al considerar la multiplicidad, complejidad, heterogeneidad y dislocación de los momentos históricos en los que emergen las alternativas. Siendo así, frente a las opciones binarias –que bloquean la imaginación política–, se permite una sensibilidad del tiempo más bien rítmica y que pone en comunión al pasado y al presente en los tiempos y espacios.

Si los procesos colonizadores y el colonialismo significan pérdida de control y disrupción del universo (Rivera, 1991: 2), de lo que se trata ahora es de regresar la mirada al pasado para aprender de él, en tanto que memoria viva: “Nuestra lucha contra la ruptura colonial significa para nosotros volver a reunir tiempo y espacio en la unidad pacha” (Ibidem: 9). En las comunidades amazónicas se escucha: “caminamos sobre las huellas de nuestros antepasados” (Penti Baihua, conversación individual, comunidad de Bamenó). Esto implica acudir a concepciones que fueron consideradas como ilegales, ocultadas, invisibilizadas, marginadas, pero que han continuado reproduciéndose de manera “subterránea”. Mediante el Pachakuti, se impulsa una suerte de energía renovadora para las luchas sociales en varios contextos y que las podemos encontrar en las prácticas de vida colectiva, comunitario-popular y en la armonía con la naturaleza. No sólo se trata de un cambio simétrico, sino de un trastocar desde la raíz las formas del convivir social. “Pensar la transformación del “adentro hacia fuera” no consiste en producir una inversión basada en una “rotación” de lo de arriba hacia abajo y viceversa – transformación simétrica–, sino en “dar la vuelta”” (Gutiérrez, 2008: 144-145).

Estamos ante la posibilidad de efectuar una verdadera descolonización del poder. El eje de esta dinámica es la justicia cognitiva de las temporalidades que proporcionan los ritmos del *Pachakuti* contradiciendo, transgrediendo y antagonizando las acciones sociales y políticas que se ejecutan en tiempos lineales, idénticos y homogéneos del capital y del Estado-nación. De ahí que: “El problema de la permanencia intermitente de las acciones sociales de desconfiguración del orden dado consiste, ante todo, en no colapsar los ritmos vivos del antagonismo social, a los tiempos idénticos de la normatividad del capital” (Ibidem: 21).

En las comunidades indígenas, campesinas y afroecuatorianas existe, pues, la intencionalidad de conservar la autonomía y autodeterminación a través del respeto de las temporalidades que dinamizan sus espacios, organizaciones, pactos, alternancias, encuentros de opuestos, consensos, asambleas. El carácter utópico, no lineal, no teleológico del *Pachakuti* sugiere que sólo a través de la autodeterminación de los pueblos se podrá restablecer la unidad entre tiempo-espacio.

Autores como el boliviano Guillermo Delgado Parrado, sostienen que es necesario reconocer la idea de “socionatura” como una contribución de la epistemología indígena

para descolonizar el carácter cartesiano de la naturaleza entendida como recurso y permitir entenderla como un pluriverso. Este aporte, según el autor, permite: “Pensar en la relativa importancia de lo humano frente a procesos ecológicos abiertamente entrópicos (léase ecocidio) que, presumiblemente, fueron resultado de la acumulación de siglos de abuso (también llamado “progreso” o “desarrollo”) ejecutados por la presencia humana sobre la tierra, la *Pachamama*” (Delgado, 2015: 295). Según Delgado, la crítica al desarrollismo industrial-occidental implica un confrontamiento con el modelo estatal colonialista, frente al cual las poblaciones subalternizadas han respondido con la defensa integral de sus territorios orgánicos. Una prueba de ello estaría en la distinción argumentativa que marca la diferencia entre tierra y territorio para la conservación orgánica de la *Pacha* y su ontología. Así: “Mientras que la tasación de la tierra produce una infinita mercantilización de ella, el concepto de territorio, del bosque en cuanto sistema de conservación en combinación con la ocupación humana, origina la mantención e integridad de la *Pacha* orgánica” (Ibidem: 296).

Así mismo, la crisis civilizatoria tiene un carácter onto-epistemológico reproducido por el modelo capitalista de desarrollo y progreso que está en la base del modelo extractivo. Su naturaleza extremadamente autodestructiva obliga a replantearnos un cambio de paradigma que permita una “restauración simbólica del nexo entre humanidad y naturaleza, una búsqueda y mantención teleológica de la simetría a través de la re-ontologización de la naturaleza que se llama también un proceso de *regeneración*” (Delgado, 2015: 302).

Esto puede ocurrir a través de formas espirituales-rituales de interconexión, vinculando los deberes del individuo respecto a otras personas, comunidades, naturalezas; reconociendo la memoria que vive y vuelve en los espacios-territoriales, muchas veces habitados por espíritus; mediante la consciencia de la violación de la naturaleza destruída, envenenada. Es decir, la definición de socrionatura consistiría en: “la consciencia humana de que su permanecer en la tierra tiene que ver con la misma salud del cosmos, ya no como antropocentricidad sino como algo que hace que la humanidad pertenezca a la tierra y no lo contrario” (Delgado, 2015: 305).

3.2 ¿Bio-socialismo Republicano o Socialismo del Buen Vivir?

La tesis del Bio-Socialismo Republicano o del Socialismo del Buen Vivir³⁸ (Ramírez, 2012: 22) consiste en una perspectiva teórica que intenta crear las condiciones para transitar de una sociedad post-neoliberal hacia una segunda etapa denominada como “capitalismo popular” o socialismo de mercado, hasta llegar al “bio-socialismo republicano”. Su origen está en la crisis del proyecto nacional que se heredó del modelo neoliberal. Así el Buen Vivir sería una construcción colectiva en la relación causa-efecto que permite construir un nuevo paradigma. Ramírez argumenta que: “Veinticinco años de neoliberalismo produjeron desencanto en la sociedad, una situación en que los anhelos parecían desvanecerse sin cristalizarse en un nuevo imaginario colectivo” (Ramírez, 2010: 126). Además, el objetivo del Buen Vivir consiste en unificar el tiempo del trabajo y el tiempo de la vida, para de esta manera, permitir ampliar la producción y el consumo de bienes relacionales (Ramírez, 2012: 15). Al igual que otras corrientes del *Sumak Kawsay*, este concepto no puede estar definido a partir de una mirada economicista utilitaria. El autor parte de la idea de que todo ser humano es un ser “gregario y cooperativo”, la reciprocidad real sólo sería posible en la medida en que cada persona pueda tener acceso a su libre desarrollo (2010: 128).

Parecería que en las propuestas de esta corriente del *Sumak Kawsay* no toman en cuenta una crítica que componga las ideas de descolonizar, despatriarcalizar, desmercantilizar o democratizar la democracia –en relación a un conjunto de saberes y prácticas heredadas de la modernidad occidental–, sino más bien de asumirlas a partir de una crítica hegemónica que no trastoca su carácter colonial-heteropatriarcal. En este sentido, se puede mencionar por ejemplo las ideas de democracia y de lo “público” presentadas por Ramírez, quien señala que: “Es necesario repensar la propia democracia y la recuperación de lo público. Lo que está en discusión es la resignificación de la palabra democracia, para devolver la acción y la palabra a quienes creemos que el diálogo y la participación incluyente es la mejor arma para la construcción de un futuro mejor” (Ibidem). Si bien, el autor admite que existe una brecha social, económica, cultural,

³⁸ Los términos Buen Vivir o *Sumak Kawsay* son utilizados indistintamente por los autores. Sin embargo, durante mi argumentación, priorizaré el uso del término Kichwa (*Sumak Kawsay*), como una forma de reconocer su origen, de descolonizar el lenguaje, las prácticas sociales y en ese sentido, contribuir con las luchas de varios movimientos indígenas en Ecuador.

ambiental y política, él mismo no reconoce fundamentos epistémicos de voces subalternas en sus propuestas. De hecho retoma una propuesta de “igualitarismo republicano”, al mencionar que:

Alude a una libertad no necesariamente negativa o no únicamente negativa en el sentido de la interferencia de hacer algo, sino también es una libertad no dominada, con expansión de las capacidades y de las potencialidades. Alude también a la participación y la deliberación, propias del republicanismo junto con otras formas de interacción de la ciudadanía, entre la ciudadanía y con el Estado. El elemento más sólido es la actividad pública, la recuperación de lo público y la recuperación de la virtud cívica (Ramírez, 2010: 135).

Para llegar a aquello, argumenta Ramírez, es necesaria una etapa anterior o “socialismo de mercado”, que tiene un carácter “realista y necesario”. En esta etapa se propone una intervención directa y fuerte del Estado en la aplicación de políticas públicas redistributivas referentes a medios de producción, sistemas tributarios progresivos, control del poder del mercado (Ibidem: 135-136), en la práctica, se mantiene y profundiza el modelo neo-extractivo como fuente de acumulación. El patrón de desarrollo está comprendido como una fase de transición desde el carácter primario exportador del Estado hacia lo que el autor denomina como una “biopolis eco turística”. Esta consiste en un modelo centrado en la “acumulación principalmente en el conocimiento y en el turismo comunitario” (Ibidem: 137). Además implica “investigar todo aquello ligado a la producción, transformación y consumo de energías limpias y eficientes” (SENPLADES, 2009: 111).

En oposición a esta concepción, pero sin salirse de su propuesta central, otros autores proponen la recuperación de sabidurías de los pueblos indígenas. Es el caso del sociólogo François Houtart quien ha señalado la necesidad de recuperar otras filosofías relacionales entre seres humanos y la naturaleza dada la necesidad de “pasar de la noción de explotación a la de simbiosis” (2010: 92). Para el autor el *Sumak Kawsay* es concebido como:

Lo contrario de la idea del progreso sin fin, que hace inagotable a la naturaleza, según la herencia del “siglo de las luces”. Significa el reencuentro de determinados valores destacados por el pensamiento de las sociedades precapitalistas, sobre todo, la unidad fundamental entre la humanidad y el mundo natural y la solidaridad como base de la construcción social [...] En la medida que su producción y utilización contribuyan a la agresión contra la reproducción de la vida, no podrá evadir la cuestión fundamental de la relación con la naturaleza (Houtart, 2010: 92-93).

Por su parte Harnecker, señala que los elementos clave del Socialismo del Siglo XXI serían: “primero: la propiedad social de los medios de producción; segundo: la producción social organizada por los trabajadores; y tercero: la satisfacción de las necesidades comunales” (Harnecker, 2010: 78). La autora propone un nuevo criterio de “eficiencia” socialista que tiene en consideración tanto el respeto a la naturaleza como el pleno desarrollo humano. El proceso de producción debería permitir que se transforme la materia en producto, pero además debería aportar en la transformación de los seres humanos que se autorealizan mediante el trabajo no alienado (Ibidem: 80), esto incluye la participación de los trabajadores en la conducción de sus empresas.

Los postulados del Bio-Socialismo parecen no tomar en cuenta los otros aportes del *Sumak Kawsay*, en tanto que en la práctica se mantiene un mismo proceso de acumulación a partir de la extracción de materias primas. De esta manera, se sostiene que: “Es utópico decir, por ejemplo, que podemos dejar de producir petróleo. Cuando se insiste en que este es un gobierno que no sale del esquema “primario exportador” no se valora el hecho de que para producir otra forma de acumulación es necesario tener los recursos que nos permitan cambiar el patrón de acumulación y de generación de riqueza” (Ramírez, 2010: 138).

Según Ramírez, es necesario cambiar las relaciones laborales para alcanzar el Buen Vivir, es decir, modificar el trabajo muerto por trabajo vivo (crear empleos en base a la humanización de relaciones de trabajo más solidarias, libres, colectivas, con nuevas formas de producción). Esto implica, según Houtart, incluir parámetros ajenos al intercambio económico de carácter cuantitativo. Por ejemplo, los relacionados a la calidad de vida humana, las externalidades ambientales, la producción de energía para la satisfacción de necesidades reales de los seres humanos. Su argumento aspira dar prioridad al valor de uso, esto es, privilegiando al ser humano sobre el capital (Houtart, 2010: 93).

Ramírez por su parte, se opone a esta concepción cuando avanza en el planteamiento de “indicadores cuantitativos” que permitirían medir el tiempo, determinar la calidad de vida de los seres humanos y así saber si se cumplen o no los objetivos. “Conocer cuánto tiempo vive saludablemente su población haciendo lo que desea hacer; o cuánto tiempo del día se dedica para producir socialización [...] para contemplar arte,

producirlo y deleitarse con él, para autoconocerse, para dar y recibir amor; o cuántos años de vida gana un territorio al evitarse la pérdida de bosque nativo o gracias a la reforestación de su entorno natural” (Ramírez, 2012: 15).

Marta Harnecker parece completar esta idea cuando señala que: “Si medimos, en cambio, la eficiencia no sólo por la productividad del trabajo sino también por el desarrollo humano del trabajador, sin duda que una empresa socialista autogestionada o cogestionada aventajará a una empresa capitalista” (Harnecker, 2010: 81). En este sentido, para la autora es importante que se entregue un elevado grado de participación popular, mediante procesos de descentralización y desburocratización del Estado. Este carácter particular del Socialismo del siglo XXI, es el que marca la diferencia del socialismo del siglo anterior. Esto no implica el debilitamiento del Estado, sino que éste adquiere otras características dado el espíritu solidario del mismo, esto es, su carácter comunal. Lo fundamental para Harnecker es la idea que consiste en la conquista del poder mediante el acceso al gobierno, buscando de esta manera avanzar hacia un Socialismo en el que el Estado pueda ir mejorando las condiciones económicas, materiales y culturales. Es decir, pasar a ocupar todo el Estado cuyas estructuras responden a la hegemonía del sistema capitalista (Harnecker, 2010: 83-85).

Desde una postura marxista, Atilio Boron propone tres ejes para abordar la problemática del Buen Vivir: a) valores y principios medulares que superen la visión del Socialismo únicamente como forma de redistribución de bienes materiales y que trascienda hacia un nuevo tipo de sociedad, cuyo primado sea la construcción de la solidaridad y la unidad entre ser humano y naturaleza; b) una agenda concreta de políticas públicas para la implementación del proyecto socialista, que incluya a la interculturalidad, asociativismo, propiedad colectiva, cooperativismo, autogestión; y, c) el sujeto o sujetos históricos, así como características que los distinguen, para que el “campo popular” no sea exclusivamente “obrerista” (Cfr. Boron, 2010: 111-112).

El autor reconoce que: “Lo que origina la crisis actual no es la interacción “hombre-naturaleza”, sino la escala y la velocidad en que se utilizan los bienes naturales y se produce la degradación medioambiental a partir de la lógica del capital” (Boron, 2014: 128). Sin embargo, no está de acuerdo con lo que denomina la “ideología del pachamamismo” (Ibidem: 131) que, según el autor, además de ser una propuesta inviable

es “una propuesta difícilmente soslayable en el corto plazo, aún para los gobiernos de izquierda” (Ibidem: 148). El autor afirma que se ha creado una contradicción que antes no existía entre ecologismos y partidos de izquierda o progresismos, y plantea este dilema en los siguientes términos: “¿Cómo conciliar la necesidad de responder a las renovadas demandas de justicia distributiva –elevadas por poblaciones que han sufrido siglos de opresión y miseria – con la intangibilidad de la naturaleza?” (Ibidem)³⁹. Para solucionar esta disyuntiva, concuerda con la idea de Houtart respecto al predominio del valor de uso sobre el valor de cambio. A pesar de que el autor reconoce que no hay uno, sino varios sujetos de lo que denomina el “campo popular”, considera necesario construir una unidad en la diversidad bajo una nueva designación de proletariado.

Un “proletariado” constituido por trabajadores industriales; por ex obreros caídos en la desocupación crónica e irreversible; por el enorme universo de los informales urbanos y rurales; por los sectores medios empobrecidos y proletarizados; por las masas campesinas e indígenas sometidas a la lógica mercantil; por los jóvenes que no tienen futuro en el capitalismo. En fin, por hombres y mujeres para quienes este sistema no abriga esperanza alguna (Boron, 2010: 123).

En el texto referenciado, el autor advierte que es esta clase obrera la que continúa siendo una fuerza que permite enfrentar, organizadamente, a las fuerzas conservadoras. De ahí que no sólo defiende esta composición diversa de proletariado, sino que recupere el rol del partido como una estructura de la sociedad que permite disputar espacios frente a las instituciones políticas del Estado, mientras que declara que los movimientos sociales lo hacen en relación a la sociedad civil (Boron, 2010: 125).

Boron parece concordar tanto con René Ramírez y sus tesis sobre el Biosocialismo y la Biopólis en la idea de dar un paso desde la “manufactura a la mentefactura” (Boron, 2014: 166), así como con el Plan Nacional de Desarrollo de la República del Ecuador cuando sugiere que el Buen Vivir consiste en:

³⁹ Borón parece estar consciente del plan de saqueo para América del Sur IIRSA, cuyas principales fuentes de financiamiento provienen del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Corporación Andina de Fomento (CAF), Fondo Financiero para el Desarrollo de la Cuenca del Plata (FONPLATA), Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social de Brasil (BNDES), Banco Mundial (BM). El autor señala que: “La IIRSA había sido, desde su creación, un activo promotor del difunto ALCA y que apoya activamente las propuestas conocidas como el Plan Puebla-Panamá y el Plan Colombia, ambas tendientes a facilitar la apropiación de los recursos naturales de esas regiones por parte de las grandes transnacionales estadounidenses”(Boron, 2014: 137 y ss).

Entre los principios constitutivos de esta cosmovisión, se incluyen temas tales como la unidad en la diversidad; el deseo de vivir en sociedad; la igualdad, la integración y la cohesión social; los derechos universales y la potenciación de las capacidades humanas; la relación armónica con la naturaleza; la convivencia solidaria, fraterna y cooperativa; el trabajo y el ocio como liberadores; la reconstrucción de lo público; la construcción de una democracia representativa, participativa y deliberativa; y un Estado democrático, pluralista y laico [...] una transición desde una economía primario-exportadora a otra basada en la producción de servicios eco-turísticos y bioconocimiento que se mide en décadas, lo cual expresa un prudente realismo en lo tocante al ritmo de avance del cambio civilizacional (Boron, 2014: 152 y 162).

En estos casos el concepto del Buen Vivir se desplaza hacia un campo muy parecido al del concepto de “desarrollo”. Como argumenta Salvador Schavelzon:

Cuando no es una “alternativa al desarrollo”, el concepto puede llegar incluso a ser sinónimo del término “desarrollo”, por ejemplo, cuando se habla en la propaganda estatal de políticas que no presentan ninguna particularidad o innovación respecto de las antes llamadas “para el desarrollo y ahora “para vivir bien”. Políticas de bacheo y pavimentación, de construcción de carreteras y políticas de vivienda o bonos, por ejemplo, suman como slogan del VB/BV sin tener ninguna relación con el concepto indígena” (Schavelzon, 2015: 186).

Por su parte, para Houtart, el concepto de *Sumak Kawsay* contribuye a buscar una salida a la crisis civilizatoria hacia un mundo poscapitalista (Houtart, 2010: 96). En el origen del concepto, según el autor, se encuentra una crítica a la lógica de la ganancia como motor de la economía y del capital, esto es, una crítica al modo de desarrollo capitalista. Su propuesta se enfoca en la “recuperación de los recursos naturales por parte de los Estados, introduce una lógica diferente en su explotación y en la repartición social de sus ventajas [...]. Pero, ninguna de estas medidas podrá tener sentido real si ellas se inscriben dentro de la lógica del sistema económico actualmente dominante” (Houtart, 2010: 91-92).

Esta propuesta establece un enlace y se nutre de la teoría del “Capitalismo andino-amazónico” cuyo mayor exponente es el vicepresidente boliviano Álvaro García Linera, que propone: a) la construcción de un Estado fuerte; b) la expansión de una economía industrial que utilice las ventajas comparativas del alto precio de los commodities combinado con políticas sociales; y, c) potenciar formas de auto-organización y de desarrollo mercantil propias del mundo “andino-amazónico” (García, 2006).

Según García Linera, los procesos progresistas ecuatoriano y boliviano no significan simplemente una “mutación de élites en el poder, sino una auténtica sustitución de la composición de clase del poder del Estado, cuya radicalidad es directamente proporcional a la distancia de clase y, en particular, cultural entre el bloque social emergente y el bloque social desplazado” (García, 2010: 19). Es decir, que se trata de lugares de enunciación radicalmente distintos, lo que marca que sus objetivos políticos sean antagónicos a corto y mediano plazo. En definitiva, según García Linera, para la configuración de este modelo progresista es necesario reconstruir:

La presencia del Estado en la economía y ampliando la base de los derechos sociales, relanza ámbitos de soberanía y ciudadanía en el marco de una estructura interestatal global más complejizada, e incorpora en la ejecución de esta expansión estatal a las Fuerzas Armadas, lo que tiene resonancia con la historia de potenciamentos del Estado nacional impulsados por las Fuerzas Armadas décadas atrás [...] que, a diferencia de lo que se intentó décadas atrás, bajo tutelaje militar, ahora tiene el liderazgo moral e intelectual de sectores indígenas populares (García, 2010: 23).

El vicepresidente boliviano, así como varios miembros del gobierno ecuatoriano, hace alusión a la modernización del Estado, a la construcción de carreteras, a la distribución del excedente a través de bonos de “desarrollo”, los mismos que han permitido recuperar la presencia del Estado a través de la expansión de sus formas de institucionalidad y estructura “coercitiva” (Ibidem). En palabras de García Linera esto estaría “permitiendo no solamente cumplir con programas sociales vitales para reducir la pobreza, sino también cumplir una política expansiva de inversión productiva que permita crear una base industrial mínima para un crecimiento económico sostenible” (García, 2010: 25).

García Linera defiende al Estado como un “empresario colectivo” que a partir de una mayor participación en el Producto Interno Bruto (PIB), permita crear las condiciones no sólo para generar más recursos, sino también un volumen más alto de excedentes económicos controlados por el Estado y favorables a una mayor autodeterminación sobre el modelo de desarrollo interno de cara a la economía mundial. La apuesta estratégica para desplazar al bloque monopólico del poder hidrocarburífero consiste en diversificar la producción (minería y agronegocio) y mirar al mercado interno. Se fortalece así, la producción de pequeños, medianos productores en las comunidades indígenas y campesinas bajo el control del Estado.

Se puede decir que al descomponerse la fuerza económica del bloque monopólico del poder hidrocarburífero y al estar crecientemente penetradas por la presencia del Estado las actividades mineras y agroindustriales que también generan porciones importantes del excedente, la actual estructura de poder económico liderada por el Estado productor, tiene en la composición social indígena-popular y de clase media letrada de la administración estatal, a la fracción social con mayor capacidad de control, no de propiedad, pero sí de recursos económicos del país. Ellos, junto con los propietarios-productores pequeños y medianos, manufactureros y agrícolas, constituyen el comando económico de la sociedad contemporánea. Los primeros, en tanto detentadores del uso del excedente; los otros, en tanto propietarios-productores (García, 2010: 27).

Finalmente, según el autor, existe una victoria simbólica en los debates en torno al Estado que traen los procesos progresistas instaurados en la región. Estos debates pueden resumirse en tres ejes sin los cuales resulta difícil contextualizar las transformaciones sociales en movimiento, a saber: a) el reconocimiento de la diversidad del Estado; b) el Estado como productor; y, c) el Estado descentralizado. Estos corresponden a los objetivos de descolonizar y de asumir el pluralismo cultural, a la necesidad de un Estado presente en la producción y a la desconcentración del poder territorial o autonomías (García, 2010: 30).

En esencia, este modelo de especialización económico busca nuevamente, substituir las importaciones de manera selectiva para alcanzar el Buen Vivir. Se busca reinvertir este dinero a través del fortalecimiento de una macroeconomía sustentable. De ahí que se inscriben, finalmente, en una misma categoría de desarrollo humano sustentable que busca mejorar las capacidades de la ciudadanía entendida como seres humanos libres y universales para fortalecer el modelo capitalista y de esta manera ser funcionales al proyecto neoliberal.

Se argumenta que el “Buen Vivir” puede dialogar con las teorías del decrecimiento (Latouche, 2009), el Ecosocialismo (Gorz, 2012), Ecomarxismo (Löwy, 2011) al encontrar similitudes conceptuales en tanto que su interés es: a) promover una dimensión más comunitaria de la vida; b) la concepción del ser humano como un ser social que no ejerce dominio sobre la naturaleza; c) la redistribución de la riqueza cuestionando las estructuras del Estado.

A pesar de que estas corrientes reconozcan que el sistema está basado en las diferencias entre conservación y la ampliación de las brechas de desigualdad entre el Norte-Sur, ninguna de ellas considera la matriz colonial o patriarcal de la opresión de las comunidades afectadas, por lo tanto en sus respuestas no visibilizan las concepciones locales o comunitarias, como es el caso del *Sumak Kawsay*, entendido como verdadera alternativa epistémico-ontológicas al paradigma dominante. También es importante señalar que el bio-socialismo republicano no admite, en la práctica, un cuestionamiento esencial de la idea de “progreso”. Aquí marca una diferencia central con las propuestas ecomarxistas, por ejemplo, con la de Löwy, para quien, por el contrario:

En primer lugar, el modo de producción y de consumo actual de los países avanzados, fundado en una lógica de acumulación ilimitada (del capital, de las ganancias, de las mercancías), del despilfarro de los recursos naturales, de consumo ostentoso y de destrucción acelerada del medio ambiente, de ninguna manera puede ser extendido al conjunto del planeta, bajo pena de crisis ecológica máxima. [...]. En segundo lugar, en cualquiera de los dos casos, la continuación del “progreso” capitalista y la expansión de la civilización fundada en la economía de mercado –incluso bajo esta forma brutalmente desigual– amenazan directamente, a mediano plazo (cualquier previsión sería azarosa), la propia supervivencia de la especie humana. La protección del medio ambiente natural es, en consecuencia, un imperativo para el hombre (Löwy, 2014: 415).

De hecho, según el análisis de Löwy, la crítica debe ser dirigida no sólo a las condiciones de producción sino también al tipo de consumo “basado en la ostentación, el despilfarro, la alienación mercantil, la obsesión acumuladora” (Löwy, 2014: 416). La solución no estaría en la limitación de las formas de consumo sino más bien en una reorganización del conjunto del modo de producción-consumo por fuera del mercado capitalista (necesidades reales como agua, alimento, ropa y vivienda-protección del medio ambiente) que posibilite un camino de transición al socialismo. El ecomarxismo de Löwy, defiende que esta sería una elección democrática de la población orientada por sus necesidades locales, nacionales e internacionales que ordenaría toda la sociedad e implicaría una renuncia de todo tipo de productivismo capitalista.

Para el Socialismo del Buen Vivir, es posible manejar y controlar la tensión existente entre explotación de la naturaleza y desarrollo productivo con una mayor intervención estatal. Promueve la ampliación de las fronteras extractivas, pero sostiene que es importante que el Estado aproveche las ventajas comparativas otorgadas por los altos precios de los commodities para encaminar esta renta hacia una mejor cobertura de

servicios públicos básicos, y así, a través del crecimiento de la economía, cubrir la deuda social heredada de la tradición neoliberal.

3.3. Más allá del desarrollo neo-extractivista: el *Sumak Kawsay*

La tercera corriente sugiere no sólo la idea de Buen Vivir, sino de Buenos Convivires (Albó, 2009: 39). Se trata de promover el encuentro de saberes en medio de un permanente proceso de descolonización del pensamiento. Esto implica entender por ejemplo, que las nociones de progreso y desarrollo constituyen ideologías de continuidad a las ideas de “redención” o “salvación del alma” que se utilizaron en la época colonial y que se repiten en nuestros días. Como sugiere Silvia Rivera Cusicanqui para el caso boliviano:

Al crear en su oponente (subdesarrollo, atraso, incivilización, herejía) los rasgos de la autoexclusión y la culpa, estas operaciones ideológicas maniqueas justifican la segregación de los seres humanos en dos categorías: aquellos que acceden a los derechos igualitarios consagrados por el Estado, las instituciones y las leyes; y estos otros, los renuentes, a los que hay que “civilizar” (hominizar, salvar), para que puedan entrar limpios de culpa, al paraíso de los elegidos, y ejercer desde allí –y sólo desde allí- su condición de bolivianos (Rivera, 2012:116).

Considera la des-mercantilización de la naturaleza como una vía para recuperar las armonías: a) con nosotros mismos; b) con el entorno social y las diferentes comunidades; y, c) con la Naturaleza (Acosta; Martínez, 2009: 24). Para Acosta: “El *Sumak Kawsay* exige la aceptación de instituciones y de conceptos de la modernidad que permitan re-pensar otras formas de organización social. No se trata de negar lo constituido hasta ahora, sino incorporarlo desde la alteridad” (Acosta, 2010: 13). En las condiciones actuales es evidente el fracaso del desarrollo como paradigma, de ahí que la propuesta del autor sea entender el *Sumak Kawsay* rechazando los núcleos conceptuales de la idea de desarrollo concebido como la autorrealización del progreso. De ahí que según el autor, el *Sumak Kawsay* se debe ubicar dentro del campo de la creación de políticas para pensar el posdesarrollo, esto es, no tanto mediante una postura posneoliberal que profundiza el modelo de acumulación extractivista, sino más bien a partir de un paradigma

poscapitalista en tanto que renuncia a esta matriz colonial de despojo (Acosta, 2012: 47 y 58). En sus palabras, en un proyecto posextractivista:

El Buen Vivir no se sustenta en una ética del progreso ilimitado, entendido como la acumulación permanente de bienes, y que nos convoca permanentemente a una competencia entre los seres humanos, con la consiguiente devastación social y ambiental. El Buen Vivir se fundamenta en una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. Su preocupación central no es acumular para luego vivir mejor. De lo que se trata es de vivir bien aquí y ahora, sin poner en riesgo la vida de las próximas generaciones, lo que también implica distribuir y redistribuir ahora la riqueza y los ingresos para empezar a sentar las bases de una sociedad más justa y equitativa, es decir, más libre e igualitaria (Acosta, 2012: 77).

Esta perspectiva procura reflexionar junto con los postulados y proyectos políticos de los movimientos indígenas, afroecuatorianos y ecologistas. Por ejemplo, a través de las propuestas de la CONAIE cuya aspiración política es construir una sociedad poscapitalista y pos-colonial, que promueva el Buen Vivir: “Una sociedad que recupere las enseñanzas de sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra *Pachamama* [...]. La economía debe estar basada en principios ancestrales como el *Sumak Kawsay* que propone [...] principios de reciprocidad fomentados por las comunidades en prácticas como la *minga*, el *randy randy*, el cambia mano o *maki manache*” (CONAIE, 2007: 1 y 21).

La incorporación Constitucional de conceptos como *Sumak Kawsay* y *Pachamama* es un aspecto sustancial para la presencia de otras cosmovisiones dentro de la institucionalidad del Estado, no sólo como una propuesta “étnica”, sino como una apuesta de descolonización política que aspira que los derechos alcanzados sean transversales en las políticas aplicadas.

El análisis de las formas de Estado y del derecho ecuatorianos traído por los movimientos indígenas y afroecuatorianos, ha permitido la emergencia de nuevas formas de análisis de la realidad social. Auto representarse con el término nacionalidades o Estado Plurinacional no sólo significó un giro sustancial, sino que se contribuyó a fortalecer las luchas de estos pueblos. Como señala Ileana Almeida: “Se asumió con visión histórica el nombre de cada pueblo, la lengua, la cultura, el marco geográfico y las actividades económicas y sociales y, además, los conceptos consensuados permitieron impugnar la insuficiencia democrática del Estado ecuatoriano” (Almeida, 2008: 11). Esto

no ha sido un proceso homogéneo sino que implica una serie de luchas sociales hasta llegar a la creación de espacios de *interculturalización* que cuestionan al “Estado uninacional vigente y propone un modelo de organización política para la descolonización, dirigido a: recuperar, fortalecer y democratizar el Estado, construir una verdadera interculturalidad como proyecto de país, transformar las estructuras e instituciones para reconocer formas comunitarias y propias de autoridad, para así consolidar la unidad en la diversidad” (Walsh, 2009: 154).

Esto necesita entenderse también desde la búsqueda permanente por autonomía y determinación que son marcos necesariamente interculturales. Siguiendo el argumento que plantea Almeida existe una relación entre autonomías indígenas y sustentabilidad, debido a que las culturas indígenas se han recreado permanentemente, en comunión con la naturaleza, inclusive a pesar de las condiciones económicas adversas. La autora sugiere que el *Sumak Kawsay* no puede darse sin la escucha atenta a las luchas por autonomía indígena.

En los últimos años algunas pequeñas comunidades amazónicas se vienen enfrentando valerosamente a una serie de transnacionales petroleras y farmacéuticas que quieren acabar con los recursos naturales. No es utópico pensar que el Estado ecuatoriano llegue a adquirir carácter plurinacional gracias al establecimiento de autonomías indígenas aglutinadoras de sectores sociales diversos pero con los mismos afanes y demandas (Almeida, 2008: 120).

De acuerdo con Almeida, para Walsh, el *Sumak Kawsay* no se restringe a elementos económicos, políticos, socioculturales o ambientales, sino que coloca en discusión cuestiones epistémicas. No sólo porque trae saberes “otros” al escenario político, sino porque propone una relación integral entre el ser y el saber. Esto incluye una serie de relaciones que componen el sistema de vida (espiritualidad, sentimientos, naturaleza, temporalidades) que la tradición euro-norte-céntrica había trazado como guía tanto para el Estado, como para la sociedad individualista neoliberal. Walsh sostiene que: “Estas filosofías y prácticas epistémicas “otras” buscan la complementariedad y la relacionalidad entre conocimiento, y entre estas personas y pueblos, conocimientos y espacio-tiempos de la naturaleza en que se encuentran” (Walsh, 2009: 230).

Sobre este fundamento se propone la construcción de políticas de transición y planes socio-ambientales cuyo punto de partida sea la posibilidad de romper con el programa de la modernidad neo-desarrollista (Dávalos, 2008: 4) sobre el cual se asienta

la crisis ambiental actual (Gudynas, 2009: 3). Como Dávalos sostiene, el *Sumak Kawsay-Suma Qamaña* pone en cuestionamiento la violencia colonial que interpreta al *oikos* capitalista como el fundamento ontológico de “orden” de la sociedad humana, así como de cualquier intento de emancipación. Su descripción de esta categoría ontológica de resistencia indígena busca romper con este orden del *oikos*, por lo tanto es un concepto creado desde las luchas sociales y como respuesta a la violencia del capitalismo contemporáneo y a la modernidad que se encuentra en su sustento. Según Dávalos:

El concepto de *Sumak Kawsay-Suma Qamaña* es la ruptura en la frontera de lo Real como Orden. Amplía el espacio de posibles históricos sociales hacia una dimensión en la que el orden del *oikos* pierde su carácter de estructura de Lo Real. Es la pérdida de su condición en tanto estructura del mundo de Lo Real. Es la posibilidad de empezar a Deconstruir la colonización de Lo Real hecha desde la reificación mercantil y el *oikos* como Orden (Dávalos, 2014: 375).

En el fondo de esta crítica está también la necesidad de indagar en otras formas de temporalidad inscritas en el diálogo con esas alteridades, por ejemplo, con la alteridad Waorani que será analizada en el capítulo 6, la que al entrar en contradicción con los tiempos de producción capitalista interpela a las estructuras del Estado monocultural. Este factor ha sido estudiado por Martínez Alier (2011: 273) quien argumenta que la temporalidad económico capitalista guiada por la circulación del capital y la tasa de interés se impone sobre las temporalidades geoquímicas o biológicas, controladas por los ritmos de la naturaleza o los tiempos ecológicos. El autor señala que este antagonismo:

Se expresa en la destrucción irreparable de la naturaleza y de las culturas que valoraban sus recursos de manera diferente. La naturaleza es un sistema abierto y algunos de sus organismos crecen sosteniblemente a niveles muy rápidos, pero este no es el caso de las materias primas y los productos exportados por el Tercer Mundo. Al asignar precios de mercado a las producciones de los nuevos espacios también cambiamos los tiempos de producción, y el tiempo económico triunfa, por lo menos aparentemente, sobre el tiempo ecológico (Martínez Alier, 2011: 273).

Esta corriente parte de una inconformidad con el modelo de desarrollo moderno-capitalista. El proceso de saqueo de recursos naturales es concebido como la “Maldición de la abundancia”, una definición que intenta explicar el proceso de apartheid ambiental, esto es: el empobrecimiento y los impactos sociales y ecológicos en las regiones territoriales que tienen, al mismo tiempo, una elevada diversidad cultural y abundancia en bienes naturales, pero que debido a los programas de desarrollo, experimentan políticas

de racismo ambiental (Martínez Alier, 2011: 35). Estas políticas incluyen entre otras cosas, exclusión social y estigmatización cultural (Acosta, 2009: 135) (Almeida; Arrobo; Ojeda, 2005: 82), por este motivo se apela a nuevos lenguajes de valoración y se dialoga con las tesis de la ecología popular o ecologismos de los pobres (Martínez Alier, 2011: 200) que señalan que:

Desgraciadamente el crecimiento económico implica mayores impactos en el medio ambiente, y llama la atención al desplazamiento geográfico de fuentes de recursos y de sumideros de residuos. En este sentido vemos que los países industrializados dependen de las importaciones provenientes del Sur para una parte creciente de sus demandas cada vez mayores de materias primas o de bienes de consumo [...] avanzan hacia nuevos territorios. Esto crea impactos que no son resueltos por políticas económicas o cambios en la tecnología, y por tanto caen desproporcionadamente sobre algunos grupos sociales que muchas veces protestan y resisten (aunque tales grupos no suelen llamarse ecologistas). Algunos grupos amenazados apelan a los derechos territoriales indígenas y también a la sacralidad de la naturaleza para defender y asegurar su sustento (Martínez Alier, 2011: 33-34).

Esta corriente implica una crítica a los procesos neo-extractivistas implementados por los gobiernos progresistas con el objetivo de imponer proyectos de desarrollo en territorios en donde antes no primaba una lógica capitalista. Demuestran las formas de expansión del capitalismo y sus impactos a nivel de las economías locales, de las formas de organización socio-política, a través de lógicas de epistemicidio y etnocidio que las convierten en zonas territoriales de sacrificio.

En este sentido, autoras como Rosalva Aída Hernández, desde una postura feminista descolonial, reconoce que inclusive algunos Estados que intentaron ir más allá de reformas multiculturales, incorporando en sus legislaciones pluri-interculturales como en los casos de Bolivia y Ecuador, existe un “retroceso en lo que respecta a los derechos al territorio y a la consulta previa de cara a proyectos gubernamentales que en nombre de los “intereses nacionales” están despojando a los pueblos indígenas de sus recursos, contaminando sus tierras y ríos y destruyendo sus bosques” (Hernández, 2017: 28).

A decir de la autora, la “utopía desarrollista” se impuso como modelo en estos países. Antes que tratarse de regímenes pos-neoliberales en los que los intereses de pueblos y nacionalidades estén sobre el gran capital, se da una apropiación de premisas como la del *Sumak Kawsay* y los derechos de la naturaleza para negar la existencia de los intereses de estos pueblos. Ejemplo de ello pueden constituir los casos del Parque

Nacional Yasuní (PNY-Ecuador) y del Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS - Bolivia), en donde a pesar de que las expectativas con relación a las reformas constitucionales plurinacionales fueron alentadoras, las decisiones gubernamentales favorecieron la expansión del capital. En efecto, “en este proceso de “ampliación” de los territorios de reinversión, las tierras de los pueblos indígenas están siendo afectadas por el despojo y la violencia de “desarrollismo” ” (Hernández, 2017: 30).

El argumento de la autora radica en el acompañamiento de los procesos organizativos de las mujeres indígenas que reivindican, al mismo tiempo, derechos de sus pueblos al territorio, derechos específicos como mujeres y a una vida libre de violencia. En estos casos específicos, emerge la reflexión de sus prácticas culturales en medio de una negociación histórica entre los géneros, esto es, en medio de relaciones de poder y de los ocultamientos y etnocentrismos que surgen de los feminismos hegemónicos. De ahí que exista un compromiso por “historizar las prácticas culturales para demostrar que muchas de las prácticas “tradicionales” que afectan y violentan las vidas de las mujeres han cambiado con el tiempo, que muchas veces tienen su origen en contextos coloniales, y que su modificación o desaparición no afecta la continuidad identitaria del grupo” (Hernández, 2017: 31).

Este enfoque implica también un reto para emancipar el derecho: ¿Cómo integrar demandas de género junto con aquellas de los pueblos indígenas, que según el derecho canónico no pueden ser tratados al mismo tiempo en tanto que los primeros constituyen derechos individuales y los segundos derechos colectivos? Hernández señala que:

La concepción liberal del individuo libre, herencia de la ilustración europea, había sido el punto de partida de muchas corrientes teóricas feministas en donde lo “común” y los derechos colectivos no tenían mucho espacio [...]. Los derechos de las mujeres como “localismos globalizados” han sido promovidos por los Estados-Nación a través de sus programas para incorporar a las mujeres al desarrollo, al mismo tiempo que asumen algunos compromisos internacionales para incorporar una perspectiva de género limitada a sus políticas públicas (Hernández, 2017: 34).

Desde los movimientos ecologistas se plantea un diálogo con las concepciones indígenas y un pensamiento intercultural. Según Esperanza Martínez, la idea del Buen Vivir deberá partir de concepciones y lógicas indígenas de convivencialidad para lo que

se requiere de un ejercicio de traducción intercultural, en tanto que su objetivo es promover:

Derechos ambientales (la conservación del patrimonio natural, y de un ambiente libre de contaminación); Derechos humanos, a la vida, a la sobrevivencia [...]; Derechos colectivos de los pueblos indígenas (territorio, cultura y toma de decisiones); Derechos de la Naturaleza (derecho a existir y mantener las condiciones para las diferentes especies naturales); Derecho a la participación en la planificación, presupuestos, consultas (Martínez, 2012: 5).

Este paradigma defiende que la ampliación del modelo extractivo genera un círculo vicioso que impide salir de la economía capitalista y cuyo único resultado es la mayor dependencia económica respecto a los países del Norte global, de las potencias emergentes (BRICS) y la proliferación de economías de enclave en las comunidades (Gudynas, 2009: 80-81); (Martínez Alier, 2011: 34); (Acosta, 2012: 83).

El Buen Vivir implica una re-definición de la sustentabilidad, así se prefiere hablar de una sustentabilidad super-fuerte (Gudynas, 2009: 131), que critica sustantivamente a la ideología del progreso y rechaza todo tipo de desarrollismo (Escobar, 1999: 214) para construir una sociedad posmaterialista. Incorpora la idea de una ética biocéntrica o socio-biocéntrica (Acosta, 2012: 88) desde una perspectiva multidimensional y pluricultural en la que son los ciudadanos y las comunidades quienes deciden sobre su presente.

La participación popular es necesaria y abarcadora. Las tecnologías aplicadas en los proyectos de extracción de recursos y en el cambio de matriz energética deben ser socialmente ajustadas, limpias y sanas. Su propuesta es la de una construcción de una ciudadanía global ecológica que se opone al énfasis en el mercado y al beneficio individual. Proponen un aprovechamiento racional de la Naturaleza, en la que prime la protección y empatía con la misma para transitar hacia el giro socio-biocéntrico.

Esta perspectiva dialoga con otros procesos *in situ* instaurados en Ecuador y América Latina. Son importantes los trabajos de Luis Tapia (2011: 391) que retoma las reflexiones de René Zavaleta en la década del 70 y del 80, para formular la noción de formación social abigarrada:

La noción de formación social abigarrada más bien sirve para pensar la coexistencia y sobreposición desarticulada de varios tiempos históricos, modos de producción, concepciones del mundo, lenguas, culturas y diferentes

estructuras de autoridad. En la noción de formación social abigarrada el énfasis no está puesto en la articulación de la noción de formación económico-social, sino más bien el énfasis está puesto en lo contrario, en la idea de la sobreposición desarticulada [...]. Se mantiene la idea de que existe una diversidad de modos de producción, pero a la vez sirve para pensar al margen que no llegó a transformar y rearticular el desarrollo e implantación del capitalismo. Es una noción que sirve sobre todo para pensar el resultado histórico de los procesos de colonización, en los que efectivamente se sobrepone parte de las instituciones de la sociedad dominante conquistadora sobre los pueblos, así, subalternizados (Tapia, 2010: 100).

Con este argumento, Luis Tapia defiende la idea de que el *Sumak Kawsay* sólo se puede dar en una realidad Plurinacional, que interrelacione a las diferencias. Esto es, por ejemplo, en contextos en los que la persistencia de estructuras de autoridad o formas de autogobierno de diversos pueblos y culturas conviven y aportan con otras formas de modernidad. En este sentido, el *Sumak Kawsay* se opone al monopolio de la política, sus normas, la función del gobierno y reconoce los componentes que han estado históricamente vigentes, aunque subordinados por relaciones de poder y opresión debido al sostenimiento del colonialismo en los novísimos Estados-nación.

La integración de las ontoepistemologías debe corresponder al objetivo de democratizar las relaciones internas de un país en varios ámbitos. Uno de ellos por ejemplo, es el control de los denominados “recursos naturales” especialmente en regiones en las que se ha expropiado extensas zonas de territorio a las comunidades, ignorando diversas formas de tenencia de la tierra. Tapia denomina a esta característica como la “existencia de un orden social patrimonialista” (Tapia, 2010: 105), cuyos rasgos principales son:

La propiedad monopólica de la tierra o la configuración del latifundio, que implica la expropiación a las comunidades humanas y sociales que previamente la trabajaban y habitaban a partir de otras relaciones sociales [...] no es sólo la existencia del monopolio sobre la tierra sino el hecho de que esa relación de producción o régimen de propiedad se acompaña de una fuerte articulación con las estructuras sociales, el poder social y el poder político (Ibidem: 105-106).

En definitiva, Tapia critica la instauración del Estado-nación como un discurso universalista que entiende los intereses de los pueblos en términos monolíticos y que tiene el rol de otorgar la ciudadanía monocultural, esto es, el conjunto de derechos civiles, políticos, sociales para erigirse como una estructura sólida, aunque en base a una relación de dominio y opresión. Esto puede ser percibido por ejemplo, cuando este orden patrimonial reclama superioridad jurídica frente a otras formas de legalidad existentes o pre-existentes, llevando a la erradicación de formas de autoidentificación epistemológica.

La postura de Tapia respecto al *Sumak Kawsay* será la de señalar que su construcción se ubica en el marco de un Estado nación que aún posee características coloniales. Necesita, en este sentido, de una serie de estrategias para dialogar con un “conjunto discontinuo de estructuras de gobierno y un conjunto de relaciones sociales, que para gobernar el país tiene que establecer acoplamientos con estructuras provenientes de la sociedad civil en algunos ámbitos, en algunos otros ámbitos con las estructuras de autoridad de pueblos que tienen una estructura comunitaria” (Tapia, 2010: 125).

De su parte, para Raúl Prada (2012) los procesos de descolonización y transición democrática propuestos en Ecuador y Bolivia traen un enfrentamiento entre “discurso populista-nacionalista y uno indianista descolonizador” (Prada, 2015: 33) que emerge en medio de un Estado barroco moderno con elementos de colonialismo. Esto se puede observar en la permanente crisis del aparataje jurídico-político, ante la cual los colectivos sociales piensan y practican alternativas. Así, la construcción del *Sumak Kawsay* permite que las colectividades converjan para la transición al poscapitalismo:

multitudes, movimientos sociales, naciones, pueblos indígenas originarios, proletariado nómada, es la configuración del Estado Plurinacional comunitario y autonómico: una perspectiva intercultural y descolonizadora que enfrenta la estrategia de la transición poscapitalista; una perspectiva que reivindica a las naciones y pueblos indígenas originarios, y abre las posibilidades y potencialidades de otros proyectos civilizatorios, alternativos a la modernidad y al capitalismo (Prada, 2015: 51).

Para el autor este proceso sólo puede ser reconstruido a partir de un pluralismo político, económico, cultural, lingüístico que pasa por devolver el carácter autonómico a las comunidades y descentrar al Estado monocultural. En este sentido: “No se puede recorrer la transición y mantener las mismas formas y estructuras institucionales correspondientes al Estado nación subalterno” (Ibidem: 70-71). Esto obliga a que el Estado se abra epistémicamente hacia praxis pluralistas. Es el caso del pluralismo jurídico, dominio ancestral y autodeterminación sobre los territorios de la diversidad de pueblos y la instauración de formas de soberanía (alimentaria, cultural y de las ciudadanías) que promueven las Constituciones.

El *Sumak Kawsay* es un proyecto político y cultural que ha sido apropiado por las víctimas de la opresión colonial, capitalista y patriarcal. Su objetivo consiste en

“descentrarnos de la modernidad universal e ingresar a las modernidades heterogéneas, que es como debemos asumir un presente de interpelación y de emergencias, modernidades barrocas y modernidades alternativas” (Prada, 2015: 81). Según Prada, el *Sumak Kawsay* emerge al escenario junto con las nuevas Constituciones (2008-2009) y permite estructurar de manera transversal un nuevo proyecto descolonizador: a) modelo de Estado, plurinacional comunitario; b) modelo territorial, pluralismo autonómico; c) modelo económico, social y comunitario. En palabras del autor:

El Vivir Bien es la búsqueda de alternativas a la modernidad, al capitalismo y al desarrollo; la búsqueda para lograr una armonía con los ecosistemas, los seres vivos, sus ciclos vitales, las comunidades, sociedades y pueblos. Es una búsqueda de un nuevo ámbito de relaciones, nuevas formas de producción y reproducción sociales, armónicas con las formas de reproducción de la vida. En este sentido, es una búsqueda que apunta a resolver los grandes problemas, como los relativos a la soberanía alimentaria, la escasez de agua, el calentamiento global, la pobreza, la explotación, la discriminación, las dominaciones polimorfas sobre la Madre Tierra, los seres, los cuerpos, los pueblos, las mujeres. ¿Es una nueva utopía? Se podría decir que sí, sobre todo cuando pensamos en el horizonte emancipador que abre; pero también es una crítica al bienestar, al desarrollo, a la reducción de las valoraciones de las condiciones y la calidad de vida a los códigos economicistas del ingreso y del gasto (Prada, 2015: 86-87).

Por su parte Raúl Zibechi (2010: 95) sostiene que en las actuales circunstancias el poder estatal es un agente principal en el proceso de acumulación por despojo (Zibechi, 2014: 77). Las formas neocoloniales de someter a los pueblos implican la instauración de un estado de excepción permanente, cuyas características son: la ocupación/expulsión de los territorios; las relaciones asimétricas entre las empresas transnacionales, los Estados y las poblaciones; la instauración de economías de enclave que sólo empobrecen la tierra, el tejido social y aíslan a las personas; las intervenciones políticas potentes a través de la modificación de leyes para beneficiar y garantizar las ganancias de las empresas; el ataque a la agricultura familiar y a la soberanía alimentaria que implica la desterritorialización y la desintegración social; la militarización de las zonas intervenidas que crean marcos de miedo, violencia y cercamiento. En estos aspectos concuerda con Alimonda cuando señala que: “Los recursos técnicos y la concentración de capital exigida sólo están al alcance del capital transnacional, que acaba constituyendo *enclaves* en condiciones de extra-territorialidad en relación al Estado nacional, y que combinan su tecnología avanzada con sistemas compulsivos de incorporación y de explotación de la fuerza de trabajo” (Alimonda, 2014: 92-93).

Estos aspectos sólo pueden imponerse en los territorios locales en la medida en que se reduce, invisibiliza o se ignora las relaciones, los saberes y la prácticas sociales que ahí existen. De hecho, como defiende Alimonda, en la expansión extractivista subsisten varias relaciones de opresión: “Intervienen allí, con toda su potencialidad acumulada en quinientos años, el tradicional racismo estructural y el desprecio por lo indígena y por la cultura campesina, “obstáculos al progreso y a la modernización”, “terroristas y comunistas” susceptibles de ser eliminados, “basurización” de las poblaciones locales y de sus culturas” (Alimonda, 2014: 96).

Se entiende al extractivismo como un actor social total que interviene en las comunidades no sólo a través de las divisiones que genera, sino también a través de los contratos directos, dádivas, ofertas que se entregan para acallar las voces en resistencia (Zibechi, 2014: 80-82). Según Zibechi:

El extractivismo está promoviendo una completa reestructuración de las sociedades y de los Estados de América Latina. No estamos ante “reformas” sino ante cambios que ponen en cuestión algunas realidades de las sociedades, como el proceso regresivo en la distribución de la tierra (Bebbington, 2007: 286). La democracia se debilita y en los espacios del extractivismo deja de existir; los Estados se subordinan a las grandes empresas al punto de que los pueblos no pueden contar con las instituciones para protegerse de las multinacionales (Zibechi, 2014: 82).

El autor argumenta que no es posible salir del extractivismo gradualmente, como afirma la tesis del bio-socialismo republicano, sino que es necesaria una lucha directa de los movimientos o comunidades que resisten a los emprendimientos extractivos. De hecho, como propone Zibechi, existe una contradicción en la matriz del pensamiento de las fuerzas políticas (Alianza País en Ecuador) que lleva a subordinar el *Sumak Kawsay* al desarrollo. “En suma, el binomio desarrollo más dirección estatal como eje de las políticas, parece muy alejado de los principios del Buen Vivir” (Zibechi, 2015: 284). Para contrarrestar esta contradicción sugiere acciones transformadoras basadas en la creatividad que se ubiquen por fuera del sistema y lo instituido, esto es en los márgenes del Estado nación. “Y esa diferencia, puede, quizás, modificar el equilibrio del mundo. O mejor, re-equilibrar lo que el desarrollo, y el capitalismo, han trastocado, alterado, descompuesto” (Ibidem, 287). Son estos movimientos los que se organizan para expulsar a empresas frente a la ausencia de leyes, del Estado de instancias de apelación. Zibechi rescata las formas de organización de estas comunidades, como por ejemplo, la

autodefensa comunitaria, la acción directa, las marchas de sacrificio, los cortes de rutas y acampadas, las consultas y referendos anti-extractivos, los levantamientos, insurrecciones y rebeliones (Zibechi, 2014: 84-87).

Maristella Svampa (2013: 32) subraya la importancia del análisis de la realidad latinoamericana y particularmente de los países progresistas en el marco del paso del Consenso de Washington al Consenso de los Commodities. Según la autora, en este contexto, se debe otorgar centralidad analítica a las dinámicas de desposesión y al extractivismo que operan en las comunidades afectadas. De ahí que, Svampa, prefiera usar el concepto de “maldesarrollo” para comprender tanto el fracaso del paradigma de desarrollo, como las diferentes dimensiones sociales, culturales, políticas y ambientales del “malvivir” (Svampa; Viale, 2014: 28). Se trata de una dinámica capitalista-colonial según la cual:

Empresas y gobiernos proyectan una visión eficientista de los territorios que considera a estos como “socialmente vaciables”, en la medida en que contienen bienes valorizados por el capital. En el extremo, se los considera territorios o áreas de sacrificio. En nombre de la ideología del progreso, las comunidades allí asentadas aparecen invisibilizadas, las economías regionales devaluadas o sus crisis se exacerbaban, a fin de facilitar el ingreso de otros proyectos de desarrollo que terminan convirtiéndose en agentes de ocupación territorial (Ibidem: 31).

Svampa y Viale encuentran respuestas contundentes en lo que denominan como el “giro ecoterritorial” (Ibidem: 35), categoría con la que buscan denominar a la nueva gramática de luchas sociales que tienen su matriz en lo indígena comunitario, las reivindicaciones ambientalistas y las luchas ecofeministas. Sostienen que aquí ocurre un diálogo de saberes que permite, hoy en día, hablar de categorías tales como: bienes comunes, buen vivir, justicia ambiental, territorios de dignidad. Estos incluyen nuevas formas de democracia que son recreadas cuando los pueblos afectados, desde sus modelos de organización propias, deciden rechazar los emprendimientos neoextractivos.

Svampa coincide con Raquel Gutiérrez cuando señala que el Sumak Kawsay permite una mirada de lo político-comunitario-popular desde lo femenino para la reproducción de la vida (Gutiérrez, 2008:24). Según la autora, para que ocurra este diálogo con el *Sumak Kawsay* se deben considerar dos características fundamentales:

El primero es la noción de “pacto” o “equilibrio” entre aquellos que intercambian personas, unidades domésticas, comunidades, comunidad-Estado, etc. – que está permanentemente sujeto a renegociación, limitando los desequilibrios externos. El segundo es la noción de que las “transacciones desequilibradas” deben necesariamente ser limitadas, rechazadas y que es imprescindible devolverlas a un punto donde el “pacto” básico no se rompa (Ibidem: 106).

Desde la economía social y solidaria José Luis Coraggio (2013: 3) propone que, en consonancia con la Constitución ecuatoriana, se deben considerar además de la economía capitalista, siete formas de organización de la producción económica: comunitaria, cooperativa, empresarial pública o privada, asociativa, familiar, doméstica y autónoma. El *Sumak Kawsay*, según el autor, no puede ser visto desde una perspectiva separada del campo cultural o político, sino desde su dimensión integral del sistema comunal vigente en las comunidades.

De ahí que el *Sumak Kawsay* constituya además un ejemplo de profundización de la democracia. Se trata de una colectividad que a través de consensos y disensos llega a decidir qué, cómo y cuándo se puede acceder a los bienes comunes que permitan mejorar las condiciones de vida. Cuando existen autoridades delegadas, se trata de cargos rotativos guiados por el principio de mandar obedeciendo (Coraggio, 2009: 15). Coraggio contribuye con una crítica sustancial a la forma jerárquica, homogénea y fetichista de entender el territorio desde el marco del capitalismo, en el que se imponen barreras territoriales y nuevas formas de consumo. Se trata de elementos que no tienen nada que ver con los ecosistemas, las sociedades y las formas de territorialidad que sobrepasan los límites político-administrativos del Estado nación. En contraparte, rescata el hecho de que:

Los sectores populares tienen su propia territorialidad, fuertemente marcada por la búsqueda de condiciones de reproducción de la vida en sociedad, que sin embargo está subordinada a la reproducción de la fuerza de trabajo asalariada y al poder estatal ejercido asimétricamente sobre las personas y las comunidades; subordinada, por tanto, al campo de fuerzas que componen las territorialidades del Estado y del Capital (Coraggio, 2009: 19).

La confrontación y las tensiones que surgen en el seno de diversos proyectos estarían marcadas por las relaciones entre por un lado, el Estado y el Capital y, por otro lado, los grupos poblacionales con diferentes cosmovisiones, aunque inmersos en el sistema capitalista en mayor o menor grado. De ahí que el *Sumak Kawsay* represente un momento especial para la reinención del Estado. Coraggio sugiere la idea de una

economía social y solidaria, que requiere de: “Una transformación del Estado, que define como su descolonización. Esto parece significar pasar del paradigma de la democracia moderna, basada en la constitución de una masa de individuos-ciudadanos, al de una red de comunidades, [...] pasar a un sistema plural donde coexistan diversas formas de ser, conocer y hacer” (Coraggio, 2009: 25). Su planteamiento aspira superar, de hecho, el contrato social propio de la modernidad occidental en cuatro direcciones:

a) Pasar de un paradigma de sistema político basado exclusivamente en los individuos y sus asociaciones a uno que incluye además a las comunidades y a la naturaleza como sujetos de derechos; b) pasar de una definición de “ciudadanos incluidos” que ha seguido excluyendo a grandes sectores de la sociedad y a comunidades enteras en razón de su status ocupacional, la edad, su residencia, el género, la etnia, a una definición que incluye a todos y a la naturaleza; c) ampliar la solidaridad, del predominio de la solidaridad entre iguales a la solidaridad entre diferentes, y en particular admitir la multiplicidad de formas del mundo de la vida popular y de proyectos de buena vida; d) romper con el sistema patriarcal y la división público/privado que, entre otras cosas, reconoce como económicas y productivas solo a las actividades que producen valores de cambio mientras desplaza a la esfera privada formas sustanciales del trabajo de reproducción social (Coraggio, 2009: 27-28).

En el marco del I encuentro sobre Buen Vivir y feminismo, la economista Magdalena León señala que es importante no cerrar el paradigma del *Sumak Kawsay* en sí mismo, sino que su propia dinámica es convergente con propuestas de larga data trabajadas por la economía feminista y ecologista “que han cuestionado las nociones de economía y riqueza en sus formas clásica y neoclásica, y que postulan la sostenibilidad ambiental y humana como centrales e indisociables” (León, 2008: 139). Para ello, según la autora, es importante destacar que el *Sumak Kawsay* es una respuesta concreta a la exclusión económica y social que ocurre en los ámbitos simbólicos y espirituales. Su primer paso es el reconocimiento social y cultural de las expresiones de lo alternativo, esto es la visibilización de: racionalidades económicas, productivas y reproductivas (Ibidem: 141) no sólo desde el punto de vista de la víctima sino desde sus aportes y potencialidades para la transformación social (2009: 63-74).

León coincide con otras propuestas en el sentido de que reformula la función de la economía en la sociedad, en primer lugar, desplazándola del centro de la racionalidad, y en segundo lugar, entendiéndola que ésta no se encuentra “atada a un ideal normativo de acumulación, sino que se asocia a la sostenibilidad humana y ambiental” (León, 2008: 144). El gran aporte de la autora está en concebir una visión integradora del *Sumak*

Kawsay, tomando la Constitución como un instrumento de apoyo para la realidad económica en términos de diversidad, esto es, caracterizada por protagonistas distintos, con formas de trabajo y propiedad plurales, con lógicas de producción diferentes.

Las economías feministas proponen alternativas al desarrollo a través del reconocimiento e inseparabilidad entre las dimensiones reproductivas y las dimensiones productivas para la sostenibilidad de la vida (León, 2009: 67). El límite de los emprendimientos neo-extractivos, según la autora está determinado por la falta de equilibrio entre las formas de vida, sus procesos de regeneración y reproducción, así como la no observancia de su continuidad: “Esto incluye una revisión a fondo del modelo nuclear o individualizado de hogares y unidades domésticas, con dotaciones de infraestructura y servicios que, al basarse en recursos no renovables como agua y petróleo, no podrán ni generalizarse ni sostenerse a corto plazo” (León, 2009: 73)

La autora sostiene una postura de economía social y solidaria, cuyo objetivo sea la satisfacción de necesidades de vida –en oposición a la acumulación de riquezas– esto es: “una perspectiva de democratización y justicia económicas, en la que la recuperación de lo público (estatal y no estatal) constituye un requisito, pues es necesario superar desigualdades y desequilibrios que se gestan bajo el predominio del mercado y el interés privado” (Ibidem: 150). Finalmente aclara que:

La perspectiva del Buen Vivir lleva a borrar o diluir límites entre ámbitos acordados convencionalmente como distintos, como separados: la sociedad, la economía, la cultura. Por tanto, invita a reubicar a la economía como parte de un sistema único en el que es inseparable de la sociedad, la cultura y la naturaleza misma, no como un campo escindido, separado, como una lógica diferente, ajena al cuidado de la vida. A su vez, desde el reconocimiento de la diversidad, lleva a valorar la dimensión económica de actores y dinámicas vistas sólo como sociales (León, 2008: 151).

En diálogo con León, Silvia Vega sostiene que categorías provenientes de la economía feminista como “la sostenibilidad de la vida” tienen una implicación central en las formulaciones del *Sumak Kawsay*. Se trata de aspectos relacionados a la subsistencia o materialidad y también aquellos vinculados al ámbito afectivo o cognitivo, tales como: protección, afectividad, comprensión y conocimiento, ocio, creatividad, identidad, participación y libertad. Sin embargo, la autora, se diferencia de León y de otras perspectivas de esta corriente, cuando sugiere que para una construcción de

convergencias deben abolirse los procesos de identificación de clase, género, raza y nación. Según Vega:

Se trataría entonces de plantear como “común”, como horizonte compartido, la organización de la sociedad en función de la sostenibilidad de la vida, interpelar e interpelarnos para la transformación colectiva y la auto-transformación personal que construya nuevas formas de organización y convivencia social y con la naturaleza, pero que no se identifique la propuesta con la identidad femenina sino con nuevas (y siempre transitorias) identidades redefinidas más allá del género y de la clase, la raza, el sexo u otras dimensiones, mucho más variadas y diversas, que den cabida también a la expresión de las diferencias entre las mismas mujeres (Vega, 2017: 49).

La propuesta de Vega está en la línea de pensadores como J. Holloway, Hardt y Negri, cuando señala que esta “superación de la política de la identidad” es necesaria para la conexión del *Sumak Kawsay* con la economía feminista y su argumento en torno al cuidado de la vida, entendida como un modo humano de organización de la vida y la sociedad (Ibidem: 50). Un desafío difícil de llevar adelante, cuando las desigualdades y el empobrecimiento histórico han subsumido a pueblos del Sur global y particularmente a los cuerpos de las mujeres. A mi parecer, no existe una contradicción entre las reivindicaciones identitarias y las luchas por la sostenibilidad de la vida siempre que éstas impliquen la desmercantilización, descolonización, despatriarcalización, democratización de la democracia e incluyan principios de igualdad y diferencia.

A partir de las ideas de *Sumak Kawsay*, Edgardo Lander (2014: 80) propone otra noción de riqueza que huya de las cadenas mercantilistas que, por un lado, no pueden medir aspectos tales como: “la capacidad productiva de la vida, toda la capacidad de subsistencia que no implica intercambio mercantil, todo el ámbito –ampliamente extendido en el planeta– del trabajo de las mujeres en el hogar como condición de reproducción” (Lander, 2009: 33); por otro lado, también han omitido procesos de destrucción ambiental-humana que son el otro lado de los procesos de acumulación de la riqueza.

Enrique Leff (2008: 87), desde el campo práctico-teórico de la ecología política convoca a un estudio no sólo de las formas de distribución ecológica, sino también a denotar las relaciones de poder Norte-Sur que se establecen entre el mundo de las comunidades y el mundo globalizado. Esto implica, según el autor, sobrepasar la “racionalidad económica en sus intentos de asignar precios de mercado y costos

crematísticos al ambiente, movilizándolo a actores sociales por intereses materiales y simbólicos (de supervivencia, identidad, autonomía y calidad de vida)” (Leff, 2003: 20). Leff reconoce que esta historia de luchas ambientales responde a un contexto de resistencias anticolonialistas y antiimperialistas forjando “nuevas identidades culturales en torno a la defensa de las naturalezas culturalmente significadas y a estrategias novedosas de “aprovechamiento sustentable de los recursos”” (2003: 24). Este sería el marco político en el que emerge el *Sumak Kawsay* para proponer sociedades sustentables en la relación entre identidades y valores diferenciados que cada cultura atribuye tanto a la naturaleza como a las formas de Ser en el mundo.

Para Ramiro Ávila (2011: 79-80) el *Sumak Kawsay* consiste en una crítica radical a las ideas de progreso y de desarrollo. Su propuesta busca superar la modernidad hegemónica y lo que denomina como las utopías del pillaje. Propone trascender el capitalismo, sin desperdiciar las experiencias provenientes de otras teorías emancipatorias, siempre que éstas consideren “los valores, las prácticas y las ideas de las comunidades indígenas que han resistido a la colonialidad” (Ávila, 2016: 254). El autor concluye que:

El *sumak Kawsay* deslegitima todos los objetivos planteados por la modernidad hegemónica y propone otros, pasar del crecimiento económico, el tiempo lineal y vacío, la acumulación, el desarrollo y el progreso, el consumo irracional, a la expansión de capacidades y realización personal, comunitaria y planetaria, al tiempo del cuidado, al fortalecimiento de relaciones, a la sencillez, al consumo vital y al *valor de uso*. Cambia la representación, cambia la vida (Ávila, 2016: 391).

También existe una referencia teórica con juicios provenientes de la Ciencia, como por ejemplo, con la Teoría de Gaia (Lovelock, 2007); del movimiento de la ecología profunda (Naess, 1989); la propuesta de la teoría de la convivencialidad de Iván Illich (2006); con el movimiento eco-feminista (Mies, 1998); (Saunders, 2002); (Shiva, 2011). Estas teorías han significado un aporte importante al reconocer, entre otras cosas, la interconexión entre los seres que pueblan la Tierra viva y su proceso de debilitamiento.

3.4 Las zonas de contacto intercultural, hibridaciones emancipatorias

Como he señalado al inicio de este capítulo, entiendo el *Sumak Kawsay* como un concepto híbrido. Su estudio debe ser abordado desde una perspectiva que nos permita distinguir: “*de ambivalência e hibridação que efetivamente dão voz ao subalterno (as hibridações emancipatórias) daquelas que usam a voz do subalterno para silenciá-lo (hibridações reacionárias)*” (Santos, 2003: 26).

El momento específico de la hibridación emancipatoria ocurre en la articulación de las luchas sociales, el diálogo entre saberes y entre las prácticas sociales que cada especificidad trae a la experiencia nueva. Como argumenta Élide Lauris para el caso de la contrajusticia en el marco del pluralismo jurídico: “*A contrajustiça é exercida em contexto de hibridação na medida em que potencia caminhos cruzados de transformação, isto é, que têm impacto tanto nos modos de atuação institucional e profissional, quanto nos métodos e nas alternativas de ação social*” (Lauris, 2013: 294).

De este proceso resulta que el *Sumak Kawsay*, siendo una filosofía no occidental, se articula desde su realidad hacia otras concepciones occidentales y no occidentales para ampliarlas, revisitarlas, diversificarlas, enriqueciéndose ella misma a partir del reflejo con otras concepciones emancipatorias. Este proceso se puede observar no sólo en la incorporación de conceptos indígenas en instrumentos propios de la modernidad, como es el caso de la Constitución, sino también a través de la intervención de prácticas y actores sociales diversos durante los procesos Constituyentes. Como señalan Santos y Avritzer:

Resulta evidente que, desde una perspectiva política, se buscaba articular la pluralidad de concepciones a través de procesos participativos de debate, cuyo mayor ejemplo se observó en la práctica misma del proceso Constituyente. En él los movimientos sociales buscaron participar activamente para transformar algunas prácticas dominantes, así como para ejercer prácticas de ciudadanía en base a la inserción de actores políticos que estaban excluidos en el interior de la política (Santos; Avritzer, 2002: 46).

Estos procedimientos no pueden ser efectuados sin la presencia transversal de una perspectiva de diálogo intercultural, pluralismo epistemológico y, si hablamos desde la institucionalidad Estatal, de plurinacionalidad. Así, por ejemplo, resulta central en la concepción del *Sumak Kawsay* partir de un análisis crítico a la monocultura del tiempo lineal y al historicismo que determina al desarrollo como única opción para los países del

Sur global. Sin esta crítica es impensable proponer alternativas al desarrollo o como Santos refiere: *“que os países menos desenvolvidos sejam mais desenvolvidos que os desenvolvidos em algumas características específicas”* (Santos, 2006: 40).

El *Sumak Kawsay* constituye un conocimiento parcial y existe únicamente en relación a una pluralidad infinita de saberes. En este sentido, requiere de una interrelación con otros conocimientos y prácticas sociales, cuyos criterios de validación no estén fijados por la modernidad eurocentrada o culturas etnocéntricas.

Resulta un factor importante reconocer las asimetrías que se manifiestan en el proceso, esto es, observar las diferencias epistemológicas. Estas no pueden ser activadas desde una asimetría de poder que sólo contribuirían a minimizar, invisibilizar o excluir otras formas de ser y estar en el mundo. Se trata de evitar, radicalmente, los mecanismos de fascismo epistemológico-epistemicidio. *“No polo oposto, está a tentativa de minimizar ao máximo essa assimetria na relação entre saberes. A complexidade desta tentativa decorre de ela não poder ser realizada com êxito unilateralmente por um dado saber. Ao contrário, pressupõe que a assimetria seja reconhecida por outros saberes e que todos façam dela o motor da comparação com outros saberes”* (Santos, 2009: 468-469).

Esta concepción es diferente al ideal monocultural del mestizaje colonial republicano criticado por Mariátegui (2005: 17-19), que buscaba crear un nuevo sujeto de la historia representado por las élites criollas o una suerte de “raza cósmica” (Vasconcelos, 1948: 16). Mientras que se eliminaban las diferencias (Fernández Retamar, 2016: 239) indígenas o afroecuatorianas, se permitía una *“transfiguración étnica pela desindianização forçada dos índios e pela desafricanização do negro, que, despojados de sua identidade, se vêem condenados a inventar uma nova etnicidade englobadora de todos eles”* (Ribeiro, 1995: 448). Como señala García Canclini:

Los países latino-americanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales (García Canclini, 1990: 71).

El colonialismo perpetuado por el Estado nación ecuatoriano no sólo ocurre en el marco de un proceso de “aculturación”, entendido como una eliminación cultural y un

simple “calco y copia” de la cultura e instituciones europeas. Ocurrió, también, cuando en estas realidades se asumió una ideología proveniente de los países capitalistas nortatlánticos, quienes “introyectaron plenamente incluso aspectos de esa ideología como el racismo y el consiguiente desprecio por los pueblos no occidentales (que en este caso resultaban ser nuestros propios pueblos): racismo y desprecio imprescindibles para facilitar la tarea conquistadora y expoliadora que había realizado y *continuaba realizando Occidente*” (Fernández Retamar, 2016: 244).

A decir de José Martí el colonialismo se da con la eliminación e incapacidad de observar y crear a partir de lo que existe en la realidad: “Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos. Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador” (Martí, 2005: 33). Las características específicas de este colonialismo, según Rodolfo Kusch, señalan que inclusive, en algunos momentos, se produjo un proceso inverso denominado de “fagocitación de lo blanco por lo indígena”. De ahí que varios autores hayan enfocado su interés en demostrar la existencia de una originalidad o particularidad del pensamiento en Abya-Yala respecto a occidente. Son los casos del mexicano Leopoldo Zea (1953); (1960); (1976); del peruano Augusto Salazar Bondy (2006) que en 1968 se preguntaba sobre la autenticidad de la producción intelectual en su obra: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* relacionándola a la negatividad histórica atribuida por el Norte global a los países “subdesarrollados”. También se puede mencionar, en este sentido, la propuesta de Darcy Ribeiro (1972), quien desde la antropología hace un estudio de las teorías del atraso-progreso, para analizar, finalmente, la configuración étnico-nacional actual o la del ecuatoriano Agustín Cueva (2015), quien indagaba sobre el rol del intelectual en un país colonizado, llegando a caricaturizar su inautenticidad. Según Kusch:

La fagocitación se da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aún de elementos aculturados, respecto de lo europeo, ahí donde adquirimos nuestra personalidad nacional, cuando somos netamente argentinos, peruanos, chilenos o bolivianos y también en ese hecho tan evidente de nuestra mala industria o nuestra peor educación pública. Es cuando tomamos consciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales aunque nos lo propongamos (Kusch, s/a:135).

Como señala Mariátegui: “El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos es una ingenuidad

antisociológica” (Mariátegui, 2005: 40). En el mismo sentido, Césaire señaló el carácter deshumanizante o cosificador de los proyectos coloniales respecto a los pueblos indígenas, quienes son convertidos en un instrumento de producción, a decir del autor:

A colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a acção colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o *animal*, se exercita a tratá-lo como *animal*, tende objectivamente a transformar-se, ele próprio, *em animal*. É esta acção, este ricochete da colonização, que importava assinalar (Césaire, 1978: 23-24).

Es así que un nuevo tipo de consciencia se vuelve necesaria, algo parecido a lo que Gloria Anzaldúa denomina como mestiza *consciousness* referida a la necesidad de estrechar los lazos entre dos o más culturas y contribuir a romper con la oposición binaria de poder que está en la base de su estructura conceptual.

The work of *mestiza* consciousness is to break down the subject-object duality that keeps her a prisoner and to show in the flesh and through the images in her work how duality is transcended. The answer to the problem between the White race and the colored, between males and females, lies in healing the split that originates in the very foundation of our lives, our culture, our languages, our thoughts. A massive uprooting of dualistic thinking in the individual and collective consciousness is the beginning of a long struggle, but one that could, in our best hopes, bring us to the end of rape, of violence, of war (Anzaldúa, 1987: 80).

En este sentido, el *Sumak Kawsay* implica pensar desde un pensamiento posabismal que contribuya a superar las dicotomías señaladas. Para ello requiere de “*um trabalho arqueológico de escavação nas ruínas da modernidade ocidental em busca de elementos ou tradições suprimidas o marginalizadas, representações particularmente incompletas porque menos colonizadas pelo cânone hegemónico da modernidade que nos possam guiar na construção de novos paradigmas de emancipação social*” (Santos, 2006: 30). Esto requiere considerar aquellas sociedades que fueron: “*esvaziadas de si próprias, de culturas apezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas*” (Césaire, 1978: 25).

La integralidad propuesta por el *Sumak Kawsay*, en tanto que filosofía que plantea una alternativa de vida, requiere necesariamente de procesos de traducción intercultural que permitan romper con esquemas etno-céntricos. Esto demanda considerar que el “Ser Humano [...] no es más que una hebra en el tejido cósmico. Un elemento más en el sistema de la vida” (Maldonado-Torres, 2007: 7).

El *Sumak Kawsay* no es una idea que es válida únicamente para el pueblo indígena Quichua, sino que busca contribuir a los debates para la salida de la crisis civilizatoria. En el marco de una globalización contra-hegemónica, propone una perspectiva de inter-aprendizajes (Cesaire, 1978: 15) que permitan construir un diferente cosmopolitismo subalterno o insurgente (Santos, 2006: 39). A decir de Ribeiro, “*a própria noção de globalização contra hegemónica depende por inteiro de processos de tradução, já que, por definição, assume uma posição crítica relativamente a todo o centralismo e universalismo e recusa a noção de um centro transcendente, procedendo, pelo contrário, através da articulação da diferença e da relação intercultural*” (Ribeiro, 2005: 3).

Renunciar a cualquier forma de centralismo o universalismo, y, por el contrario, enfrentar el reto de promover una articulación entre las diferentes víctimas de los procesos de opresión social es uno de los desafíos de la emancipación social. El *Sumak Kawsay*, analizado desde las propuestas de las organizaciones sociales e indígenas ecuatorianas ilustra la posibilidad de hacer un uso de instrumentos hegemónicos creados por la modernidad occidental, sin negar totalmente los aportes que ella nos deja, pero de trascenderla en tanto que no implica una esfera acabada sino que está en búsqueda permanente de ejercicios de traducción intercultural entre diferentes proyectos emancipatorios.

Comprendo el *Sumak Kawsay* como un proyecto “utópico-realista-fuerte” de emancipación (es) social (es). En el sentido defendido por Santos: “*Por utopia entendo a exploração, pela imaginação, de novos modos de possibilidade humana e de estilos de vontade fundada na recusa em aceitar a necessidade da realidade existente apenas porque existe e na antecipação de algo radicalmente melhor pelo qual vale a pena lutar e ao qual sente ter pleno direito*” (Santos, 2006: 191) (Santos, 2003b: 378).

Se trata de varios proyectos utópicos o “heterotopías” –una suerte de autodislocación radical desde el centro hacia los márgenes–, que necesitan de tipos de subjetividades de frontera que permitan combinar tanto la credibilidad por lo que existe, pero que es invisible para el canon hegemónico, como potenciar la voluntad de búsqueda, profundización y práctica de alternativas (Santos, 2003b: 376 y 379-378). Argumento que es fundamental transitar del colonialismo y el ethos de la modernidad hacia la solidaridad y el ethos pro-comunal.

Para Bolívar Echeverría⁴⁰ el “ethos” de la modernidad capitalista consiste en: “la pura funcionalidad ética o civilizatoria que los individuos demuestran tener respecto de la reproducción de la riqueza como un proceso de acumulación de capital” (Echeverría, 2007: 2). Esto es, una forma de identidad humana que busca satisfacer la esencia misma del capitalismo a través de la interiorización plena de comportamientos afines al espíritu del patrón capitalista-moderno o mercantilista. Este ethos mercantilista se fija como una “santidad económico-capitalista” cuya característica central es la de expresar maneras particulares tanto de la percepción sensorial, como de la imagen exterior o la apariencia. Su enunciación como “santidad” determina, según Echeverría, el elevadísimo grado de productividad del trabajo, es decir, del “espíritu” de lo que necesita ejecutar. El dogma del crecimiento acelerado e infinito permite sacralizar a la productividad industrial y eliminar, al mismo tiempo, la preferencia por la convivencialidad.

Este “espíritu” es un requerimiento ético emanado de la economía entendida como el centro, entorno a la cual gira la vida del capitalismo. El “espíritu del capitalismo” consiste así en la demanda o petición que hace la vida práctica moderna, centrada en torno a la organización capitalista de la producción de la riqueza social, de un modo especial de comportamiento humano; de un tipo especial de humanidad, que sea capaz de adecuarse a las exigencias del mejor funcionamiento de esa vida capitalista (Echeverría, 2007: 1).

Echeverría propone, en contrapartida, una re-valorización del “ethos barroco” que se expresa en las prácticas sociales, culturales y comunitarias. Este tipo de subjetividades, de carácter híbrido, mestizo, barroco tiene como punto de análisis, un estudio crítico de la violencia ejercida por diversos procesos de negación social de diferentes realidades e identidades sociales, en el que se mezclan los dominios de carácter capitalista/moderno, hetero-patriarcal, colonial, racial. Al ser producto de una serie de hibridaciones positivas o negativas, armoniosas o conflictivas, no sólo se revelan el carácter mimético, la reproductibilidad, la abundancia de elementos culturales (internos-externos), sino que se re-crean experiencias sociales de tal modo que sus innovaciones constituyen espacios y

⁴⁰ El siguiente análisis fue una contribución mía a la reflexión sobre comunes y comunalidad en la realidad del proyecto OPOCA, São Miguel Arcanjo, São Paulo, Brasil. Está disponible en <https://cidadedoanjo.wordpress.com/2015/02/18/vivir-la-convivencialidad-pensar-lo-comunitario-popular/> Fecha de acceso: 15 de Enero de 2018.

tiempos de emancipación. A decir de Santos:

O barroco é forma excêntrica de modernidade ocidental [...]. A sua excentricidade deriva, em grande medida, do facto de ter ocorrido em países e em momentos históricos onde o centro de poder era fraco, procurando esconder a sua fraqueza através da dramatização da sociabilidade conformista. A relativa falta de poder central confere ao barroco um carácter aberto e inacabado que permite a autonomia e a criatividade das margens e das periferias. Graças à sua excentricidade e ao seu exagero, o centro reproduz-se como se fosse margem. Suscita uma imaginação centrífuga que se torna mais forte à medida que passamos das periferias internas do poder europeu para as suas periferias externas na América Latina (Santos, 2006: 192).

Para el caso del *Sumak Kawsay*, Svampa propone recurrir a los diferentes ámbitos de la comunidad o a lo que la autora identifica como el *ethos procomunal* (2014: 374). Es decir, a una realidad que a pesar de ser designada como periférica, marginal, no visibilizada, fuera del mercado formal, con ausencia del Estado, ha tenido que implementar ciertas lógicas de solidaridad, cooperación y autogestión que exceden ampliamente el carácter antropocéntrico, el Estado céntrico y el mercado-céntrico.

En un sentido similar, Raquel Gutiérrez propone un estudio crítico de la categoría de lo “nacional-popular” (Zavaleta, 2009) para fundamentar la necesidad de re-pensar la realidad política desde lo comunitario-popular. Un procedimiento que parte del análisis del paradigma hegemónico (nacional-popular) en el momento en el que las contradicciones y crisis se hacen más evidentes. Estos, según la autora, constituyen los momentos en los que re-emergen con mayor vigor los elementos utópicos que no sólo han sobrevivido, sino que son re-elaborados de manera dinámica por las luchas sociales y las relaciones de reproducción de la vida comunitaria. Se trata de gramáticas sociales fuera del locus de enunciación de lo Nacional-Estatal, y que a pesar de que no lo niegan, más bien proponen una valoración de la reproducción de la vida, del cuidado, de la sobrevivencia, de la solidaridad.

Pensar las posibilidades de irradiación estable de esas formas sociales y políticas anteriores, eminentemente presentes en los momentos de exhibición del antagonismo social, también como potencias estructuradoras y estables de composición de lo social en tiempos de descomposición de lo estatal-nacional y de posibilidades de imaginar formas de autorregulación y autogobierno no necesaria o plenamente estatales ni capitalistas (Gutiérrez, 2008: 24).

Resulta interesante citar como ejemplos de esto a: a) la conexión entre el ecofeminismo del Sur (Shiva, 1998: 13) y la corriente de la ecología popular (Martínez, 2011:

356) que están preocupadas por la supervivencia, la salud, el territorio, el cuidado, y que sustituyen categorías dicotómicas por sujetos relacionales; o, b) la argumentación del Buen Vivir sustentada por Nina Pacari que sostiene que todos los seres de la naturaleza tienen energía (*Samai*) y por lo tanto, tienen vida propia: la piedra, el río, el agua, el sol, las plantas, todos los seres. La idea de que disfrutan de alegrías, tristezas, es decir que tienen sensibilidad, al igual que los seres humanos. Por lo tanto, existe una inter-conexión con los otros seres de manera espiritual. “Todos somos parte de un todo; (...) [y a pesar de] ser distintos, somos complementarios, nos necesitamos mutuamente” (Pacari, 2008: 32-33).

La visión ecofeminista en su versión libre de esencialismos contribuye, por un lado, con “una mirada sobre las necesidades sociales, no desde la carencia o de una visión miserabilista, sino desde el rescate de la cultura del cuidado como inspiración central para pensar una sociedad social y ecológicamente sostenible, a través de valores como la reciprocidad, la cooperación, la complementariedad” (Svampa, 2014: 379). Por otro lado, se actúa, mediante una triple hermenéutica, a descolonizar la cultura del mercantilismo, consumismo y del patriarcado desde lógicas comunitarias que existen realmente.

Al analizar la problemática socio-ambiental y el *Sumak Kawsay*, estas perspectivas procuran revalorizar una gama infinita de racionalidades que están constantemente amenazadas por los procesos de expansión de las fronteras neo-extractivas (agroindustriales, petroleras, mineras, camaroneras y madereras). No se trata de sostener una visión de la comunidad y convivencialidad romántica, estática, esencialista, encasillada en un paradigma, de regreso al pasado, sino más bien de una propuesta de reconstrucción de la sociedad desde las alteridades. Una postura holística que abarca también a la naturaleza.

Varios pueblos y nacionalidades traen sus experiencias desde sus formas locales-rituales, espirituales, bioculturales y expresan que estos elementos están presentes tanto en el macrocosmos como en el microcosmos. Así se genera un giro en la visión antropocéntrica de entender a la naturaleza como un “recurso natural”, o en medio de la dicotomía de recurso privado/público desde la lógica Estatal.

Si por un lado, la profundización de la crítica al modelo desarrollista, primario-

exportador, neo-extractivista, de crecimiento económico ilimitado se conjuga en términos de productividad y del tener; por otro lado, el *Sumak Kawsay* propone la búsqueda permanente de alternativas al desarrollo, un modelo post-extractivista, post-industrial, post-desarrollista basado en la convivencialidad y los cuidados en términos relacionales de las formas de Ser.

Cada uno de nosotros se define por la relación con los otros y con el ambiente, así como la sólida estructura de las herramientas que utiliza. Éstas pueden ordenarse en una serie continua cuyos extremos son la herramienta como extremo dominante y la herramienta convivencial [...]. La relación convivencial, en cambio es siempre nueva, es acción de personas que participan en la creación de la vida social. Trasladarse de la productividad a la convivencialidad es sustituir un valor técnico por un valor ético, un valor material por uno realizado (Illich, 2006: 387).

En términos de Illich “la desarraigada sociedad actual se nos presenta de pronto como un teatro de la peste, un espectáculo de sombras productoras de demandas generadoras de escasez” (Illich, 2006: 387). De ahí que su postura defiende la necesidad de la construcción de una sociedad post-industrial, en la que la creatividad humana no obligue a otros procesos de identificación a estar sometidas a un conocimiento, a un trabajo o a un consumo innecesarios. Es en este marco que se proponen las zonas de contacto intercultural en donde las diversas identidades puedan dialogar en términos de horizontalidad.

3.4.1 Las zonas de contacto intercultural entre perspectivas de *Sumak Kawsay*

El *Sumak Kawsay* o vivir en plenitud (Sarayaku, 2013: 89) es un “concepto horizonte” dinámico y creativo. Como producto de un tejido de saberes de los pensamientos colectivos indígenas, requiere de un ejercicio permanente de traducción intercultural desde una hermenéutica politópica (Estermann, 2015: 168). No es un paradigma al cual se debe llegar, sino más bien un caminar propio de los pueblos frente a la crisis civilizatoria. A decir de Schavelzon: “Uno de los “saltos conceptuales” que esta apertura permite para el VB/BV es el que va de la comunidad al Estado. Otro movimiento

sería el que lo lleva del campo a la ciudad, de la cosmovisión indígena a la izquierda pluralista y de la filosofía al discurso del desarrollo” (Schavelzon, 2015: 193).

Como subraya Boaventura de Sousa Santos: “El buen vivir o Sumak Kawsay, siendo un concepto de origen indígena, no es entendido por las organizaciones indígenas como una propiedad exclusiva de los indígenas y al contrario lo tienen como una contribución decisiva de los pueblos indígenas al patrimonio común del país” (Santos, 2010: 147). El *Allin Sumak Kawsay o Suma Qamaña, el Wapuni* (como se verá más adelante), *el Ñandereko, el Ivi Maraëi o Teko Kavi, Ubuntu, Mapudungun, Küme Mogen*, entre otros saberes, constituyen alternativas al capitalismo, a la modernidad eurocentrada, al paradigma del desarrollo y al modelo neo-extractivista, en cuya base está el pensamiento antro-andro-céntrico que permite dominar a la Naturaleza. Un proyecto que tiene como principio la acumulación por despojo de bienes comunes y la subalternización de identidades para promover una vida consumista, lujosa, en opulencia y derroche de bienes materiales.

Para Santos, el *Sumak Kawsay* no implica únicamente una transición del capitalismo al socialismo, sino que requiere de un fuerte debate civilizatorio instaurado por los pueblos indígenas y afrodescendientes. Son estos pueblos quienes traen diferentes cosmovisiones, otra concepción de Estado, de desarrollo, de temporalidad, intentando establecer un diálogo con las formas existentes siempre que este diálogo este basado en dos tipos de transición:

La transición del capitalismo al socialismo y la transición del colonialismo a la autodeterminación, al fin del racismo: a la posibilidad que tenemos que en este país y en otros países de la convivencia de diferentes nacionalidades, dentro del mismo Estado. Y aquí empiezan los problemas de soberanía [...] La plurinacionalidad refuerza el nacionalismo; no hay un concepto de nación; hay dos conceptos de nación y no hay, necesariamente, un conflicto entre ellos (Santos, 2010a: 150).

La posibilidad de combinar estas dos transiciones, permite, de hecho, hablar de nuevas categorías híbridas como la del Socialismo del *Sumak Kawsay* (Santos, 2010a: 151), siempre que se enriquezcan, a través de la diversidad, las formas de democracia, las concepciones del tiempo y la autonomía indígena para crear un nexo con el Estado en regiones donde éste estuvo ausente (Ibidem: 152). Se trata de saldar cuentas no sólo con la justicia racial, sino con la justicia histórica de los pueblos oprimidos. Esta nueva ética

civilizatoria cuyos ejes creativos son la interrelación, interdependencia e intercambio, correspondencia, reciprocidad, complementariedad entre opuestos, y ciclicidad (Estermann, 2015: 177), gira en torno al vivir (*Kawsay, Qamaña*), entendido como el Ser-Estando relacional (Pacari, 2008a: 130-131).

En ese sentido, el *Sumak Kawsay*, se presenta como un concepto fuerte que permite enfrentar al individualismo y mercantilismo característico de las políticas neoliberales aplicadas en Ecuador. Contribuye a desestabilizar las ideas de progreso y democracia liberal que han sido, tradicionalmente, las formas universales de entender la justicia social. En definitiva, constituye una alternativa a la hegemonía del Estado-nación, que tiene más bien una carga de justicia histórica. Como señala Rosalva Aída Hernández:

La violencia y el despojo han estado configurados por las jerarquías raciales y de género que siguen prevaleciendo en nuestras sociedades. Han sido los pueblos indígenas y campesinos quienes más se han resistido a la privatización y mercantilización de sus recursos, desde epistemologías y visiones de mundo que confrontan la perspectiva utilitarista e individualista del capital; es por esta resistencia que han sido constuidos desde discursos hegemónicos como “retrogradados y anti-progreso” y, en el peor de los casos, como terroristas y violentos (Hernández, 2017: 36).

Estas formas de violencia han afectado especialmente a los cuerpos de la mujeres indígenas y afroecuatorianas que se han convertido en “territorios para ser invadidos y violados”. Como se verá más adelante, los diferentes tipos de violencia ejercidos sobre las mujeres Waorani dentro y fuera de sus comunidades expresan, tanto el mantenimiento de relaciones patriarcales, así como el trastocamiento de roles de género dentro del marco neo-extractivo. Así, “la lengua de la violencia sexual hacia las mujeres utiliza el significativo cuerpo femenino para indicar la posesión de lo que puede ser sacrificado en aras de un control territorial. Controlar el cuerpo de las mujeres a través de la violencia sexual, es una forma de manifestar el control del territorio de los “colonizados”” (Hernández, 2017: 37). Este factor es determinante cuando se trata de demostrar las emergencias desde las comunidades y específicamente desde un ethos pro comunal frente a los mega-emprendimientos neo-extractivos.

Según Ileana Almeida, en lengua Quichua, la palabra *ayllu* sirve para designar los rasgos constitutivos de cada comunidad. La noción de *Sumak Kawsay* busca la afirmación del ethos comunal o el *ayllu* que abarca, insoslayablemente, a la Naturaleza como parte

del cosmos (Yo soy, si tú eres). En este marco, ocurre una hibridación positiva e intercultural entre la idea de *Ayllu* y el concepto moderno de nacionalidades (Almeida, 2008: 11) en el que se manifiestan los componentes de su comunalidad, de ahí emerge la expresión de la diversidad a través de la idea de Plurinacionalidad.

El *Sumak Kawsay* requiere de un ejercicio de descolonización del Estado-nación. Como proyecto político anti-neoliberal convocó –a través de las corrientes del neo-constitucionalismo ecuatoriano y boliviano–, a una diversidad de realidades epistemológicas, formas de organización económica, política, sociales y culturales propias de un Estado Plurinacional, autonómico, participativo y autogestionario. Estos son algunos de los objetivos del denominado constitucionalismo transformador, que ejemplifican lo que Santos denomina como “ecología de saberes” entre saberes occidentales e indígenas. Ejemplos de ello son el diálogo entre: la Constitución política y el *Sumak Kawsay*; el derecho tradicional y la idea de *Pachamama*, que contribuyen a descentrar el pensamiento social hegemónico y canónico. El autor advierte, sin embargo, que en este proceso, será necesario desaprender algunos conceptos heredados de occidente y que han llevado a algunos teóricos a postular un Buen Vivir desarrollista neo-extractivo (Santos, 2010a: 154).

El *Sumak Kawsay*, como sistema, del brazo de los derechos de la naturaleza, exige una reorganización y nuevos enfoques en el modelo político-económico; lo que transforma a su vez, no solo a la sociedad, sino, y sobre todo, al Estado.

No se puede pensar en sostener, o lo que es peor en expandir, la explotación petrolera, minera y de otros bienes naturales, bajo la promesa de una redistribución y una mayor participación estatal, y no darse cuenta de que con ello se sigue debilitando la economía social de los pueblos (Simbaña, 2011:250).

Esto exige repensar el carácter comunal tanto en las formas de propiedad y en las formas de trabajo (ej. *minka*), como en la toma de decisiones sobre aspectos que puedan afectar a las localidades. Una producción equilibrada, autoconsumo regulador y una redistribución equitativa en un mundo holístico –todo está conectado con todo–, que respete la ciclicidad y la reversibilidad del tiempo. Hay que considerar tanto el carácter cualitativo y cultural del tiempo y no sólo su valor monetario. De ahí la imposibilidad de determinar cuantitativamente, acorde a los ingresos per cápita, o a través de estadísticas e “índices de desarrollo” el cumplimiento de los objetivos del “*Sumak Kawsay*”.

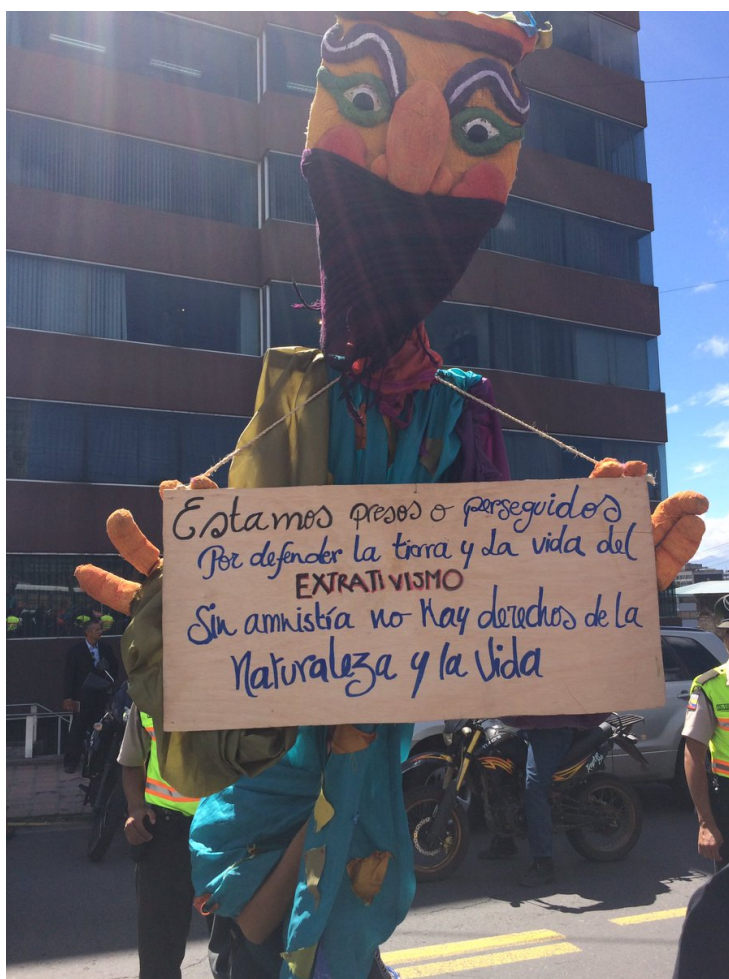
Convivir en equilibrio con la Naturaleza requiere de economías diferentes, por ejemplo, aquellas de la subsistencia y la de los cuidados que se pueden encontrar en las comunidades. Se trata de un pacto de convivencia comunitaria-interbiológica, que responde a la exigencia intergeneracional de cuidar, regenerar y restablecer los procesos vitales en un mundo finito. En este sentido exige imaginar democracias de la Naturaleza y meta-ciudadanías ecológicas, es decir, formas de participación ciudadana que colocan en el centro el bien común o el ethos pro comunal en el que la naturaleza es parte relacional. Las personas asumen la tarea de cuidar y cultivar este equilibrio desde la cosmovisión de cada uno de los pueblos, prácticas, ritualidades, creencias, narraciones y mitos, espiritualidades, culturas e identidades, formas de organización política y temporalidades.

Desde el *Sumak Kawsay* se reconoce la importancia del elemento ritual para el fortalecimiento colectivo y como un espacio de sanación frente a las violencias coloniales, heteropatriarcales y capitalistas. Entendido como un ethos pro-comunal, es la “reivindicación de la vida ritual y la espiritualidad como una expresión del don comunal y como espacio de fortalecimiento de los vínculos comunitarios” (Hernández, 2017: 39). Por ejemplo, muchas veces, a manera simbólico-ritual en las comunidades se rinde tributo o se pide permiso a la *Pachamama* para poderla sembrar o cultivar (Pacari, 2008a: 130).

El *Sumak Kawsay* es una propuesta guía, que surge como otro tipo de relaciones en términos de justicia cognitiva, social y ambiental, entre el conocimiento occidental y las formas subalternizadas de saberes. Ninguna organización social o indígena que defiende el *Sumak Kawsay* niega su carácter utópico y de convocatoria para articular la movilización de la lucha social. A decir de Schavelzon: “Su presencia en el debate era resultado de un proceso en que se encuentran actores sociales en el Estado y de la fuerza política de una civilización que se resiste a desaparecer. Era la vida en el campo, en comunidad y también una cosmopolítica de la tradición ancestral” (Schavelzon, 2015: 194).

¿Puede el *Sumak Kawsay* convocar a un diálogo intercultural, intergeneracional, entre géneros y entre naturalezas para un nuevo modo de reproducción de la vida en el marco de la pluralidad de las realidades, eliminando las jerarquías de poder, la mala distribución de las riquezas, la falsa naturalización de las diferencias raciales y la

destrucción de las naturalezas? ¿Es posible reinventar las democracias y justicias en base a esta matriz comunitario-popular que concibe a las identidades como sujetos colectivos de derechos antes que provocar su exclusión y sofocamiento? El capítulo número cinco intentará abarcar algunos de estos cuestionamientos en base al estudio de caso en el Yasuní y a las diferentes respuestas que emergen como alternativas al modelo de desarrollo neo-extractivista.



Manifestación contra la criminalización de la protesta social, por la defensa de la vida y de los derechos de la naturaleza. Diciembre de 2015. Fabián Cevallos Vivar

Capítulo 4. Metodología

“Yo, soy de caminar (silencio largo), salgo a la selva por ir, no por llegar”.
Dabo, *Piquenani* Waorani.

En este apartado me coloco frente a tres preguntas fundamentales que me permitirán explicar la cuestión metodológica: 1) ¿Cuál es mi concepción de la realidad y cómo sitúo mi labor ética como investigador?; 2) ¿Qué métodos debo usar para evitar reproducir una ciencia social extractivista?; 3) ¿Cuáles son los recursos más apropiados para establecer relaciones horizontales, desde abajo y para reforzar las luchas y solidaridades sociales que permitan una ecología de saberes?

4.1 ¿Cuál es mi concepción de la realidad y cómo sitúo mi labor ética como investigador?

La primera pregunta requiere un ejercicio de una ruptura epistemológica respecto a la tradición positivista y una inconformidad expresa con la misma. Esto implica partir de una crítica a la ciencia social hegemónica, en tanto que ésta se basa en una diferenciación jerárquica entre el investigador y su campo social de acción. Su idea parte de la concepción de que la sociedad e individuos forman dos esferas distintas, separables y por tanto capaces de ser clasificadas en categorías. A decir de Santos, es necesario desconstruir uno a uno los múltiples objetos teóricos que la ciencia construye sobre sí misma. En este sentido: *“só aplicando a ciência contra a ciência é possível levá-la a dizer não só o que sabe de si, mas tudo aquilo que tem de ignorar a seu respeito para poder saber da sociedade o que esperamos que ela saiba”* (Santos, 2002: 12).

Bajo el criterio binario entre el observador y el observado, se determinan juicios de objetividad del conocimiento –que obligan a renunciar a la subjetividad–, lo que le dotaría a la investigación de una neutralidad objetiva; se omiten los juicios valorativos, así como los posicionamientos ético-políticos en la construcción del conocimiento. Sin embargo, como señala Paulo Freire:

O mundo não é. O mundo está sendo. Como subjetividade curiosa, inteligente, interferidora na objetividade com que dialeticamente me relaciono, meu papel no mundo não é só o de quem constata o que ocorre mas também o de quem intervém como sujeito de ocorrências. Não sou apenas objeto da História mas sou sujeito igualmente. No mundo da História, da cultura, da política, constato não para me adaptar mas para mudar (Freire, 2002: 30).

Al mismo tiempo, considero que una investigación crítica obliga a asumir una postura horizontal en la construcción del conocimiento y, en muchos casos, es el investigador quien asume un rol menos importante en la relación de convivencia. Tanto los unos como los otros, sufren transformaciones, ninguno queda “substraído” al proceso de investigación (Schaff, 1974: 95), sino que todos se convierten en agentes de cambio social en condiciones de interrelacionalidad. Parafraseando a Marx: “los investigadores también deben ser investigados”. “La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado” (Marx, 1976: 108).

Pero: ¿Cómo sentirme ajeno de una realidad experimentada en otros entornos bio-socio-culturales?; ¿Cómo huir a esta categorización ficticia hecha sobre seres humanos distintos, cuyas nociones de espacio-tiempo, saber-estar, cosmos, procuran una integralidad dinámica complementaria?; ¿Cómo anular los sentidos, sentimientos, dolores, alegrías, emociones, críticas, afinidades, bagaje teórico-político para convivir en realidades que aún se encuentran en condiciones de subalternidad?

La epistemología racionalista e instrumental pregonada por el positivismo, cuya forma más elevada de dogmatización es el positivismo lógico consiste en: “*uma concepção de ciência, que vê nesta o aparelho privilegiado da representação do mundo, sem outros fundamentos que não as proposições básicas sobre a coincidência entre a linguagem unívoca da ciência e a experiência ou observação imediatas, sem outros limites que não os que resultam do estágio do desenvolvimento dos instrumentos experimentais ou lógico-dedutivos*” (Santos, 2002: 23). Esta epistemología podría devenir en una investigación que no sólo aleja, sino que oculta, invisibiliza, silencia voces, contribuyendo a la producción de una ciencia epistemicida o extractivista. En las actuales condiciones de producción y apropiación del conocimiento y los saberes “a

criação de objectos teóricos está cada vez mais vinculada à destruição ou degradação dos sujeitos sociais que não podem investir no conhecimento científico ou apropriar-se dele. Em suma, a subjectividade social é cada vez mais o produto da objectivação científica” (Santos, 2002: 13). En este sentido, argumento que el objetivo de una construcción científica diferente consiste en la comensurabilidad y en ampliar los diálogos intersubjetivos que *“por essa via vai ganhando para o diálogo eu/nós-tu/vós o que agora não é mais que uma relação mecânica eu/nós-eles/coisas”* (Santos, 2002: 15). Se trata, más bien, de un proceso de intercomunicación o de pedagogía en la construcción de una epistemología pragmática. Como señala Santos:

a reflexão epistemológica passa a incidir sobre os utilizadores (os destinatários, sujeitos ou vítimas das consequências) do discurso científico. E dado que as consequências deixam de ser o que está para além da ciência para passarem a ser o que está para quem da ciência, o universo dos utilizadores é constituído tanto pelos cidadãos como pelos cientistas, e a reflexão epistemológica destinar-se-á a aumentar a competência linguística de ambos os grupos de utilizadores e, portanto, a comunicação entre eles, sem ter de desconhecer as diferenças estruturais (mas tendencialmente atenuadas) que os separam. Assim concebida, a reflexão converte-se numa epistemologia pragmática ou, talvez melhor, numa pragmática epistemológica. É neste sentido que ela é acolhida no círculo hermenêutico: a hermenêutica como pedagogia da construção de uma epistemologia pragmática (Ibidem: 30-31).

En este sentido, el uso de la hermenéutica diatópica permite comprender críticamente a la ciencia moderna e intenta captar lo mejor de ella para permitir nuevos diálogos cuyo fundamento está en la horizontalidad entre saberes plurales:

A reflexão hermenêutica visa transformar o distante em próximo, o estranho em familiar, através de um discurso racional –fronético, que não apodíctico– orientado pelo desejo de diálogo com o objecto da reflexão para que ele “nos fale”, numa língua não necessariamente a nossa mas que nos seja compreensível, e nessa medida se nos torne relevante, nos enriqueça e contribua para aprofundar a auto-compreensão do nosso papel na construção da sociedade, ou, na expressão cara à hermenêutica, do mundo da vida (Lebenswelt) (Santos, 2002: 10).

No se trata de negar todo lo constituido hasta ahora,⁴¹ sino de pensar que este camino requiere de una inteligibilidad recíproca (hermenéutica diatópica) entre experiencias y saberes del mundo, para lo cuál es necesario realizar ejercicios de traducción intercultural. “La hermenéutica diatópica consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones

⁴¹ Visvanathan realiza un interesante análisis respecto a la noción de carencia-motivación en la investigación. Cfr. (Visvanathan, s/a: 20).

isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (Santos, 2011: 37).⁴² Tanto desde el punto de vista de la ciencia, como de los saberes que han sido marginalizados por su hegemonía procuro mantener un diálogo demostrando sus aportes y sus deficiencias mutuas, intentando, al mismo tiempo, transformar el entendimiento de las relaciones que han sido “naturalizadas” como entre sujeto-objeto, por otras más complementarias entre sujeto-sujeto.

A reflexão hermenêutica torna-se, assim, necessária para transformar a ciência, de um objecto estranho, distante e incomensurável com a nossa vida, num objecto familiar e próximo, que não falando a língua de todos os dias é capaz de nos comunicar as suas valências e os seus limites, os seus objectivos e o que realiza aquém e além deles, um objecto que, por falar, será mais adequadamente concebido numa relação eu/tu (a relação hermenêutica) do que numa relação eu/coisa (a relação epistemológica) e que, nessa medida, se transforma num parceiro da contemplação e da transformação do mundo (Santos, 2002: 11).

Mi posición epistemológica es contraponer, a las epistemologías dominantes del Norte, un pensamiento alternativo de alternativas a través del uso de la doble sociología de las ausencias y las emergencias: “La distancia en relación a las versiones dominantes de la modernidad occidental conlleva así la aproximación a las versiones subalternas, silenciadas, marginalizadas de modernidad y de racionalidad, tanto occidentales como no occidentales” (Santos, 2011: 30).

Dado que la ecología de saberes es un conjunto de epistemologías que tienen como fundamento de partida la afirmación de la diversidad y de la globalización contra-hegemónica, me baso en sus principios para credibilizar y fortalecer mi trabajo con las voces Waorani. Para Santos la ecología de saberes tiene dos presupuestos: “1) *não há epistemologías neutras e as que clamam sê-lo são as menos neutras*; 2) *a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstracto, mas nas práticas de conhecimento e seus impactos noutras práticas sociais. Quando falo de ecologia de saberes, entendo-a como ecología de prácticas de saberes*” (2006b: 143).

Las prácticas y saberes que se pueden apreciar en mi trabajo de campo contienen, al mismo tiempo, formas de lucha de las comunidades frente a los proyectos extractivos. Al analizar las formas de lucha de las mujeres indígenas, no podía colocarme al margen

⁴² Me quiero referir aquí también a la hermenéutica diatópica para un abordaje inter-disciplinar que me permite un análisis más dinámico de la realidad que estudio.

para argumentar una supuesta ‘neutralidad’ ante los hechos. Sin embargo, una postura comprometida exige que “*desenvolvamos uma ética mais radical, susceptível de questionar e interpelar ativamente as hegemónias globais*” (Mama, 2010: 605). De ahí que ser parte activa tanto de la problemática, como del proceso de investigación-aprendizaje implica tener una postura comprometida con la realidad que nos permita detectar e imaginar los momentos y subjetividades de transgresión de las luchas apoyado en un ejercicio de ecología de saberes. Como señala Cunha:

a ecología de saberes é a ferramenta a que recorro para reconhecer e valorizar a construção de um conhecimento situado, sexuado e crítico e que utiliza, virtuosamente, a porosidade e as potencialidades de todas as fronteiras. Parece-me pois de particular interesse as palavras das mulheres e dos homens que são capazes de contar outras versões, os tais contra-contos que são pontes narrativas que estão para lá da separação, vitimização, ausência e silêncio. São textos e meta-textos onde se encontram lados quase sempre escondidos e não-ditos das penas e fados mas também das resistências e transgressões das mulheres, das subjectividades sempre a imaginar coisas, espaços e expresividades (Cunha, 2014: 45).

Según Fals Borda: “El problema de la relación entre el pensar y el actuar se resuelve reconociendo una actividad real de las cosas a la cual sólo se adviene por la práctica que, en este sentido, es anterior a la reflexión; allí se demuestra la verdad objetiva, que es la materia en movimiento” (En Herrera; López, 2014: 215). Considero que esta ética radical no puede expresarse sin tener en cuenta la importancia del “convivir” durante todo el proceso.

El interés de vivir y aprender con el Sur parte de la idea propuesta por Boaventura de Sousa Santos, cuando señala que este Sur es una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo, los colonialismos y los heteropatriarcados. En este sentido, el autor propone una reinención de la emancipación social que consiste en ir: “más allá de la teoría crítica producida en el Norte y de la práctica social y política a la cual ellos se suscriben” (Santos, 2006: 37).

Si el esfuerzo de mi trabajo estaba enfocado en la comprensión de la situación histórico-social y epistémica del pueblo Waorani, en medio del impacto de la expansión de la frontera petrolera hacia sus territorios y en la reconfiguración de la relación comunidades/Estado-Nación, era necesario considerar las consecuencias de la

profundización/respuestas al capitalismo, los colonialismos y los heteropatriarcados tanto a nivel local, como a nivel nacional.

Por un lado, intenté vincular mis entendimientos con aquellas prácticas de las organizaciones, comunidades o familias; y por otro lado, colocar en diálogo éstas prácticas a partir de las respuestas que se dan a nivel Nacional mediante voces de movimientos sociales, indígenas o de académicos y académicas activistas, dentro del contexto de luchas anti-capitalistas, de las prácticas descolonizadoras y anti-heteropatriarcales, en tanto que: “Lo que está en causa es la primera gran ruptura con el modelo económico desarrollista-extractivista que desde el período colonial ha dominado el hemisferio” (Santos, 2011: 19).

Estas prácticas vinculativas son el resultado, por un lado, de varias estadías en las comunidades, de intercambios tanto con personas que hablaban desde su lugar como líderes o lideresas sociales, pero también con miembros de las comunidades que sin tener un discurso elaborado para la defensa de sus cuerpos/territorios están, sin embargo, íntimamente comprometidos y comprometidas con la imaginación de una realidad pos-petrolera, pos-desarrollista en tanto que son la condición fundamental para la sobrevivencia. De otro lado, realicé un acompañamiento de la realidad nacional a través de pronunciamientos de organizaciones indígenas que mantienen su lucha por conseguir la reinención de un Estado Plurinacional e Intercultural, específicamente con la CONAIE, la CONFENAIE.

Asumí una postura de preferencia epistémica junto con las alteridades que son negadas por las lógicas monoculturales de dominación que legitiman y refuerzan el paradigma hegemónico, pero al mismo tiempo, evité caer en el error de romantizar a la comunidad o idealizarla. Considero que en toda comunidad se manifiestan tensiones y contradicciones internas, las mismas que permiten caracterizarla como entidad dinámica, en constante transformación. Me apoyo en la crítica sólida que coloca Meneses respecto a las nociones de centro-periferia, a decir de la autora: “Me preocupa la insistencia en las nociones acerca del centro –donde se produce la ciencia– y las supuestas periferias que es donde se hallan los saberes locales. O sea, la periferia es, de hecho un ejercicio de creación de un espacio de excepción –inventado desde un lugar– y desde su posición

parcial de “poder”, que intenta categorizar los otros lugares como periferia” (Meneses, 2016: 12).

Una vez situado en el campo específico emergieron varios desafíos metodológicos que me obligaron a romper con mi esquema teórico-conceptual. Esto es, que durante todo el proceso estuvo presente la idea no sólo de escuchar las voces Waorani subalternizadas, sino específicamente a las mujeres Waorani, como participantes activas en la lucha y creación de alternativas al desarrollo. Mi objetivo se transformaría, entonces, en una obligación de poder acompañar sus ejercicios de traducción de prácticas y saberes para una re-construcción de sus formas de vida en plural. A este aspecto se suma un eje, que será analizado a lo largo del trabajo, al que autoras como Paredes (2014: 71-73), Lugones (2014: 68), Ossome (2014: 161), Segato (2015: 83) han denominado como entronque de patriarcados, concepto mediante el cual intentan explicar la imbricación entre el patriarcado pre-colonial y el occidental. En este sentido: “descolonizar y desneoliberalizar el género es a la vez ubicarlo geográfica y culturalmente en las relaciones de poder internacionales planteadas entre el Norte rico y el Sur empobrecido, cuestionar profundamente a las mujeres del Norte rico y su complicidad con un patriarcado transnacional” (Paredes, 2004: 73-74).

Elaboré un trabajo conjunto, en tanto que procuro que sea una producción de las voces, dando espacio a la capacidad de asombro proporcionada por el convivir en las comunidades Waorani. No faltaron en el camino una serie de fracasos, altibajos; incomprendiones y persecuciones, estímulos y polémicas. Hay que señalar que los territorios indígenas afectados por la implementación de megaemprendimientos petroleros se encuentran plagados de violencias múltiples: de estados permanentes de vigilia, intimidación, silenciamiento, militarización, cercamiento/despojo, hostigamiento, dolor, muertes, diversos tipos de apropiación-desplazamiento, suicidios, ataques y guerra. Sigue siendo un reto superar las dificultades, muchas veces colocadas por los propios colectivos, organizaciones, movimientos, debido a que según señalan: “todo lo que podamos decir nos puede afectar”. En este sentido, el trabajo de campo consistió en indagar en espacios plurales en búsqueda de una interrelación entre las perspectivas consideradas como locales y territorializadas, con aprendizajes en otros ámbitos. Conuerdo con Meneses, cuando señala que:

Dar voz al subalterno, saber escucharlo y traducirlo interculturalmente no es escribir, de nuevo, una historia en singular; de esta manera se esencializa la diferencia de forma radical, imposibilitando cualquier traducción intercultural. Al contrario, la búsqueda de las especificidades de los procesos, dar voz y aprender a escuchar las voces silenciadas por su diferencia radical, asume una importancia crucial en este proceso de traducción, una forma de no caer en las trampas generadas por el indigenismo o el esencialismo (Meneses, 2016: 21).

No se trata de extraer datos de la vida de otras personas, sino de conocer junto con ellas, en cuya base está la posibilidad de “crear un concepto de objetividad fuerte donde la distinción sujeto-objeto termine” (Ibidem: 23). En este sentido, parto de la crítica a la construcción de un conocimiento científico superior con poder de control social (Santos, 2014b: 252-253). Por el contrario, el proceso de aprendizaje realizado a lo largo de este trabajo consistió, fundamentalmente, en compartir y vivir en las prácticas sociales, políticas y organizativas de lo cotidiano en la comunidad (cuidados, producción y organización). Para Fals Borda: “El problema de la relación entre forma y contenido se resuelve planteando la posibilidad de superar su indiferencia por la práctica y no sólo por el comportamiento intuitivo o contemplativo; toda cosa se da como un complejo inextricable de forma y contenido, de allí que la teoría no pueda separarse de la práctica, ni el sujeto del objeto” (Herrera; López (comp.), 2014: 215)

No se trata de imponer una serie de conceptos y teorías, sino de valorar el aprendizaje diario que proporciona la vida en las comunidades. En este sentido, concuerdo con Maturana cuando se cuestiona: “¿Y qué es la epistemología? ¿También es un modo de convivir? ¡Sí! En verdad [...]: el vivir, y desde la comprensión del vivir y del convivir, ver que la realidad pertenece al explicar del vivir y el convivir humanos” (Maturana, 1997: 11).

Más aún, procuro señalar que las experiencias, narradas por las propias voces, constituyen en sí mismas prácticas de transformación. Esta segunda idea envuelve otra ruptura epistemológica. En oposición a la visión de victimización, rescata formas de resistencia y lucha que contribuyen a una nueva narrativa de la historia. De ahí que mi interés en el trabajo de campo estuvo focalizado en las experiencias de las mujeres Waorani en la lucha política (Harding, 1998: 6-7). Es aquí que reside la capacidad emancipatoria debido a que no sólo se dan resistencias basadas en relaciones de dominación, sino más bien existe una “capacidad para la acción creada y propiciada por

relaciones concretas de subordinación históricamente configuradas” (Mahmood, 2006: 123).

En algunos momentos fue muy importante priorizar las fuentes de conocimiento colectivas, esto es en razón de que varias de las dinámicas emancipatorias, para la comunidad Waorani, están en la reproducción colectiva de la vida, la vida en comunidad en la que no existe una división con la naturaleza. De ahí mi interés en dar la importancia a las audiencias colectivas, discusiones, preguntas y respuestas en reuniones, las asambleas comunitarias, pero también a rituales, cantos, a las caminatas y salidas por la selva, a los espacios recreativos, a la presencia y diálogo en las cocinas o espacios colectivos, en los lugares de esparcimiento e inter-cuidados.

En este sentido puede decirse que el modo ético de incorporarse la imagen científica del mundo y hacer de ella un motivo importante de la acción no es en absoluto indiferente para los efectos sociales de una cosmovisión, o aún más; que ni siquiera puede ser una cuestión solo secundaria. Esta constelación, básica para la conexión entre la concepción del mundo y el arte, entre el conocimiento y la práctica humana [...] se demuestra en la siguiente frase [...] no es posible tener verdaderos sentimientos placenteros sin conocer la naturaleza (Lukacs, 1967: 552).

Asumo el colonialismo como un eje central que atraviesa todo el proceso de investigación y quiero evidenciar su impacto en la producción del saber, en tanto que existe una tendencia a mal interpretar la historia y la política de los espacios-tiempos del Sur global, ocultando las relaciones de poder. A decir de Santos:

Dois vícios principais devem ser referidos. Em primeiro lugar, as sociedades tradicionais (sociedades coloniais; sociedades-objeto) não eram analisadas em seus próprios termos e em função dos seus interesses, mas em termos e em função da sociedade metropolitana (sociedade colonizadora; sociedade-sujeito). Logicamente, a análise daquele decorrente ignorava militante e sistematicamente (isto é, sem que para tal fosse necessário uma composição dos cientistas sociais nesse sentido) tudo o que na sociedade-objeto contradissesse de modo fundamental o interesse da sociedade-sujeito na continuação da dominação colonialista. Do que resultaram duas consequências principais. Por um lado, sendo as categorias analíticas e classificatórias desenvolvidas com base na (experiência social da) sociedade metropolitana, a experiência social da sociedade tradicional ou era suprimida em tudo o que nelas não coubesse, ou, sendo incluída era armadilhada em comparações que sistematicamente a desfavoreciam. Por outro lado, sempre que foi adoptada uma perspectiva dinâmica e desenvolvimentista, o modelo científico (que, como se vê, era também social e político) apontava para a inevitabilidade de a sociedade tradicional seguir o caminho e os objectivos de desenvolvimento já anteriormente seguidos pela sociedade metropolitana e, portanto, de os seguir sob a tutela desta (Santos, 2014: 66).

De la misma manera, procuro una ciencia social interseccionada, esto es debido a que considero que es importante denunciar el sexismo, racismo y la explotación de clase como sistemas interrelacionados de dominación y que están interactuando activamente en el lugar de la diferencia (Bidaseca, 2011: 63); (Ribeiro, 2017: 25) de las mujeres Waorani.

Intenté un distanciamiento, al menos estratégico, de la “biblioteca colonial” (Mbembe, 2001: 26), de las interpretaciones existentes, de las prácticas investigativas tradicionales, de los lenguajes que son practicados, para que esta distancia crítica sea la que me permita construir otra base analítica (Mudimbe, 1988: 13). Se trata de un enfrentamiento con el colonialismo intelectual que subsiste en la academia, una forma de dependencia que busco visibilizar a través del rescate de los saberes producidos en la “periferia” colocándolos en diálogo.⁴³ “A “*interrogação intelectual*”, aqui, implica lutar contra as nossas concepções e categorias incorporadas, através das quais uma série de problemas incómodos foram domesticados como hábitos costumeiros de pensamento e praxis” (Mahmood, 2006:151). Sigo a Meneses cuando propone que:

On one hand we often continue to make our interpretations from a center that still has not being ‘decolonized’[...]. On the other hand, while we want to (re)construct other histories and (re)introduce ourselves to the debate of other memories, the situation we observe reflects the difficulty of constructing another analytical grid which would escape from dominant interpretations and allow us to introduce the memories of other actors (Meneses, 2011: 134).

Aquí me encuentro con la problemática de determinar quien soy y cómo me sitúo en un contexto social marcado por la implementación de mega emprendimientos neo-extractivos, en la realidad del pueblo Waorani. Mi proceso de identificación depende, en gran medida del lugar de donde vengo, el cuerpo que habito, la actividad que realizo, mi grado de identificación con las comunidades específicas, así como sus valores. “*If we agree that recognizing signifies remembering the other, the relationships between ‘I’ and the ‘other’ become spaces of struggle for recognition, spaces of democratizing memory and of the knowledges that they convey*” (Meneses, 2011: 133).

⁴³ Sigo la propuesta de Teresa Cunha en el marco de las Epistemologías del Sur, según la autora, las prácticas metodológicas deben colocar en acción una triple sociología de los rescates (Cunha, 2014: 59), de las ambigüedades y de las cajas de resonancia (Ibidem: 102).

En ese sentido, se trata de una cuestión ética en función de paradigmas o cuadros epistemológicos y las metodologías escogidas para abordar estas realidades (Mama, 2010: 609). Para mí es muy importante tener presente el abordaje sugerido por las experiencias de los *outsiders within* (Hill, 2016: 123) durante todo el proceso de investigación, en tanto que mi propia biografía personal y cultural es una fuente de conocimiento. Según la autora:

Ao contrario de abordagens que exigem submergir essas dimensões do *self* durante o processo de se tornar um cientista social objetivo, supostamente não enviesado, as *outsiders within* reintroduzem esas formas de conhecimento no procedimento de pesquisa. Na melhor das hipóteses, esse *status* parece oferecer às suas ocupantes um equilíbrio poderoso entre os pontos fortes de seu treinamento sociológico e as contribuições de suas experiências pessoais e culturais. Nenhum se subordina ao outro. Na verdade, a realidade vivenciada é usada como fonte válida de conhecimento para criticar fatos e teorias sociológicas, ao passo que o pensamento sociológico oferece novas formas de ver esta realidade vivenciada (Hill, 2016: 123).

Concuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui y su concepción del tercero incluido, en cuya base se encuentra la noción aymara de ch'xi vinculada a aquella condición de coexistencias –frecuentemente contradictorias– entre ser indígena y ser mestizo, estar en la academia y ubicarme fuera de ella, ser parte de la selva y ser parte de contextos urbanos, entre ser militante e intentar tomar distancia crítica que me permita enriquecer las discusiones, entre otras más, que me permiten ubicarme en medio de una sociedad abigarrada (Zavaleta, 2015: 129-130), para pensar las diferencias inmersas en sociedades interculturales. En este sentido, pienso que se trata de un ethos barroco que “*constitui os alicerces de um tipo de sociabilidade interessada em se confrontar com as formas hegemônicas de globalização e capaz de o fazer, abrindo assim um espaço para possibilidades contra-hegemônicas*” (Santos, 2006: 198). A decir de Rivera Cusicanqui:

La palabra ch'ixi tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción ch'ixi, como muchas otras (allqa, ayni) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. [...]. Lo ch'ixi conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él. [...] plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa (Rivera, 2010: 69-70).

Quiero argumentar la importancia de los cuerpos en el proceso de investigación. Según Fanon, el proceso de consciencia pasa, en primer lugar, por la corporalidad, el autor señala esta necesidad cuando exclama: “¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga” (Fanon, 2009: 190). De esta manera, sigo a Mahmood (2006: 130), quien realiza una crítica al pensamiento racionalista que pretende abarcar a través de categorías universalistas y de la exclusión de todo lo que es corporal, toda realidad social. Construir historias colectivas distintas implica valorar no sólo la diversidad de personas que producen los saberes, sino también otros narradores, otros lenguajes y formas de expresión. “Consideramos la relación entre la inteligencia y el afecto, cuya separación como objetos de estudio es el punto más débil [...], puesto que hacen aparecer el proceso de pensamiento como una corriente autónoma de “pensamientos que se piensan a sí mismos”, segregada de la plenitud vital, de los intereses y necesidades personales, de las inclinaciones e impulsos del sujeto que piensa” (Vigotsky, 1995: 14).

Apegado a la realidad que viví intenté, por el contrario, dar mayor interés a la inclusión de todo lo que es corporal, emocional, subalternizado e intersubjetivo durante la estadía en las comunidades. Con el objetivo de eliminar la falsa separación entre cuerpo-mente, teoría y práctica, propongo que la propia teoría aquí construida es corporal (Haraway, 1999: 125).

Aquí radica la importancia de los lenguajes corporales, pero también de aquellos que no se expresan, como el silencio. Entiendo al silencio en el sentido que lo hace Meneses, relacionándolo a una forma de lucha de las alteridades que hacen uso de este derecho como un tipo de lenguaje: “*The silences of the Otherness are not a synonym for the victimization of alterity, but of an increasingly active, and even radical presence of these ‘other’ historical actors –a condition for transforming the memories and narratives they produce*” (Meneses, 2011: 134).

Me coloco, además, con una actitud de modestia intelectual, en la que admito que tanto mi punto de partida, como el de llegada son la ignorancia. No puedo hacer otra cosa que trabajar con la inexistencia de totalidades, universalismos o explicaciones generales, sino con parcialidades, intervalos, porosidades y dudas. Para Fals Borda, trabajar con teorías pre-fabricadas o definiciones absolutas es un fetiche que afecta también a muchos movimientos populares y políticos en el sentido de que es fácil que se adopte

“interpretaciones de otras épocas, formaciones sociales y coyunturas políticas distintas a las que en realidad se encontraban. Y esto a la larga no podía ser positivo ni para ganar conocimiento ni para un acción política eficaz” (En Herrera; López, 2014: 221). Como señala Cunha, es muy importante epistemológica y metodológicamente desarrollar la capacidad de tolerancia a la ambigüedad. Así:

Des-exotizar a relação epistémica com estas mulheres desde o sul vulnerabilizado, *mas de uma formidável energia de sobrevivência e de transformação* entrando nas suas conversas, criando espaços de intercâmbio solidário e praticando a humildade Pascaliana, são as minhas propostas para dar início a práticas não-sexistas de descolonização da justiça, da política e da epistemologia para o devir de uma contra-cultura de emancipação feminista cosmopolita e pós-colonial (Cunha, 2014: 58).

Parto de la idea de que toda producción científica es al mismo tiempo una producción política (Santos, 2014b: 189). Recorro para ello a los aportes de las reflexiones de la “investigación militante” entendida como un:

amplo espaço de produção de conhecimento orientado para a ação transformadora que busca aliar a reflexão crítica e teórica com a prática nas lutas populares em um processo multidirecional, articulando intelectuais, pesquisadores, movimentos sociais, comunidades e organizações políticas, com os objetivos de fortalecer o protagonismo popular e de contribuir para a construção de uma sociedade justa e solidária, livre de todas as opressões e dominações (Jaumont; Varella, 2016: 433).

Me resulta muy difícil establecer una ruptura entre ser-académico y ser-militante comprometido con las luchas después de haber convivido en las comunidades afectadas física y psicológicamente por los neo-extractivismos. Mi producción es netamente recíproca entre las dimensiones de hacer-conocer para transformar.

4.2 ¿Qué métodos debo usar para evitar reproducir una ciencia social extractivista?

La segunda pregunta colocada en este apartado implicó un abordaje cualitativo centrado en un estudio de caso que analiza las trayectorias y cambios socio-históricos de

las familias Waorani afectadas por el contexto extractivo. Concretamente trabajé junto con tres comunidades: Bameno, Tobeta y Dicaro.

A abordagem qualitativa que empreendo pretende captar o que de mais intenso nelas se revela, sem ousar transferir, substituir ou subsumir uma subjetividade numa outra qualquer nem efetuar nenhuma generalização ou deduzir uma qualquer normatividade. Privilegio as potencialidades hermenêuticas e de conhecimento vinculadas ao carácter performativo de narrar, contar, colocar em palavras ditas e escutadas (Cunha, 2014: 106).

A través del método de estudio de caso alargado realicé conexiones y una reconstrucción de tejidos con el objetivo de aportar en un diálogo crítico frente a otros procesos de expansión de las fronteras extractivas en otras realidades desde el contexto particular del pueblo Waorani. Soy consciente del riesgo que implica este método, sin embargo, coloco especial interés en no emitir principios, categorías o marcos analíticos válidos para todos los casos. Dejo abierto el diálogo en su relación con otros movimientos sociales, con el objetivo de valorar los aportes que esta experiencia pueda traer para la constelación de saberes, por ejemplo, con el colectivo Yasunidos.

La finalidad del uso de esta metodología, en primer lugar, es el de aportar desde un análisis situado en procesos políticos con similares características que se desenvuelven en otros marcos interescales. “Los conocimientos situados son herramientas muy poderosas para producir mapas de consciencia para las personas que han sido inscritas dentro de las marcadas categorías de raza y de sexo, tan exuberantemente producidas dentro de las historias de dominaciones masculinas, racistas y colonialistas” (Haraway, 1995: 187-188); en segundo lugar, con otras lógicas internas de aplicación de proyectos neo-extractivistas y de organización de movimientos que permitan reconfigurar las categorías estudiadas. Así: “(...) *with the extended case method, dialogue between participant and observer provides an ever-changing sieve for collecting data. This is not to deny that we come to the field with presuppositions, questions, and frameworks but that they are more like prisms than templates and they are emergent rather than fixed*” (Burawoy, 1998: 11).

Sigo a Lechner, cuando señala que: “*O contributo valioso que pode oferecer à análise social reside, assim, no conhecimento intensivo e aprofundado de um dado tema (alargado à sua multidimensionalidade particular), orientado por um objetivo teórico-prático clamente definido à partida*” (Lechner, 2014: 103).

Se trató de una metodología con un fuerte componente de trabajo de campo en cada una de las comunidades y ciudades. La investigación estuvo dividida en dos fases de trabajo de campo de seis y cuatro meses cada uno: el primero, entendido desde julio hasta diciembre de 2015; el segundo, desde octubre de 2016, hasta Enero de 2017.

Incluí una investigación etnográfica, de archivo y literatura producida localmente tanto para el proceso constituyente y post-constituyente, como para el acercamiento a la cultura Waorani y a sus formas de convivir. La observación y las conversaciones abiertas fueron aplicadas de la siguiente manera: a) junto con 30 familias Waorani se realizaron conversaciones abiertas, observación participante y participación en fiestas, celebraciones, caminatas e intercambios en los mercados comunitarios; y, b) participación en seminarios, conferencias locales y nacionales sobre temas específicos relacionados a las categorías centrales de debate, e investigación de archivo bibliográfico-documental entre Julio y Agosto de 2015.

En la ciudad de Quito asistí a varios seminarios y congresos organizados por la Universidad Andina Simón Bolívar y la Fundación Rosa Luxemburgo, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y el Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN). Aquí también acompañé los pronunciamientos del colectivo Yasunidos, en tanto que actores fundamentales en la articulación de las luchas entre la ciudad y la comunidad. Participé también de las marchas de protesta contra las políticas gubernamentales frente a los extractivismos y la criminalización de la protesta social. Mi interés en esta parte era comprender las luchas de los movimientos sociales y las discusiones en la re-definición de paradigmas del *Sumak Kawsay*, el Estado Plurinacional intercultural, los Derechos de la Naturaleza, dentro de los procesos que giran en torno a la Iniciativa Yasuní ITT.

Me trasladé a las comunidades para dialogar con dirigentes de las organizaciones que promueven la defensa de las territorialidades y que debaten sobre la implementación de los proyectos petroleros. Se identificaron, al principio, las siguientes: Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE) y a la Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador AMWAE (Waorani). Durante los meses Octubre, Noviembre de 2015, realicé un primer contacto con las organizaciones indígenas en las provincias de Pastaza y de Orellana. De

las tres organizaciones contactadas, la que mayor apertura me ofreció fue la AMWAE. Realicé conversaciones con su presidenta y expresidenta, así como con integrantes de dicha organización. A través de ellas, efectué una primera entrada a las comunidades, en las que permanecí por períodos cortos pero sucesivos.

La entrada y aceptación en las mismas dependió siempre de una decisión colectiva de aceptación o rechazo para poder ir, estar y convivir en su territorio. La persona que lleva al “Cowori” (persona extranjera, externa o alteridad) está en la obligación no sólo de explicar a la mayor parte de miembros de la comunidad, las razones, objetivos, proyectos y aportes a ser realizados, sino también de consultar si estos pueden o no entrar en sus territorios. Depende, en gran medida, de la definición de un trabajo de reciprocidad. En este primer momento había siempre un permanente cuestionamiento a mis paradigmas mentales, corporales y sentimentales. Los primeros acercamientos con mis diferencias me generaban dudas más profundas y al partir, tuve siempre el sentimiento de que era necesario volver para profundizar en el inter-aprendizaje.

Presté especial atención a las onto-epistemologías de los pueblos indígenas que me permitieron establecer el vínculo entre saberes indígena-originarios que sustentan el *Sumak Kawsay* o más bien del que podría ser interpretado como su equivalente en términos Waorani, el *Waponi*, intentando evitar caer en apropiaciones y vaciamientos de contenidos, un fenómeno recurrente en el discurso gubernamental sobre el Buen Vivir. Considero que la convivencia junto con las comunidades permite tener una visión amplia y profunda de este aspecto que será tratado más adelante.

Durante el mes de diciembre realicé investigación bibliográfico-documental en archivos de la ex-asamblea constituyente de Montecristi, provincia de Manabí, en tanto que considero que a partir de este momento histórico se pueden observar las primeras grandes rupturas epistemológicas internas (giro desarrollista-neo-extractivista) del proyecto gubernamental.

En una segunda etapa del trabajo de campo preferí descartar la parte de investigación en la ciudad, en tanto que consideraba que las respuestas ahí encontradas si bien contribuyeron a fortalecer algunas ideas centrales de mi trabajo, no podían ser equiparadas a los aportes prácticos de vivir en la selva. En ese sentido, preferí colocar

todos mis esfuerzos en aprender más junto con las mujeres Waorani y convivir en espacios comunes. Desde Octubre de 2016 hasta Enero 2017, permanecí haciendo entradas periódicas a tres comunidades seleccionadas (Bameno, Tobeta y Dicaro) de alrededor de treinta existentes. Esta selección fue realizada tomando en cuenta los siguientes factores: 1) mayor afectación y cambios producto de su cercanía las empresas petroleras al rededor; 2) contacto con pueblos en aislamiento voluntario Tagaeri-Taromenane; 3) facilidades de acceso al territorio sin necesidad de navegar (río abajo). En ellas realicé 30 conversaciones, de las cuales 6 fueron con Piquenais (3 abuelos-3 abuelas sabias), 18 con mujeres Waorani y 6 con hombres Waorani.

O potencial heurístico da biografia e a sua natureza subjectiva e histórica trazem à análise dos cientistas sociais a necessidade de estudar esta *praxis* humana como um processo sintético; uma síntese entre os ingredientes por vezes opostos, mas complementares, já referidos: indivíduo e sociedade, agência e estrutura. Assim, a subjectividade não renegada na análise social permite conhecer nas históricas de vida e narrativas biográficas as respectivas interpretações dos aspectos objetivos da vida social (Lechner, 2014: 102).

De esa manera, pude indagar en el punto de vista particular, los significados y el testimonio de las personas protagonistas. Colocando especial interés en las experiencias contradictorias entre diferentes realidades en cada comunidad, como señala Cunha: *“Estou persuadida que as suas experiências contraditórias têm resultado em potencialidades de prefiguração e imaginação de um tempo e de um paradigma epistemológico outro, porque não arriscar, pós-colonial”* (Cunha, 2014: 43).

En algunos momentos del proceso de investigación fue muy importante colocar especial atención a las lógicas colectivas de acción. Me ví obligado entonces a salir de los límites de mis formas de hacer investigación para utilizar más bien la información recopilada y sistematizada por el grupo social, revalorizando sus fuentes de conocimiento de los hechos, a través de sus audiencias comunitarias, discusiones familiares y entre amistades, sus preguntas y respuestas en reuniones, asambleas o comités, las salidas a caminar por la selva, las observaciones, aclaraciones, especificaciones, conversaciones y formas de escucha atenta de la selva que se hacían durante las travesías, los dibujos de niñas y niños respecto a su rechazo como comunidad respecto de las empresas petroleras, en algunos casos se manifiestan sus concepciones de naturaleza y territorialidad.

Utilicé el método etnográfico en sentido crítico para la interacción en el día a día con las personas. No sólo se trató de una acumulación de detalles descriptivos que me permitan levantar una teoría, sino que intenté mantener espacios de dialogicidad (Angrosino, 2012: 35-36) con las personas con las que interactué, así las preguntas que formulaba en el día a día, ya eran producto de una serie de interpretaciones, que volvían a elaborarse al día siguiente, a partir de las respuestas que me daban e intentando articularlas a la integralidad de otras formas de sentipensar que se expresaban.

Considero que una preferencia metodológica asumida fue la narración en plural de la historia que consiste en descubrir, mediante la historia colectiva, elementos del pasado que han sido capaces de defender aquellos intereses generados en las comunidades. Para las comunidades Waorani estudiadas, el pasado 'es parte' del presente. Participé en varias reuniones, conversaciones o celebraciones en las cuales los antepasados eran frecuentemente referenciados o llamados y estaban presentes en las asambleas comunitarias. A veces era necesario esperar su pronunciamiento frente a determinado problema a través de sueños con las personas adultas mayores o presencia en la selva. Coloqué especial atención a la tradición oral, conversaciones con las personas adultas mayores, datos de relatos o narraciones populares (cuentos y cantos), como una metodología que me permite reavivar la historia colectiva y como parte de procedimientos que rescatan la cultura popular en la investigación social. También es muy interesante saber escuchar los cantos Waoranis en el que existe una imitación de pájaros de la selva.⁴⁴ Conservo algunas grabaciones de estos cantos que permiten interpretar algunas formas de complementariedad, lazos de familiaridad con la Naturaleza que contribuyen a quebrar con el paradigma andro-antropocéntrico.

Dado que existe un fuerte proceso de identificación, traducido en términos territoriales, hubo una necesidad de focalizar el interés en estos aspectos, los espacios que habitan, la selva como casa común, las maneras tempo-espaciales de movilidad, permitieron entender más aún la compleja interrelación que este pueblo tiene con la Naturaleza. Mi experiencia en el terreno Waorani, me permite ratificar que para esta población, el proceso de identificación está fuertemente anclada en la territorialidad-movilidad:

⁴⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=OKH2ukypMX4> Fecha de acceso 19 de Diciembre de 2016.

Sob este ponto de vista, não há identidade sem territorialidade, que não seja a vívida consciência de ter um lugar e ser dono dele, seja por nascimento, por conquista ou pelo fato de ter se estabelecido em um dado local e este ter se tornado parte de sua auto-representação. A territorialidade *par excellence* é a localidade, ou seja, a casa, o pequeno espaço e o estado herdado, em que relações próximas e diretas são reforçadas pelo pertencimento a uma genealogia comum, à mesma matriz, real ou suposta, que serve como base para o espaço cívico (Mbembe, 2001: 193).

Las metodologías de investigación fueron imaginadas de tal manera que tuviesen una correspondencia con las historias locales, en las culturas, pero también en las preocupaciones y aspiraciones propias, como parte integrante del proceso de construcción de la investigación. En ese sentido, procuro escapar de los métodos convencionales, a pesar de que utilizo algunos de ellos, intentando la experimentación de estilos y formas de interacción local para la investigación.

No es un dato menor señalar que un problema fue el de lengua utilizada para la comunicación. Al no conocer más que unas pocas palabras en Waorani, tuve que pedir ayuda de personas traductoras, especialmente para el diálogo con personas adultas mayores. Para enfrentar esta y otras dificultades, tuve que mantener despierto un especial sentido de observación de gestos, formas de ser, idiosincrasias, voces, sonidos, que considero, son parte constitutiva e importante de las mujeres con las que trabajé en las comunidades, particularmente en momentos en los que fue difícil la comunicación a través del lenguaje oral. Por ejemplo recuerdo a Luciana, quien al narrar el episodio vivenciado por ella, la matanza de su esposo en un enfrentamiento con un miembro del pueblo Tagaeri, utilizó otros tipos de lenguajes, silencios, formas de comunicar, terminando su narrativa con la muestra de la cicatriz, marca corporal que definía lo ocurrido. Otro episodio que se puede anotar aquí fue cuando Gima contaba el suicidio y muerte de su esposo y del esposo de su hija, quien permanecía callada, mientras su madre denunciaba que estos hechos relacionados, según ella, con la presencia más cercana de empresas petroleras extranjeras en sus territorios.

A confrontação retórica implicada na narração biográfica não é, assim, um exercício oposicional e de luta pela primazia mas intenso entre todos os níveis cognitivos envolvidos nas conversas: dos mais analíticos e reflexivos aos mais marcadamente emocionais. Em muitas ocasiões os problemas foram ditos e tratados através de palavras-signos-sinais articulados em textos metafóricos enunciados com o objectivo de dizer tudo sem limites, negligenciando a literalidade em favor dos pontos de fuga e de imaginação que estes utilizam como forma de afirmar o que não fica dito. Para mim foram ficando claras algumas coisas: a primeira é que esta forma de afirmação iliteral é, em si mesma, aquele assomar onde se enraíza e de que se alimenta a sociologia das

emergências porque lidando com signos e sinais revela os sentidos e as formas de um discurso que, afinal, já é informação e conhecimento. Em segundo lugar é necessário validar estes textos ouvidos e transcritos a partir das intermediações das palavras feitas de imagens que as memórias preservam e elaboram (Cunha, 2014: 106).

Desde esta perspectiva no sólo existe un tipo de lenguaje que capte la realidad, sino vários lenguajes que emergen en la realidad.

Os corpos, através das vozes, dos gestos, dos sons e até dos cheiros foram a mediação primordial dos conhecimentos que, existindo na sua dimensão representativa, imaginativa e mental, não deixam de estar ancorados e em confronto com cada uma das terras, das sociabilidades, das estórias e histórias particulares e comuns. Dos corpos e das palavras, das múltiplas linguagens e línguas que usámos para nos comunicarmos, emergem tanto pensamentos ordenados pela disciplina do encadeamento da recitação sincrónica como pedaços suspeitos de incoerência (Cunha, 2014: 106).

En el ámbito del trabajo con mujeres Waorani, encontré ciertas dificultades que contribuyeron a descolonizar mis propias prácticas, esto es, que me obligaron a renunciar a esquemas teóricos binários según los cuales concebimos las luchas de mujeres diversas, a cuestionar el uso de las categorías de lucha y resistencia. Hay una fuerte tendencia a imponer categorías –frecuentemente jerárquica– para interpretar los proyectos y las voluntades que no son captados por nuestros esquemas mentales (Mahmood, 2006: 132), tales como aquellos que expresan las mujeres con las que trabajé. A propósito, sigo a Mahmood, cuando nos señala que dado que el feminismo no es un proyecto políticamente pre-determinado, entonces nos obliga a efectuar un proceso de negociación continua a través de contextos específicos: *“ele requer a recomposição das sensibilidades e compromissos das mulheres cujas vidas contrastam com as visões emancipatórias feministas”* (Mahmood, 2006: 151 y 153). Es por este argumento que recurro al conocimiento íntimo de estilos de vida distintos al mío, a la posibilidad de encuentros y traducciones, en permanente cuestionamiento con mis seguridades, que procedo a destruir/construir mis esquemas conceptuales, prácticos, éticos, políticos, económicos. En ese sentido, incluyo también conversaciones con miembros del gobierno, involucrados en los planes de protección medioambiental y en los de protección de los pueblos en aislamiento voluntario, como una fuente de conocimientos –aunque no la única– para poder tener una noción de sus ideas respecto a los pueblos en aislamiento voluntario. Así intento que:

Los rayos de mi instrumental óptico más que reflejar, difractan. Estos rayos difractarios componen modelos de *interferencia*, no imágenes reflejas. La “consecuencia” de esta tecnología generativa, resultado de una preñez monstruosa, podría equipararse a los “otros inapropiados/bles [...]”. La posición histórica de aquéllos que no pudieron adoptar ni la máscara del “yo” ni la del “otro” ofrecida por las narrativas occidentales modernas de la identidad y la política anteriormente dominantes. Ser “inapropiado/ble” no significa “estar en relación con” [...]. Significa estar en una relación crítica y deconstructiva, en una (racio)nalidad difractaria más que refractaria, como formas de establecer conexiones potentes que excedan la dominación. Ser inapropiado/ble es no encajar en la *taxon*, estar desubicado en los mapas disponibles que especifican tipos de actores y tipos de narrativas, pero tampoco es quedar originalmente atrapado por la diferencia (Haraway, 1999: 125-126).

Considero que este método me permite desentrañar los momentos en los que aparecen no sólo las diferencias, sino sobretodo dónde, cómo, por qué y cuándo aparecen las jerarquías de poder. De esta manera, sirve como método para fortalecer la sociología de las ausencias y emergencias, en tanto que no sólo difracta las desigualdades y las diferencias características de la fractura abismal, sino que permite mostrar los efectos de estas categorías binarias.

Al mantener una postura dialógica durante todo el proceso de investigación intenté que mi estadía en la vida de las comunidades permita una interacción, la misma que ya implica una etapa del análisis en tanto que se trató de negociar y manejar varias identidades otorgadas y asumidas: en algunos momentos fui considerado investigador, en otros *Cowuri*, en el sentido anotado arriba. Es decir, en momentos, un ser-otro, que no compartía elementos de los miembros del grupo (clase, raza, género, sexo); en otros momentos, fui incorporado a la familia Waorani, como amigo, a partir de la socialización en la vida, esto es, por contribuir al tejido comunitario a través de actividades, de cultivo y trabajo en la tierra, de cuidado de niños y niñas, de solidaridad en varias circunstancias. Fue en este segundo momento en el que fue mucho más fácil poder captar algunos elementos sutiles de los comportamientos, sentimientos y valores para entender la gramática simbólica de la vida comunitaria. Para algunas subjetividades, se evidenciaba que mi presencia era presencia extraña al entorno Waorani, aunque en todo momento las personas fueron abiertas a las conversaciones. Habitar en los márgenes y las fronteras, la des-localización, el des-aprendizaje, los reflejos, la reformulación de las situaciones particulares ocurren en el convivir tanto de mi práctica social como de las praxis de estas personas.

Me pregunto, siguiendo a Santos, sobre la posibilidad de haber desarrollado un método autobiográfico, en tanto que fue fundamental ocupar el lugar de la memoria y la invención en permanente tensión, así: “*a auto-invenção, quando autêntica, nunca é arbitrária: é a memória da memória, a reconstrução de uma memória diluída*” (Santos, 2014b: 111).

Así asumo también una postura metodológica que implica el reconocimiento de la omisión de muchos hechos que quizás se escapan a mi entendimiento, es decir, una actitud metodológica que parte de la idea de incompletitud de la enorme riqueza y complejidad respecto de la realidad Waorani. De acuerdo con Santos, esta sensación de incompletitud, y la sensación de omitir hechos, “*é a matriz-fantasma original da investigação científica*” (Ibidem: 113), este reconocimiento es un argumento que ha estado presente en mi trabajo, contra los criterios de verdad científica defendidos por la concepción positivista de la ciencia.

Para el proceso de reflexión, sistematización y presentación de resultados, la respuesta más adecuada la ofreció el método dialéctico, presentado por Fals Borda y aplicado en pasos alternos y complementarios, así:

1) propiciando un intercambio entre conceptos conocidos o pre-conceptos y los hechos (o sus percepciones) con observaciones adecuadas en el medio social; 2) siguiendo con la acción a nivel de base para constatar en la realidad del medio lo que se quería conceptualizar; 3) retornando a reflexionar sobre este conjunto experimental para deducir conceptos más adecuados u obtener mejores luces sobre viejos conceptos o teorías que así se adaptaron al contexto real; y 4) volviendo a comenzar el ciclo de investigación para culminarlo en la acción (Herrera; López, 2014: 222).

4.3 ¿Cuáles son los recursos más apropiados para establecer relaciones horizontales, desde abajo y para reforzar las luchas y solidaridades sociales que permitan una ecología de saberes?

Me apoyé en la técnica socio-antropológica de la observación participante que me permitió describir y analizar cómo se generan las discusiones en detalle y en su devenir

permanente, esta información fue registrada en diarios de campo en los que anotaba y reconstruía acciones, sensaciones, frases, hechos, experiencias, angustias y contradicciones del día a día.

Para el trabajo de campo en las comunidades intenté no hacer uso del recurso de grabaciones. Esto es debido a que en varias situaciones pude sentir que el discurso y la actitud cambiaba cuando se hacía uso de este instrumento. En otras oportunidades, por un pedido expreso de que sus voces no sean grabadas. Desde mi punto de vista, existe una técnica de autodefensa, en el marco de sus territorios en los que se insertan proyectos neo-extractivos petroleros, para evitar conversaciones, cuando son grabados, sobre aspectos que puedan afectarlos en la compleja relación entre Estado-empresas petroleras y comunidades. Muchas de las personas a las que entrevisté me pidieron mantener sus nombres en anonimato por temor a exclusiones y represalias a partir de sus declaraciones. Es por ello, que en algunos momentos de la redacción utilizo sólo los primeros nombres para referirme a mis interlocutoras respetando rigurosamente estos pedidos. Se trató de conversaciones abiertas y complementadas con una observación activa, entendida tal como Maturana propone y que fueron detalladamente transcriptas en cuadernos de campo:

a) el observador se encuentra a sí mismo en la praxis del vivir (o el acaecer del vivir o la experiencia) en el lenguaje [...]; b) cualquier explicación o descripción de cómo ocurre la praxis del vivir en el lenguaje es operacionalmente secundaria a la praxis del vivir en el lenguaje, aun cuando la explicación y la descripción también ocurren en ella; y c) las explicaciones y descripciones no reemplazan lo que ellas explican o describen. Finalmente, es evidente que si explicaciones y descripciones son secundarias a la praxis de vivir del observador (nuestra praxis del vivir humano), ellas son estrictamente innecesarias para ésta, aun cuando la praxis del vivir del observador cambia después de haberlas escuchado. En estas circunstancias, observar es tanto el punto esencial de partida como la pregunta más fundamental en cualquier intento de entender realidad y razón como fenómenos del dominio humano (Maturana, 1997: 18).

Para Segato, la observación no puede ser entendida sin una capacidad de escucha atenta o escucha etnográfica (Segato, 2012: 107), que permita indagar en los criterios puntuales en los que son formuladas y reformuladas las explicaciones de la praxis del vivir.

Puntualizo también en la noción de “conversaciones” (hooks; Hall, 2018: 5) en las que se establece un diálogo y no se mantiene la unilateralidad que elimina al

investigador como interlocutor. La entrevista, en muchos casos, procede de tal manera que el investigador está: *“Unable to establish common ground with the respondent, the interviewer cannot avoid misunderstandings and mistakes. One response, therefore, is to move toward a more “narrative” interview”* (Burawoy, 1998: 12-13) o conversación.

Esta perspectiva posibilita un diálogo de intersubjetividades entre el participante y el observador, y concibe el contexto social como un punto de partida para indagar alternativas y no únicamente como un punto de llegada, de ahí que considero que metodológicamente dialoga con la perspectiva de las Epistemologías del Sur. Aún recuerdo una conversación con un *“Piquenani”* de nombre Dabo, quien dijo: “yo, soy de caminar, salgo a la selva por ir, no por llegar”, marcaba así la importancia del trayecto, de la caminata, de observar, de escuchar lo que la selva le dice, eliminando la distinción antropocéntrica entre ser humano y naturaleza, y la gnoseológica que separa al sujeto y al objeto observado, privilegiando el ir antes que el hecho mismo de llegar a otro espacio.

Mi postura metodológica se opone a la naturaleza represiva de la extracción de información, datos y conceptos, que los considera como materia prima e imprime una violencia epistémica en el terreno de la investigación. Inclusive porque para las personas de estas tres comunidades Waorani, afectadas por los mega emprendimientos petroleros de larga data, existe una subjetividad de autoprotección, resistencia y lucha –que es permanente y generalizada– producida por un entorno de extracción-despojo de bienes, saberes, formas de vivir y también de su oratura. Esta propuesta metodológica sólo puede entrar en marcha si se crea un concepto fuerte de objetividad (como he propuesto arriba), a partir de la eliminación de las jerarquías entre el sujeto y objeto de investigación. Como señala Angrosino: “En la observación participante, las personas [...] aceptan la presencia del investigador entre ellos como vecino y amigo que resulta ser también un investigador” (2012: 38).

Considero necesario partir del reconocimiento sobre la imposibilidad de captar o controlar “todos” los elementos de la investigación, además porque en gran medida todo depende de lo que la comunidad permite realizar, a través de su ejercicio de libre autodeterminación. Esto implica: considerar los proyectos de investigación, las metodologías como caminos de expectativas abiertas que emergen en los contextos de comportamiento histórico-político.

Capítulo 5. A manera de contextualización: viviendo el momento pos-constituyente en el Yasuní: ¿(re) colonización, (re) mercantilización y (des) democratización de la democracia?

Más de 40 años explotando petróleo y hasta el momento se ha visto sólo la destrucción en el Yasuní
¿Donde están nuestros hermanos no contactados que son los Taromenane?

Alicia Cawiya.

El estudio de caso seleccionado permite analizar los aportes, contradicciones, dicotomías y clivajes que aparecen en el camino de la construcción del *Sumak Kawsay* y del reconocimiento de los derechos de la Naturaleza en Ecuador. La oficialización de la iniciativa para dejar el petróleo bajo tierra en el Yasuní es clave para la realización de un estudio socio-histórico, epistemológico y socio-ambiental más detallado de estos nuevos conceptos en constante proceso de reformulación, hibridación y experimentación.

A través del presente capítulo buscaré : a) evidenciar de qué manera estos conceptos han incidido sobre la situación colonial que vive el pueblo Waorani; b) analizar el recorrido de la Iniciativa ITT en el marco de las reformas hechas a nivel normativo y constitucional, en los últimos años en Ecuador (particularmente las relativas a la zona intangible, parque nacional, zona de biodiversidad, derechos de la naturaleza, indígenas y territorio de pueblos indígenas en aislamiento voluntario); y, c) observar la influencia de los recientes procesos de organización y movilización social en torno a la defensa de los derechos colectivos y los de la naturaleza.

Señalaré, particularmente, el carácter trans-escalar de la iniciativa Yasuní ITT relativo al surgimiento de un nuevo movimiento social juvenil-ecologista-urbano denominado “Yasunidxs” que, amparados en recursos constitucionales, se organizó para exigir la realización de una consulta popular, la defensa de la Amazonía, el Buen Vivir y los Derechos de la Naturaleza. A pesar de no haber conseguido su objetivo central, este movimiento se sostuvo y continúa sosteniéndose de un discurso que apela a las categorías de *Sumak Kawsay* y *Pachamama*, activando a través de ellas, argumentos indigenistas, ecologistas y a veces feministas comunitarios. En este proceso, se han ido creando hibridaciones positivas que trascienden las luchas por la defensa del Parque Nacional Yasuní para realzar la necesidad de profundizar y ampliar el canon de la democracia a

través de la aplicación de criterios de libre determinación y autonomía de las nacionalidades indígenas en sus territorios. La interpelación al Estado ecuatoriano se da igualmente a través del llamado a mantener tensiones permanentes con los movimientos urbanos e indígenas, la realización de consultas populares, consultas comunitarias y participativas, a la ejecución de normativas como la del convenio 169 de la OIT relativa a la elaboración de consultas previas, libres e informadas a las comunidades que se verán afectadas por la imposición de mega proyectos de desarrollo.

5.1. Entendiendo el colonialismo en el territorio Waorani y en el Parque Nacional Yasuní

El Parque Nacional Yasuní se ubica al extremo oriental de la Amazonía ecuatoriana en las provincias de Pastaza y Orellana. Fue declarado como Parque Nacional en 1979 y es considerado como una de las zonas de mayor biodiversidad del planeta. En 1989 es incorporado a la lista de áreas de Reserva Mundial de la Biósfera de la UNESCO y en 1999 se define que una parte del parque debe ser considerada como una “Zona Intangible”, esto es debido a la presencia de Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario. En el Yasuní conviven pueblos indígenas de la nacionalidad Kichwa y Waorani, además de los pueblos indígenas en aislamiento, Tagaeri y Taromenane; población mestiza-campesina; trabajadores petroleros; misioneros⁴⁵ y un número reducido de agentes gubernamentales en las sedes institucionales.

La nacionalidad Waorani “descendiente del grupo etno-lingüístico Wao-Tededo⁴⁶ está localizada entre la confluencia de los Ríos Napo y Aguarico, Shiripuno, Tivacuno y Yasuní, al noroeste de la Amazonía ecuatoriana. Viven en un área de cerca de 612.500 hectáreas de territorio, expandido entre las provincias de Orellana y Pastaza”

⁴⁵ Desde 1987 existe en la región la presencia de misioneros evangélicos y capuchinos. Es conocida la muerte de los misioneros Alejandro Labaka e Inés Arango quienes intentaron “contactar” con grupos Tagaeri. Su objetivo era evitar la violencia con otros grupos Waorani, madereros y petroleros. En su homenaje existen la Fundación Alejandro Labaka y una comunidad con el nombre de Inés Arango, además de varios espacios públicos (parques, calles, barrios, líneas de autobuses) en la ciudad de Coca con el nombre de Labaka.

⁴⁶ Término que hace referencia a la familia lingüística de los pueblos Waorani-Tagaeri-Taromenane.

(Cevallos, 2015: 255). Sin embargo, como señalan varios de sus habitantes: “el territorio Waorani iba desde el río Napo hasta el río Curaray y más allá. Era un territorio grande y allí vivíamos, en familia y en nuestra casa, la selva, con nuestros abuelos, nuestros animales, nuestras plantas que nos alimentan, tranquilos” (Penti, conversación, comunidad de Bamenó). Denuncian de esa manera, el proceso de despojo y desplazamiento territorial hasta llegar a lo que hoy en día el Estado “reconoce” como territorio Waorani.

Actualmente en las comunidades Waorani existe una población de alrededor de 4.000 personas. Al interior de lo que se conoce como Parque Nacional Yasuní se calcula que son 2.416 personas (Cfr. Alvarez; Bonilla; *et.al.*, 2016: 8). Sin embargo, no se puede hablar de cifras exactas, en tanto que no existen estadísticas relacionadas a los pueblos Tagaeri-Taromenane que también conforman parte de la misma familia lingüística Waorani.

Es importante señalar que la población indígena Waorani, Tagaeri y Taromenane ha mantenido históricamente relaciones interculturales. Sin embargo, durante los últimos sesenta años han sufrido un proceso de escisión intensivo, esto es debido a la aplicación de nuevas formas de colonialismo orientado, particularmente, por los intereses extractivos madereros y petroleros. En ese sentido, se construyó un terreno fértil que permitió llevar a cabo los procesos extractivistas y que fue creado por la articulación entre misiones religiosas, empresas petroleras y el Estado. Como registran Colleoni y Proaño:

Estos pueblos son lingüística y culturalmente relacionados con los Waorani y se rehusaron al contacto al momento del proceso de pacificación, reubicación y pérdida del territorio padecido por los indígenas Waorani, debido a la avanzada de la frontera petrolera y a la obra del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) durante la década del sesenta. Si bien la mayoría de Waorani fueron contactados, algunas familias y grupos conocidos como Tagaeri, junto con otros grupos conocidos como Taromenane, con quienes están relacionados cultural y lingüísticamente, se adentraron más en la selva, huyendo de la colonización y quedando hasta la actualidad en una vulnerable situación de aislamiento (Colleoni; Proaño, 2012: 170).

No podemos olvidar que la nacionalidad Waorani, a partir de la inmersión del Estado en su territorio es catalogada como de “reciente contacto” con occidente. Se trató de un proceso de colonización intensiva, iniciado por las misiones evangelizadoras

en 1956 y que se sostiene hasta el día de hoy a través de diferentes mecanismos, particularmente a través de la intervención petrolera:

En los comienzos de la extracción petrolera (1960), el tema de los numerosos pueblos que se encontraban en una situación que hoy definiríamos como “de aislamiento” o de “contacto inicial”, era enfrentada en términos de salvajismo/civilización y no había ninguna duda sobre el “deber civilizatorio” y la necesidad de establecer un contacto con estos grupos. Para lograr una plena integración nacional tanto de las personas como de los territorios en donde habitaban, que resultaban muy ricos en recursos naturales, en ese entonces el Estado delegó la función “civilizatoria” y la obra de pacificación y contacto a las misiones religiosas, principalmente a las protestantes norteamericanas (Colleoni; Proaño, 2012: 171).

The Summer Institute of Linguistics fue reconocido por el gobierno de José María Velasco (1950). Su tarea consistía, formal y legalmente, en hacer traducciones de la Biblia a idiomas indígenas. Con ello se delineaba un verdadero programa colonial – civilizatorio– sobre la base de conversión y domesticación de los “salvajes Waorani” que creaba las condiciones para la incursión en la “selva petrolera” para sembrar el “oro negro” y, de esta manera, posibilitar el “desarrollo de la nación”. Sólo en 1981, por decreto No. 1159, el presidente Jaime Roldós Aguilera expulsó del país al ILV en medio de denuncias de organizaciones y movimientos sociales respecto a su accionar violento-colonial en territorios indígenas.

Sin duda un aspecto que ha marcado la historia de este pueblo es la intervención de la misión evangélica del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la década de los años 50. Sostenida por el Estado ecuatoriano para “pacificar a los salvajes waorani”, esta misión, tuvo como uno de sus principales objetivos, favorecer las actividades de las empresas petroleras que desde esa época comenzaban a instalarse masivamente en la región. Como señala Bravo “En la década de 1950, el Instituto Lingüístico de Verano redujo de manera agresiva a los diferentes clanes que conforman este pueblo en un protectorado” (Bravo, 2005: 36). El primer protectorado reunió a 600 Waoranis, reduciendo su movilidad a comportamientos sedentarios. Según Green, “el protectorado representaba una décima de su territorio ancestral” (Green, 2012: 60).

Se dejaba, de esta manera, el territorio libre para que “la empresa petrolera Texaco haga prospección y más tarde explotación petrolera en lo que era su territorio”

(Bravo, 2005: 36). Esta realidad no es nueva en la región, puesto que consiste en una lógica que se repite, a través de la implementación de nuevos mecanismos coloniales de despojo, apropiación y violencia.

Por ejemplo, en un documento colonial español denominado como el “Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas” , en 1641, el religioso Jesuíta Cristobal de Acuña hacía una descripción de los “indios amigos” , “apacibles naturales” que ahí había “encontrado” , justificando así la misión civilizatoria y religiosa y el “contacto pacífico” para presentarles al “verdadero creador de cielos y tierra” . Acuña señala:

Son mansos, y de apacibles naturales, como se experimentava⁴⁷ con los que una vez nos salian al encuentro, que con gran confiança conversavan, comian, y bebian entre los nuestros, sin jamas rezelarse de nada. Davannos sus casas en que vivir, recogiendo todos juntos en una o dos de las mayores del pueblo; y con recibir infinitos agravios de nuestros Indios amigos, fin que fuese possible el evitarlos, nunca correspondian con malas obras. Todo lo qual junto con la poca aficion y muestras que dan della, de todo lo tocante al culto de sus Dioses: prometen grandes esperanças de que si se les diesse noticia del verdadero Criador de Cielos y tierra, con poca dificultad abraçarian su Santa Ley (Acuña, 1641, Número XLIII: 20).

En el mismo documento se describe a la “multitud de gente, y de diferentes Naciones” (Ibidem: 17), con las que Acuña se había encontrado, señalando que pasaban de “ciento y cinquenta” , con lenguas diferentes y ubicadas sucesivamente en el territorio. Se menciona también la fertilidad del suelo, la abundancia de recursos como maíz, yuca (Ibidem: 9-10) pesca, montes, caza, aves, frutas, árboles, campos, minas de oro y de las habilidades e ingenios de los “naturales” que servirían en la empresa colonial (Ibidem: 8).

El ingreso de misiones “civilizatorias” ha ido reduciendo el territorio y permitiendo el control de esta población. Para ello, durante el período de 1958-1971, el ILV crea el protectorado de Tihueno. “Los misioneros les decían que era pecado tomar sus bebidas tradicionales y manener sus tabúes en relación a la caza, los mismos que se sustentaban en principios ecológicos, como es la época de apareamiento o cría” (Bravo, 2005: 41). Entre otras de las formas de colonización, se registran reglas básicas instauradas por los misioneros en las que el colonialismo del cuerpo es transversal: “Los

⁴⁷ Reproduzco literalmente la versión original del texto conservando los errores ortográficos de este documento.

misioneros vistieron la desnudez ya que era “fuente de tentación y pecado” (Green, 2012: 62). Colleoni y Proaño resumen este contexto de esta manera:

No matar, tener una sola mujer y comer la comida de los cowori [...]. Los religiosos abrieron una escuela y empezaron la obra de evangelizar (efectuaron un censo y los documentaron). A Tiweno llegaban semanalmente aviones llenos de comida, utensilios (ropa, peinillas, ollas, machetes, hachas, fósforos, velas, lámparas) y medicinas (Colleoni; Proaño, 2012: 176).

Este mismo hecho también es registrado por Almeida y Proaño, para quienes:

Las actuales comunidades son producto de la obra de pacificación, reducción y sedentarización de los antiguos clanes por parte del Instituto Lingüístico de Verano ILV⁴⁸ y la misión capuchina. Los intereses de estos actores, aún animados por fines evangelizadores, coincidieron a menudo con los de las empresas petroleras que necesitaban un territorio libre de la presencia de los últimos “salvajes” del oriente⁴⁹ ecuatoriano a los cuales se pretendía “civilizar” e “integrar” a la sociedad nacional (Almeida; Proaño, 2008: 24).

Este proceso no ha estado excluido de un sin número de violencias y de engaños ejercidos por actores vinculados a proyectos de extracción maderera, programas de conservación, por la población de colonos mestizos o por miembros de los programas de evangelización “civilizadora”. Como expresa un colono de la zona:

Los indios Waorani han sido y son un verdadero obstáculo al desarrollo, ellos hacen tanta cosa en contra de las empresas petroleras para al final, terminar aceptando o negociando. Más lo que interrumpen los avances de las obras y la producción, algo que les conviene a ellos también porque viven en medio de la pobreza y las necesidades (Oscar, trabajador de Petroamazonas, conversación individual, vía Maxus).

Un elemento común presente en la narrativa de las mujeres Waorani es la denuncia del proceso de a-culturación que viven sus comunidades, señalando que hoy en día la pérdida de ciertas prácticas es más intensiva, violenta y rápida, resultado particularmente del contacto cada vez más frecuente que tienen los hombres Waoranis con los *cowuris* (alteridad no Waorani). Entre otros aspectos indican que: “ahora los hombres ya no quieren salir a la caza ni a la pesca, ellos reciben dinero de petrolera, gastan todo en

⁴⁸ Entre otros: “El método utilizado por el ILV fue realizar sobrevuelos con avionetas o helicópteros y con altavoces por los asentamientos Waorani e invitándolos a que fueran a vivir en la reserva que se empezaba a crear con los clanes contactados y pacificados; les decía: ¡Aquí no está Dios, Dios está arriba en la reserva, aquí está el diablo! (Almeida; Proaño: 2008: 28).

⁴⁹ La expresión oriente ecuatoriano es el nombre genérico y coloquial para designar geográfica, política y epistémicamente a la región Amazónica.

diversión y regresan a las casas borrachos y maltratan a las mujeres y a niños” (Nancy Baihua, Rosita Nenquiwi, en conversación colectiva, comunidad de Dicaro).



Quema de petróleo al interior del Parque Nacional Yasuni. Fabián Cevallos Vívar.



Trabajadores de la empresa petrolera estatal en su momento de recreación. Fabián Cevallos Vívar.

5.2 Aislamiento “voluntario”: los pueblos Tagaeri y Taromenane

Existe un debate intenso en el marco del Estado-nación ecuatoriano en torno a la identidad que debe ser designada a los pueblos Tagaeri-Taromenane. Para autores como Rodolfo Stavenhagen, por ejemplo, la idea de Pueblos en Aislamiento es útil siempre que se omita el término de “voluntario” en tanto que para el autor ésta forma de vida ha sido una respuesta de dichos pueblos a la intervención colonial. El autor señala que la designación como pueblos en aislamiento es: “una expresión que se asume ahora para hacer referencia a estas comunidades, sin el calificativo de “voluntario” que no deja de resultar engañoso a estos efectos. Para muchos de estos pueblos, el aislamiento no ha sido una opción voluntaria, sino una estrategia de supervivencia” (Stavenhagen, 2006: 11).

Por su parte, la organización nacional indígena CONAIE, hace referencia a la interrelación cultural histórica entre Waorani-Tagaeri-Taromenane, es decir a sus prácticas sociales y culturales, a sus formas de organización que les han permitido convivir dentro de espacios comunes. Esto implica apelar a categorías como la libertad y dignidad humana para nombrarlos, prefiriendo el uso del término “pueblos libres” (CONAIE, 2006: 137-138).

Lo que se puede denominar como una dialéctica de la vulnerabilidad-libertad de los pueblos Tagaeri y Taromenane está relacionada, por un lado, con su decisión de huir del contacto de las misiones evangelizadoras y de los procesos coloniales, una práctica que les permitió mantener sus formas de vida en su territorio; y, por otro lado, constituye una respuesta a los intereses estatales de impulsar o permitir que una multiplicidad de agentes externos extractivos (públicos o privados) ingresen en el área para “facilitar la administración privada en pro de servicios ambientales o la extracción de petróleo” (CONAIE, 2006: 132).

La población indígena Tagaeri y Taromenane está conformada por varias familias que en 1956 resuelven no acercarse a esta nueva cultura externa, traída por los colonizadores evangélicos. De manera especial, rechazan todo intento de sedentarización y de re-ubicación o desplazamiento territorial hacia los márgenes de los ríos, pero también

otros elementos “civilizatorios de occidente” como la alimentación (sal y arroz), la vestimenta, la sexualidad, las formas de organización. Deciden continuar viviendo al interior de la selva, alejados de los ríos y mantener sus dinámicas de movilidad en la que consideran su casa.

Sólo el 10 de Mayo de 2006, debido a presiones y denuncias respecto a las muertes y violencias múltiples en la región Waorani, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) otorgó medidas cautelares para proteger los derechos de dos pueblos indígenas en aislamiento voluntario ecuatorianos, hasta entonces invisibles e inexistentes para el Estado-nación. En su parte medular el documento señala que:

La CIDH otorgó medidas cautelares a favor de los pueblos indígenas Tagaeri y Taromenani que habitan en la selva amazónica ecuatoriana situada en la zona fronteriza con el Perú y se encuentran en situación de aislamiento voluntario u “ocultos”. La información disponible indica que miembros del grupo Taromenani habrían sido asesinados el 26 de abril de 2006 en el sector del Cononaco (río Shiripuno) en el contexto de represalias ligadas a la tala ilegal de madera que en el Parque Yasuni y la invasión del territorio indígena. En vista de los antecedentes del asunto la CIDH solicitó al Estado ecuatoriano la adopción de las medidas necesarias para proteger de la presencia de terceros en el territorio en el que habitan los beneficiarios (<http://cidh.org/annualrep/2006sp/cap3.1.2006.sp.htm> fecha de acceso 3 de Mayo de 2017).

En relación a este pronunciamiento, el día 18 de Abril de 2007, el gobierno ecuatoriano proclamaba su “Política nacional de los Pueblos en situación de aislamiento voluntario”. De esta manera el Estado reconocía, al menos en un decreto, la violencia colonial e intentaba asumir la responsabilidad para “proteger a estos pueblos”, implementando una política nacional integral:

El Estado Ecuatoriano no ha asumido un rol efectivo y un liderazgo humanista y comprometido en la salvaguarda de estos pueblos [...], el Gobierno Nacional, asume la responsabilidad de proteger los derechos fundamentales de todos los pueblos, en especial de aquellos que viven en un estado de indefensión en la Amazonía Ecuatoriana, y se compromete a destinar sus mayores esfuerzos para superar toda forma de amenaza de exterminio y garantizar la defensa de los derechos individuales y colectivos de los seres humanos que integran estos pueblos en situación de aislamiento voluntario (Gobierno Nacional República del Ecuador, 2007: 1).

Por un lado, se manifiesta una forma de Poscontractualismo para el caso de las comunidades Waorani, comunidades que estuvieron incluidas, aunque a escala menor bajo el contrato social, pero que debido a la dinámica de despojo y violencia se ven progresivamente excluidas de ésta condición. Se trata de un proceso “sin retorno [...] a

través de la eliminación de derechos sociales y económicos, por lo tanto se convierten en poblaciones descartables” (Santos, 2010c: 26).

Por otro lado, es importante señalar el caso de las comunidades Tagaeri-Taromenane, para quienes el Estado limita toda capacidad o intento de acceso a la ciudadanía. Se manifiesta así lo que el Santos denomina como precontractualismo que consiste en: “bloquear el acceso a la ciudadanía a grupos sociales que antes se consideraban a sí mismo candidatos de ciudadanía y que tenían la razonable expectativa de acceder a ella” (Ibidem).

Para la CONAIE, este factor resulta evidente, pero no se trata sólo del no reconocimiento o renuncia a la ciudadanía nacional, puesto que quizás este no sea el interés principal de los pueblos Tagaeri-Taromenane, sino del respeto a la autonomía y libre determinación de estos pueblos dentro de sus territorios, a decir de esta organización: “Los pueblos en aislamiento voluntario no son parte constituyente del Estado ecuatoriano pues apenas resulta obvio que no ejercen una ciudadanía liberal ni la desean; sin embargo, su territorialidad se encuentra en disputa por el solo hecho de estar contenida en los límites del Estado ecuatoriano” (2006: 135).

Al contrario de las interpretaciones efectuadas constantemente desde la racionalidad occidental, el aislamiento de estos pueblos no deriva de un estado salvaje, de barbarie o de retraso, sino que representa una respuesta política a los contactos violentos y de exterminios ante los cuales éstos han decidido mantenerse alejados, moviéndose hacia zonas internas de la selva y frente a las cuales el Estado se ha quedado inmobilizado y muchas veces callado. Este hecho ha sido denunciado por la CONAIE, quienes han argumentado que se trata de:

Un Estado hipócrita cuyas autoridades no sólo desconocen flagrantemente los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas en sus irrisorias políticas de Estado, sino que son negligentes con las únicas medidas que pueden proteger a los pueblos libres: eliminar el tráfico de madera y desterrar el negocio petrolero en sus territorios; respetar los derechos colectivos que están contenidos en la territorialidad de los pueblos y nacionalidades indígenas (CONAIE, 2006: 133).

Frente a esta realidad, es importante rescatar que las comunidades afectadas por los mega emprendimientos extractivos petroleros y madereros inventan creativamente formas sociales y ecológicas en las que: a) permanentemente se impide la realización a

cabalidad del Estado; y b) se plantean proyectos de subsistencia o de supervivencia (Mies; Shiva, 1998: 204). Este tipo de ecología se diferencia profundamente del ecologismo o del biologismo que defiende la naturaleza en un contexto de sostenibilidad débil, según la cual el objetivo conservacionista responde a la riqueza y a la elevada biodiversidad que existe en las regiones, marginalizando, y por lo tanto, invisibilizando nuevamente a las personas que viven en estos territorios.

Esta forma de comprender la realidad coloca a la economía en diálogo con la propuesta de poner un mayor énfasis en la sostenibilidad de la vida, esto debido a que las actividades realizadas por las comunidades Waorani se dirigen a la provisión de “los alimentos y cuidados” que vienen directamente de la naturaleza y que sostienen la vida humana. Así: “La satisfacción de necesidades básicas y la garantía de una sostenibilidad a largo plazo son los principios organizadores del uso de recursos naturales; la explotación de recursos para la obtención de ganancias financieras y la acumulación de capital son, por el contrario, los principios organizadores del mercado” (Shiva, 2006: 26).

Según Clastres, se debe entender por “economías de la subsistencia” –en oposición a la economía de mercado consumista y de crecimiento ilimitado–, no aquella búsqueda por la “sobrevivencia angustiada de los pueblos indígenas”, sino aquella en la que existe una compatibilidad entre la producción y el tiempo dedicado a estas actividades productivas. En términos del autor: “La expresión de economía de la subsistencia, desde el momento en que se entiende por ella no la necesidad de una *carencia*, de una incapacidad, sino por el contrario el rechazo de un *exceso* inútil, la voluntad de concertar la actividad productiva con la satisfacción de las necesidades” (Clastres, 1978: 171). En este sentido, argumento que es necesario una ética de la sostenibilidad de la vida que permita una práctica descolonizadora integral a partir de la comprensión histórica de las relaciones de poder que han prevalecido en el territorio de estas poblaciones.

Necesitamos desplazar el eje analítico desde los procesos de valorización de capital hacia los procesos de *sostenibilidad de la vida*, entendiendo la socioeconomía como un circuito integrado *producción-reproducción*, trabajo remunerado-trabajo no remunerado, mercado-Estado-hogares; valorando en qué medida genera condiciones para una vida que merezca ser vivida; y comprendiendo como las relaciones de poder se reconstruyen mediante su funcionamiento (Pérez, 2014: 47).

5.3 El espacio-tiempo y las cartografías del despojo colonial

Las fronteras impuestas por el Estado para favorecer a las empresas petroleras, han ido modificando el territorio-selva a través de una racionalidad de poder-saber que no ha tomado en cuenta las concepciones y las formas de vida del pueblo Waorani. Prueba de ello es la fracturación del espacio mediante la creación del Parque Nacional, de la Zona Intangible, de las Zonas de amortiguamiento y de la división en campos petroleros. También se constata la presencia de otros emprendimientos extractivos –madera y biopiratería– que han ido ganando espacio, marginando o declarando inexistente o desechable a la población Waorani.

Para poder interpretar la creación de fronteras territoriales basadas en criterios monoculturales del Estado hay que señalar que, si bien la sobreposición del Parque Nacional Yasuní, el territorio Waorani, la Zona Intangible Tagaeri-Taromenane, alcanzan alrededor de 2 millones de hectáreas, la mayoría de la población con la que pude conversar no reconoce o sabe informar sobre los límites impuestos. Con fundamento en las conversaciones realizadas podría afirmar que la misma noción de límite, entendida como frontera espacial, no existe en la racionalidad y el lenguaje Waorani. En definitiva, la creación de cartografías coloniales constituyen una herramienta para la ejecución de políticas de demarcación vertical de territorios comandadas desde las instituciones del Estado y sin consulta a las poblaciones involucradas.

A pesar de que el PNY forma parte de su territorio, algunos miembros de comunidades Waorani no reconocen este nombre o pueden explicar cómo está delimitado el Parque. En este sentido, hay que admitir la particularidad Waorani respecto a las concepciones territoriales o espacio-temporales que no impone fronteras y que más bien se basa en las ideas de movilidad, ciclicidad y relacionalidad responsable con la selva, acorde a sus períodos de productividad y consumo, como se verá en el siguiente capítulo.

A partir de los debates vinculados a las Epistemologías del Sur, defiendo que estas poblaciones constituyen grupos humanos que frecuentemente son olvidados e invisibilizados en el marco de las líneas abismales creadas por el modelo hegemónico de desarrollo. La realidad ecuatoriana demuestra, de esta manera, la persistencia del colonialismo como forma de poder que adquiere sus especificidades en la realidad amazónica, por ejemplo, cuando se construye la idea de un territorio vacío, carente de

conocimientos y, por lo tanto, apto para ser ocupado tanto por el saber como por la cultura occidental hegemónica. El establecimiento de fronteras que tiene lugar en la Amazonía, en razón de los intereses petroleros del Estado-Nación ecuatoriano y de cara al fortalecimiento del modelo neo-extractivo depredador, hace parte de esta forma de construcción de la alteridad.

Tal como ha sido analizado, para el pueblo Waorani, el colonialismo se refuerza en la década comprendida entre 1950 y 1960, con la instauración de nuevos límites fronterizos, la llegada masiva de migrantes de otras regiones y la puesta en marcha de actividades foráneas, siempre acorde a intereses particulares y no a los de las comunidades. Posteriormente: “en la década de 1980, se inicia una nueva apertura petrolera, y desde entonces, tanto el Parque Nacional Yasuní (PNY) como el Territorio Huaorani son lotizados y dados en concesión a las empresas petroleras” (Bravo, 2005: 36). Es en este momento que se crea mayores tensiones entre los pueblos que ahí cohabitan (Waorani-Tagaeri-Taromenani), el Estado y las empresas petroleras –quienes frecuentemente intervienen como mediadores de conflictos y donadores paternalistas de recursos económicos–, en medio de violentos episodios de muerte generados por las actividades de acorralamiento territorial neo-extractivo.

Debido a las luchas sociales y a las presiones ejercidas por movimientos como la CONAIE y la CONFENAIE a nivel nacional, en 1990 se procede a la legalización del territorio Waorani y en 1999, el gobierno de Rodrigo Borja, da paso a una pre-delimitación de la Zona Intangible Tagaeri-Taromenane (ZITT), cuyo objetivo inicial fue disminuir las tensiones generadas por el avance de la frontera petrolera.

Será el gobierno de Alfredo Palacio, mediante decreto ejecutivo número 2187, quien reconocerá la delimitación territorial de la ZITT, aunque esta declaración no considerará el control de los Waorani sobre su subsuelo, ni tampoco del espacio aéreo, que son definidos por el marco legal ecuatoriano como de “interés nacional” ; por otro lado, la entrega de títulos territoriales indígenas crea interpretaciones contradictorias y un margen de maniobra legal respecto al uso y manejo de los bienes comunes, en el sentido en que mientras que en los parques nacionales está radicalmente vedada toda actividad extractiva, en territorios indígenas podría existir extracción mediante la realización de consultas a sus pobladores.

Siguiendo a Meneses, argumento que la monocultura del espacio, en la que se fundamenta la creación de dichas fronteras, es una característica del “pensamiento ortopédico cartográfico colonial” que produce lógicas de dominación en las que las interpretaciones cognitivas de los múltiples espacios-tiempos no tienen lugar (Meneses, 2016: 30). A decir de la autora, la estructura jerárquica de la temporalidad-espacialidad no sólo justifica la relación poder-saber, sino que permite despojar y extraer Naturaleza en los territorios de los pueblos indígenas, declarándolos invisibles o inexistentes. Se trata de una caracterización que discrepa de la realidad indígena amazónica, evidenciando dos consideraciones importantes:

El primero es que los indígenas amazónicos no se identifican como comunidades aisladas, sino como pueblos, constituidos por diferentes comunidades agrupadas en aldeas. El segundo es que la configuración de sus territorios no se limita a las tierras de las comunidades, que lo fraccionan, sino que representa vastos espacios de biodiversidad, donde realizan sus actividades agrícolas y de caza/recolección, en forma itinerante (Alimonda, 2014: 102).

La imposición por parte del Estado-Nación de las fronteras extractivas a través de la creación de mapas de relocalización, aislamiento y circunscripción de los pueblos Tagaeri-Taromenane refuerza los procesos de recolonización y las lógicas de cercamiento/acorralamiento de los pueblos indígenas, para Meneses:

La exigencia colonial de llevar la civilización y la sabiduría a pueblos supuestamente sumidos en las tinieblas de la ignorancia. La división de la sociedad colonial en “civilizados” y “salvajes/indígenas” dio consistencia al colonialismo como *episteme*, transformando a los autóctonos en objetos naturales situados en un espacio-tiempo indeterminado y periférico donde urgía intervenir para “introducirllos” en la ciencia, sinónimo del único espacio-tiempo moderno (Meneses, 2014: 189-190).

Según la autora los mapas contemporáneos son producidos para apoyar la orientación de los saberes dominantes (Meneses: 2016: 30).⁵⁰ Estos se caracterizan por la ausencia de un elemento de identificación, el centro, es decir, el lugar de enunciación del productor del mapa, aspecto fundamental y favorable a la manipulación de las distorsiones a favor de la empresa colonial, en palabras de Meneses: “*Com o remover da*

⁵⁰ En su artículo titulado ‘Os sentidos da descolonização: uma análise a partir de Moçambique’, la autora propone deconstruir representaciones coloniales (como la inversión colonial de África), a través de mapas hegemónicos y límites coloniales, como uno de los pasos importantes para (re)aprender a partir del Sur global.

referência ao centro o criador do mapa translada-se para um espaço exterior, legitimando a captura do espaço e do controle dos sujeitos que o habitam” (Ibidem).

La propuesta política del Estado ecuatoriano neo-extractivo usa el mapa como instrumento de poder-saber y circunscribe la elevadísima movilidad física de estos pueblos indígenas en base a la fijación de la identidad de ‘aislamiento voluntario’. Se genera un proceso de fractura del vínculo entre la identidad y el territorio de los pueblos Waorani, Tagaeri y Taromenane. Junto con esta política de epistemicidio (Santos, 2007: 4) y etnocidio se producen nuevas representaciones del lugar mediante la narrativa estatal hegemónica. En efecto, el problema surge, cuando los pueblos indígenas en aislamiento, al retornar a algunos lugares en la selva, como es muy frecuente en sus prácticas de movilidad, deben confrontarse a la presencia de otros actores desplazados de manera paralela al avance de la frontera petrolera. Así:

Nos discursos coloniais a ocupação física da paisagem foi acompanhada a par e passo pela ocupação social e cultural da paisagem, dando origem a novos sujeitos, novas subjetividades e novos processos identitários. Ou seja, os mapas coloniais não só contêm e representam colonizados, como criam, eles próprios, através da localização, os próprios sujeitos coloniais. [...] Mas uma diferença abissal distingue o mapa e a localização fixa das tribos e a invenção do espaço colonial da realidade dinâmica da vida quotidiana dos povos e comunidades que habitam o continente, que frequentemente não aceitam nem internalizam a representação que o mapa procurava apresentar (Meneses, 2016: 31).

En ese marco, se interpreta a las localidades independientemente de las poblaciones que ahí cohabitan, es decir, los espacios son concebidos sólo como selvas húmedas tropicales, muchas veces vacías o baldías demográficamente (Porto-Gonçalves: 2016: 268); se valora estos espacios sea únicamente por la existencia del “recurso natural” o solamente por la diversidad de especies naturales o se asume a sus habitantes también por su naturaleza (salvaje), poseedores de conocimientos (primitivos o incivilizados). Se crea de esta manera, un entorno propicio para el despojo del territorio y el extractivismo, insertando un valor mercantil y supuestamente científico, para descalificar otro tipo de valores propios de la realidad. Sin embargo, hay que insistir en la riqueza ontológica y relacional que mantienen los pueblos indígenas Waorani y Tagaeri-Taromenane respecto de sus espacios territoriales, en oposición a la ruptura que privilegia tanto al Ser Humano, como al valor mercantil que determinado ‘recurso natural’ puede entregar al ‘interés nacional’.

Es en estas circunstancias que la noción de ‘ciudadanía ecuatoriana’ es instaurada a partir de una matriz monocultural en la que varios pueblos y nacionalidades no tienen cabida. Particularmente, al fijar la identidad de los pueblos en ‘aislamiento voluntario’ se objetifica la misma, dando lugar a la condición de ‘pueblos ocultados’ y los ubica en los puestos inferiores en la escala del desarrollo, progreso y civilización. La identificación de la alteridad como ‘aislado’, en tanto que una identidad/espacial vacía y desprovista de los conocimientos, de cultura, de las formas políticas y económicas que posee “la sociedad”, los invisibiliza y los hace desaparecer respecto a la ciudadanía ‘mayoritaria’.

En este caso particular, el colonialismo localizado y sufrido por los pueblos Waorani, Tagaeri-Taromenane, no opera tanto transportando e incorporando ‘la civilización y la sabiduría’ a los pueblos que viven supuestamente en la ignorancia como Walter Mignolo sugiere (1996: 26). La concepción del devenir histórico que va en el sentido occidentalismo-posoccidentalismo defendida por el autor, no reconoce la manera específica como estos pueblos viven el colonialismo puesto que ella no implica una ‘incorporación’ de sus formas de convivir al proyecto de la modernidad u occidentalización dentro de las estructuras del Estado-nación. Por el contrario, la fragmentación básica de la sociedad colonial que divide a ‘civilizados’ de ‘salvajes o indígenas aislados’, le otorga consistencia al proceso de expansión de las fronteras petroleras, transformando a los indígenas aislados en objetos naturales que por ser aislados, nómadas, cazadores-recolectores, no forman parte de la historia.

En el actual contexto histórico, los discursos oficiales utilizan la exotización y construyen no sólo una “alteridad extrema” aislada, sino voluntariamente aislada. Hay un constante enfrentamiento con el “salvaje aislado”, lo que le permite al Estado ratificarse en su proyecto político neo-extractivo. No es casualidad que la región sea mistificada o exotizada como el “oriente ecuatoriano” y que se mantengan estrategias ‘orientalizadoras’ (Said, 2008: 149). En el imaginario colectivo nacional se representa a los pueblos indígenas aislados como pueblos exóticos, atrasados e invisibles; por lo tanto, en este caso específico, no ocurre un proceso de integración aculturador, sino más bien de exotización excluyente u *Orientalismo* como propone E. Said.

El procedimiento de la lógica neo-extractiva es desaparecer a estos pueblos o desplazarlos, a través de nuevos mapas de localización. Si no existen vidas humanas en

la zona, si es imposible hacer una consulta previa, libre e informada a personas que no entienden el lenguaje, las normativas, los tiempos, la lógica estatal-gubernamental, el carácter nacional ‘unitario’, luego es posible extraer el petróleo que está en sus territorios. Muchas veces, la intervención ocurre por el otorgamiento de poder a las empresas petroleras que son las que pasan a decidir los mecanismos de intervención a través de la propagación de economías de enclave. Por economía de enclave comprendo aquella condición del Estado entendido como:

Un espacio vacío en la soberanía territorial del Estado, donde el conjunto de su ordenamiento jurídico positivo y su potestad jurisdiccional quedan literalmente en suspenso, o ya directamente desplazadas por una normatividad ajena y ad hoc, y donde el sentido político fundamental de esa situación de excepcionalidad es la de garantizar, a los capitales que allí se instalan, la apropiación y libre transferencia de plusvalía (Machado, 2015: 23).

La lógica de poder neo-extractivo que actúa en las localidades del Yasuní ejemplifica una forma de “fascismo social” (Santos, 2006: 310) que convive con la democracia liberal. En ella ocurre una suerte de “fascismo territorial” que opera a través de un método de apropiación/violencia y se produce cuando:

Actores sociais com forte capital patrimonial tiram ao Estado o controlo do território onde actuam ou neutralizam esse controlo, cooptando, ou violentando as instituições estatais e exercendo a regulação social sobre os habitantes do território sem a participação destes e contra os seus interesses. São territórios coloniais privados dentro de Estados quase sempre pós-coloniais (Santos, 2006: 311); (Cfr. Santos, 2007: 17).

En este sentido, para el movimiento indígena, el Estado ecuatoriano utiliza una geo-localización monocultural que intenta fracturar o zonificar el territorio con el objetivo de “manejar, administrar, controlar e incluso (el) usufructo corporativo de los territorios a partir de las categorías “economía” y “ambiente” (CONAIE, 2006: 135). (El paréntesis es mío), a las que frecuentemente las asume como formas separadas de su cultura, episteme y sus vidas.

De hecho, la delimitación territorial desde la perspectiva de pueblos indígenas como los Waorani, implica comprender un espacio que trasciende los límites marcados por la cartografía tradicional sobre un determinado territorio. A pesar de que el Estado ecuatoriano reconozca desde 1992 la denominada “Zona Intangible”, ésta ha sido objeto permanente de violaciones y de una imposición de una categorías y de fronteras

pensadas desde una lógica Estado-céntrica que contrasta con la dinámica de movilidad cíclica y de autoabastecimiento alimentario socio-bio-céntrico de las familias Waorani.

Así, por ejemplo, el 4 de octubre de 2013, durante el debate de la Asamblea Nacional que buscaba declarar de interés nacional la explotación petrolera del ITT, la vicepresidenta de la Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE), Alicia Cawiya, se pronunciaba frente a la división progresiva colonial del espacio, apelando entre otras cosas a la autonomía y autogobierno, a la salvaguardia de los pueblos vecinos⁵¹ Tagaeri-Taromenane, a la lucha contra la explotación petrolera:

¿Ahora qué queremos nosotros? Queremos que se respete el territorio. Pedimos nuestro territorio, antes era un territorio inmenso, cada vez más el gobierno lo está dividiendo, zona intangible, parque Yasuní. ¿Dónde están los Waorani administrando? Nos están botando de todo, otra gente de ciudades, de otro lado están trabajando y administrando. No es así, pedimos que nuestra gente Waorani debe administrar. [...]. También pedimos en nombre de los Taromenane [...] no se dan cuenta de que Taromenane no viven sólo en un sitio, ellos necesitan de un territorio binacional. [...] ¿Por qué mueren los Waorani en enfrentamientos? Por abrir las carreteras. [...] ¿Nuestro territorio Waorani dónde está legalizado? Una parte sólo está delimitada y está entrando más colonización, más problemas [...]. Como una mujer yo he nacido en el Yasuní. Ahora que hablan tanto de Yasuní, nosotros los Waorani no estamos de acuerdo con explotar. Porque nosotros somos mujeres que hemos venido luchando, cuidando nuestra selva, nuestros ríos, nuestros árboles. [...] Debe hacerse una consulta para el Yasuní. Todos los viejos no están de acuerdo. Yo lo pido como una mujer Waorani. Hemos venido para que nos oigan, para dar este mensaje. Para que pongan un artículo en el que digan que los Waorani hablaron y que no estamos de acuerdo. Pueden decir que todo el mundo está a favor de explotar el Yasuní, pero nosotros no estamos (...) (Cawiya, 2013: 77-79).

En las esferas del Estado-nación ecuatoriano, el sujeto indígena es producido y naturalizado como subdesarrollado e invisible. No existe un verdadero interés por conocer qué quiere decir la alteridad cuyas palabras no constituyen argumentos válidos para ser escuchados. En este sentido, en su intervención, Alicia Cawiya pone énfasis en reclamar que su voz (que en su discurso es individual y colectiva) sea escuchada en los instrumentos modernos jurídicos: “Pongan en un artículo, nosotros no estamos de acuerdo, Waorani hablaron”.⁵² Esta postura dialoga con la postura de la CONAIE quien señala que:

⁵¹ Durante mis estadias en las comunidades puede notar que se habla de familiaridad y que existen intercambios de varios tipos, encuentros y des-encuentros entre Waoranis y Tagaeri-Taromenane.

⁵² Ver el discurso completo de Alicia en la Asamblea Nacional en waorani y en español: <https://www.youtube.com/watch?v=oqqfjBCmxwI> Fecha de consulta 09 de Mayo de 2017. Alicia había rechazado leer un discurso “preparado” que le habían entregado minutos antes y en el que se la obligaba a manifestarse a favor de la visión oficialista, lo que constituyó un motivo de sorpresa para asambleístas del

Ninguna consideración de prioridad nacional, estratégica militar ni de tipo “humanitario” o ambiental podrá permitir la intervención sobre el territorio de los pueblos indígenas libres en aislamiento voluntario. Esta garantía se origina en el artículo 1 de la Constitución Política del Ecuador que dice que el Estado ecuatoriano es pluricultural y pluriétnico (CONAIE, 2006: 137).

5.4. La responsabilidad histórica del Estado-nación ecuatoriano como principal “extractor”: huyendo de la “inmovilidad” y del “aislamiento”

Tal como ha sido estudiado en los tres primeros capítulos de esta tesis, el contexto regional de emergencia de gobiernos auto-denominados como progresistas sólo fue posible debido a las fuertes movilizaciones nacionales y regionales que ocurrieron en la década anterior de 1990 y que tenían como objetivo una crítica epistémica profunda y con sentido descolonial, despatriarcalizador, desmercantilizador y democratizador.

Si bien existió un momento constituyente altamente dialógico y emancipatorio para las luchas de las comunidades indígenas, negras y de los movimientos sociales en general, el proceso de transición paradigmática devino en una preponderancia del poder anteriormente constituido. Como sabemos éste no está libre de una amplia gama de deformaciones, apropiaciones, exclusiones e invisibilizaciones. En este sentido, es importante cuestionarse sobre la centralidad de un instrumento de la modernidad colonial-capitalista como es la Constitución política.

Como descolonizar um instrumento essencial da modernidade colonial sem pôr em causa a sua centralidade? Este cenário é propício ao surgimento de contradições e choques, quase sempre resolvidos a favor da matriz eurocêntrica, que envolvem a dificuldade de traduzir conceitos não hegemônicos na linguagem jurídica moderna, a incompatibilidade entre as novas constituições e os compromissos nacionais assentes numa matriz jurídica internacional colonial e capitalista ou as tensões entre a nação cívica e as nações étnico-culturais (Santos, 2017b: 76).

partido gubernamental. Por el contrario, ella decidió expresarse a través de una práctica descolonizadora favorable a la defensa del territorio-vida Waorani, en rechazo al modelo petrolero.

Toda vez que se iniciaron los avances sociales, jurídicos y políticos, era necesario eclosionar una serie de cambios radicales (Santos, 2014: 58) que trastocasen la realidad colonial, capitalista y heteropatriarcal del Estado y que, a su vez, ratificasen el cambio en la subjetividad individual y colectiva a través de las nuevas gramáticas sociales surgidas de procesos de hermenéutica diatópica. A decir de Santos:

Este tipo de transición paradigmática está sujeto a numerosas perversiones, boicots, desvíos y sus peores adversarios no siempre son quienes se presentan como tales. Ocurre, además, que los que protagonizan la transición en un primer momento rara vez son quienes después la conducen. Y, con esto, el impulso constituyente inicial corre el riesgo de rendirse a la inercia del poder constituido. Es decir, los proyectos constitucionales transformadores están sujetos, mucho más que cualquier otro, a procesos de desconstitucionalización (Santos, 2012: 16).

Conviene recordar que este momento histórico estará marcado por la reprimarización de la economía nacional, esto es debido al elevado precio de las “materias primas” a nivel internacional, al crecimiento de China –o Consenso de Beijing– y a la especulación financiera que en Ecuador recae, especialmente, en productos agrícolas, minería, petróleo y recursos hídricos.

Si bien al inicio de los gobiernos progresistas había una renuncia de los proyectos desarrollistas –que habían marcado la historia pre-republicana y republicana–, la presión a nivel internacional fue ejercida a través del fortalecimiento de la división internacional y sexual del trabajo y la especialización de países productores de materia prima. El proceso de acumulación capitalista determinó, de esta manera, que los gobiernos progresistas debían retomar la lógica de despojo y acumulación que les permitiese aprovechar las diferencias comparativas. Los resultados de este proceso serían usados para invertir en la deuda social a través de una redistribución de la renta o mediante políticas compensatorias (Santos, 2014: 72). Paralelamente a este proceso: “Las oligarquías y, en algunos países, sectores avanzados de la burguesía industrial y financiera altamente internacionalizados, perdieron gran parte del poder político de gobierno, pero a cambio vieron un aumento de su poder económico” (Santos, 2014: 71).

El Estado-neoextractivo recurrió a estrategias para “mitigar la pobreza”, cuyo objetivo se focalizó, particularmente, en evitar la protesta social. Su metodología era similar al “objetivo de contención social que antes cumplía el Estado de bienestar” (Zibechi, 2015: 54). Bajo el lema de “liberar” de la pobreza y traer el desarrollo al

territorio intervenido, se prometía transformarlos en “verdaderos” ciudadanos con derechos y deberes, los mismos que debían responder a la hegemonía de su poder. En la práctica, esto devino en la aplicación de un modelo de enclave colonial que al instaurarse en las comunidades, provocó, entre otras cosas, el empobrecimiento y en la mayoría de la veces, la ruptura de las relaciones socio-comunitarias. Al quebrar las relaciones comunitarias internas se facilitó la injerencia de la industria extractivista y la imposición de lógicas patriarcales y capitalistas. En este contexto, conviene anotar, que las defensoras o defensores de la Naturaleza pasaron a ser objeto de persecución y sus luchas fueron criminalizadas. Así:

En esa lucha el Estado juega un papel central, de dos maneras: una, buscando desarmar, desestructurar o dispersar las relaciones sociales comunitarias, que puede pasar por la represión, pero más frecuentemente por hacer que los individuos se sometan a su voluntad (la sorda coerción del factor económico del que hablaba Marx); la segunda, haciendo Estado en la sociedad y sobre todo en los movimientos sociales, o sea, provocando la separación de un cuerpo especializado en “mandar mandando” (Zibechi, 2007: 90).

En este sentido, el fortalecimiento del rol y del centralismo del Estado en la redistribución de los excedentes económicos se convirtió en una política económica que creaba las posibilidades para reforzar el modelo neo-extractivo, sea a través de empresas nacionales o a través de mega emprendimientos multinacionales. A decir de Santos, esta característica va de la mano de la aparición de un nuevo régimen de acumulación, más nacionalista y estatista: el neo-desarrollismo.

La recuperación de la centralidad del Estado en el reparto del excedente económico creado y en la dirección de los parámetros macroeconómicos y financieros, al mismo tiempo que concede total libertad a las fuerzas del mercado tanto nacionales como multinacionales. [...] Estos cambios fueron tan importantes que algunos creen ver la aparición de un nuevo régimen de acumulación, más nacionalista y estatista -el neodesarrollismo-, cuyo fundamento sería el neoextractivismo (Santos, 2014: 72-73).

La carga de la promesa teleológica de progreso se instauró nuevamente a través de la narrativa que concebía a los territorios de los pueblos indígenas, negros y a las comunidades como verdaderos obstáculos en el proceso de neo-desarrollista. No por otra razón, será el momento preciso para el divorcio político entre los gobiernos progresistas y las comunidades o movimientos que defendían una postura eco-territorial identitaria en permanente emergencia.

A nivel de las comunidades indígenas, el modelo de apropiación/violencia capitalista, colonial y heteropatriarcal resulta insustentable económica, política, epistémica y ecológicamente. En la realidad Waorani, a decir de Narváez: “el modelo extractivista de explotación petrolera implementado por el Estado está condicionado por variables de gestión eminentemente economicistas, políticamente excluyentes, socialmente inequitativas y éticamente cuestionables, es decir insustentables” (Narváez, 2007: 38).

En este sentido, es importante evidenciar la responsabilidad histórica del Estado-Nación ecuatoriano en tanto que “principal extractor” directo o indirecto de bienes comunes del territorio Waorani. Esta responsabilidad se ha manifestado ya sea a través de la firma de contratos con las compañías multinacionales, o ya sea a través de la creación de leyes favorables a la extracción del “recurso” . En la mayoría de los casos, éstas han significado el irrespeto del mandato Constitucional y de las normas establecidas a nivel internacional. Como señala Cabodevilla, es el Estado quien:

Ha invadido sus territorios sin consulta, explota sus recursos sin autorización y, a cambio, incumple, además de esas normas de justicia principales, cualquier otra retribución compensatoria que debiera estar ejecutando en forma de servicios sociales, protección y asesoramiento legal, propuestas de un desarrollo acompasado a sus posibilidades, etc. En resumen, el Estado se quedó con los recursos y se olvidó de indemnizar a los dueños de la mina. Abandonándolos en manos de las compañías petroleras del área, o de los mil y un influjos de ongs de todo pelaje, misiones religiosas, o espontáneos de cualquier especie (Cabodevilla, 2008: 86).

Para Cabodevilla, el reconocimiento de esta responsabilidad por parte del Estado ecuatoriano implicaría a su vez el tutelaje y la intervención del mismo, así como la organización indígena nacional en apego a las normativas nacionales e internacionales. Sin embargo, esta visión de tutelaje, a la que el autor entiende como: “amparo eficaz, dirección hacia la progresiva mayoría de edad del grupo al que se defiende” (Cabodevilla, 2008: 87), también puede ser criticada en tanto que una notoria discriminación racializada del grupo indígena “menor de edad” que necesita de tutelaje y amparo del Estado. En este sentido, a pesar de ser un argumento crítico, difiero de la posición de Cabodevilla puesto que se encuadra dentro de lo que Santos llama como una epistemología de la ceguera (Santos, 2002: 209) que impide valorar las concepciones y

prácticas autonómicas, de autodeterminación y la capacidad de agencia del pueblo Waorani.

En relación a este aspecto la CONAIE ha sido muy clara en expresar que las responsabilidades del Estado deberían ser negociadas con los intereses públicos y privados, prohibiendo actividades extractivas y garantizando la integridad de los pueblos que cohabitan en esta región. Para la CONAIE:

Su única responsabilidad es eliminar todo interés público o privado sobre su territorio: biocomercio, extracción de petróleo, minerales, madera, servicios ambientales. Debe garantizar la integridad de la vida Wao Tededo, evitando y prohibiendo todas las acciones en su territorio; y, propender a la omisión de posibles acciones que vinculen intervención o control por parte de cualquier actor público o privado; así como, desechando emprendimientos que pretendan dividir o conservar incluidos aquellos referidos a la captura de carbono, venta de servicios ambientales, manejo de fuentes de agua o de otros recursos naturales, actividades científicas o de investigación (CONAIE, 2006: 136).

Para la CONAIE el Estado debe cumplir con la delimitación territorial siempre que esté sustentada en criterios que permitan garantizar los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas. En este sentido, una de sus representantes afirma que en la experiencia Waorani se trata de procesos de delimitación incompletos que han incidido sobre el empobrecimiento de la región amazónica y han generado cambios violentos en las formas de vida de las comunidades (Silvia Tibi, entrevista personal CONAIE comunicación y CONAIE Relaciones Internacionales, Quito).

Finalmente, conviene señalar que durante esta etapa en la región amazónica coexisten varias formas de colonialismo que están articuladas. La presencia actual de proyectos transnacionales como la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA), también tiene su lugar en la región y expresa la llegada de un Sur Imperial, cuyo poder se ejerce a través de un colonialismo territorial íntimamente ligado al neo-extractivismo (Porto-Gonçalves, 2018: 79). Bajo el fundamento de una supuesta “reintegración” de varios países amazónicos se insertan lógicas para que éstos puedan responder a los nuevos requerimientos del capital (especialmente de los BRICS). El proyecto IIRSA promueve la creación de vías de comunicación e infraestructura, que permitan interconectar, trasladar y sacar los productos y recursos amazónicos al mercado mundial. Se trata de un colonialismo interno

ejercido tanto desde el centro hacia las periferias como desde las propias periferias hacia las zonas más periféricas. En este sentido, como ha sido señalado por Santos, las respuestas otorgadas por el pensamiento ortopédico colonial que tienen mayor credibilidad en el Norte Global, en tanto que se sustentan nuevamente en políticas neocoloniales de los países del Sur Global que posibilitan el beneficiarse de esta dominación al imponer este paradigma de manera hegemónica y muchas veces violenta. Estas respuestas débiles encuentran espacios de promulgación en las élites locales que reproducen este patrón creando un nuevo Sur Imperial (Santos, 2009: 456).

5.5 La naturaleza llamando: un breve recorrido por la propuesta de moratoria petrolera para la Amazonía ecuatoriana. La Iniciativa Yasuní ITT

Probablemente el inicio de la propuesta de moratoria petrolera se puede encontrar en la necesidad de visibilizar los impactos socio-ambientales que la actividad extractiva de empresas como la estadounidense Texaco⁵³ (hoy Chevron-Texaco), habían dejado en la Amazonía ecuatoriana a finales de los años 80's del siglo XX. En este sentido, en el año 1989, se crea una gran campaña denominada "Amazonía por la Vida" en la que se articulaban organizaciones de derechos humanos y ecologistas con el objetivo de difundir las problemáticas ambientales de la región. Estas organizaciones se dedicaron también a determinar algunas estrategias clave para evitar la destrucción de la unidad naturaleza-poblaciones, promoviendo la participación de las comunidades en la búsqueda de alternativas a los problemas socio-ambientales.⁵⁴

⁵³ No es casualidad que en 1960 la empresa Texaco-Gulf declarase el "descubrimiento" de petróleo en el norte amazónico, territorio Waorani, proponiendo una alianza entre la empresa, el Estado y las misiones evangélicas, cuyo objetivo central consistía en reubicar a los Waorani en otra zona para poder iniciar sus actividades.

⁵⁴ Se vinculan a este proceso varias formas de resistencia social, como por ejemplo, la demanda a Chevron-Texaco a inicios de la década de los 90's. Se trataba de 30.000 indígenas de las provincias de Sucumbíos y Orellana, organizados en la "Asamblea de Afectados por Texaco" y que más adelante se autorepresentarán en el Frente de Defensa de la Amazonía. Se trató de un proceso judicial que demoró alrededor de 30 años hasta su resolución, el 14 de febrero de 2011, fecha de la primera sentencia contra Chevron-Texaco. Cfr. www.casotexaco.com/historia/; <http://www.accionecologica.org/images/2005/petroleo/alertas/AlertaVerde170.pdf> Fecha de acceso: 20 de Abril de 2017. Desde entonces varias reflexiones han sido elaboradas por intelectuales progresistas, académicos, académicas militantes y personas que asumieron la propuesta de una moratoria petrolera como una de las vías para la transición postpetrolera. Debe anotarse también las

La propuesta de dejar el petróleo amazónico bajo tierra buscaba un verdadero cambio de matriz civilizatoria a través de la articulación de demandas de justicia social, cognitiva y ambiental. Para ello, se distanciaba del modelo de desarrollo basado en el extractivismo primario-exportador, priorizando los derechos de los pueblos indígenas en sus territorios, sus concepciones respecto de la naturaleza y generando un debate profundo sobre los derechos de esta última.

Este reclamo constituye una oportunidad para sancionar y frenar la contaminación provocada por la actividad petrolera, que se sostiene por la combinación del poder político con el transnacional sobre un discurso que alienta la explotación del petróleo o de los minerales en supuesto beneficio de los habitantes del país, discurso que sostiene una política de ocultamiento de la realidad, una política de intimidación de quienes se oponen, una política de humillación y olvido para las víctimas (Acosta, 2015: 47).

De ahí que el sentido poscolonial de la Iniciativa ITT radica en que ella se constituye en una política emergente con carácter de urgencia, práctica y concreta frente al paradigma de la modernidad occidental, de la mercantilización de la naturaleza, de la opción Estado-céntrica y su modelo que impulsa el despojo territorial, afectando particularmente la vida de los pueblos indígenas.

En este contexto, la propuesta más viable es la declaración de una moratoria a la actividad de exploración, es decir a la búsqueda de más reservas. A la irracionalidad de buscar un combustible destinado a desaparecer debe sumarse la de no sacrificar nuevas áreas, que son deforestadas como parte del proceso de exploración (líneas sísmicas, carreteras) y que de encontrarse crudo, serán inevitablemente explotadas, porque esa es la lógica de las inversiones altas, en los países descapitalizados (Martínez, 2000: 181).⁵⁵

campañas de la Fundación Oilwatch, frente a los proyectos extractivos petroleros que influyen en la conformación de la propuesta desde diversos lugares del mundo. Cfr. <http://www.oilwatch.org/galeria/exhibicion/99-campaas/campaa-reas-protegidas/495-un-llamado-ecologico-para-la-conservacin-el-clima-y-los-derechos> Fecha de acceso: 3 de Mayo de 2017. Es interesante también el trabajo presentado en la obra *Asalto al Paraíso: Empresas petroleras en áreas protegidas* (2005), que se puede encontrar en http://www.oilwatch.org/doc/libros/Asalto_al_paraíso.pdf Fecha de acceso, 2 de Mayo de 2017.

⁵⁵ En el mismo texto la autora señala otros procesos de moratoria cuando la naturaleza está amenazada, por ejemplo: “en 1946 se declaró la moratoria a la caza de ballenas (The International Convention for the Regulation of Whaling, 1946); en 1973 a la comercialización de una serie de especies en peligro de extinción (CITES, 1973); en varios países se ha suscrito acuerdos de protección a la pesca; y existe un convenio internacional en el que se declara una moratoria a la exploración de minerales en la Antártida. ¿Por qué no una moratoria a los combustibles fósiles, por lo menos en los bosques tropicales?” (Martínez, 2000: 182).

Presentada públicamente en 2007, la “Iniciativa Yasuní ITT” planteaba una economía pos-petrolera y pos-extractivista para el Ecuador. El Estado se comprometía a dejar el petróleo bajo tierra a cambio de una contribución financiera de la comunidad internacional, de por lo menos, la mitad de las utilidades que se obtendrían en caso de explotar y comercializar ese crudo. Inclusive en términos económicos se trataba de dar respuesta al hecho de que “las reservas probadas de petróleo permitirán no más de 30 años de explotación” (Larrea, 2010: 23). La no explotación de los cerca de 920 mil millones de barriles de petróleo de los campos Ishpingo-Tambococha y Tiputini (ITT), ubicados en una de las regiones más biodiversas del planeta, evitaría además la emisión de al menos 410 millones de toneladas de CO₂ en el aire, significando así un avance fundamental en materia ambiental.

La iniciativa Yasuní ITT se diferencia de la propuesta del Protocolo de Kioto en el sentido en el que ésta no busca crear mercados de carbono, esto es: “la construcción de mercados que usan la capacidad de la tierra para reciclar el carbono como una mercancía” (Lohmann, 2012: 229), sino que pretende evitar su emisión; diversifica las fuentes energéticas y sugiere la reducción del consumo de energía, cuestionando un cambio en el estilo de vida de los países del Norte global. Las diferentes formas de contaminación no pueden deslocarse al campo del mercado junto con otras mercancías, tampoco se las puede medir o tratar de la misma manera a todas ellas.⁵⁶ El objetivo de la propuesta Yasuní ITT por el contrario, se ha mostrado más cercano a la desmercantilización de la naturaleza a partir de una plataforma que intenta visibilizar varios aspectos: a) cómo se utilizan las tecnologías; b) las industrias que utilizan estas tecnologías para reducir emisiones; y, c) las relaciones de poder-saber entre las mismas. Como señala Lohmann:

El mercado de carbono está basado en la idea errónea de que todas las emisiones numéricamente idénticas son las mismas en términos de la historia climática. Esto porque el comercio de carbono está mal diseñado para estimular cuestionamientos sociológicos, políticos e históricos sobre cómo las sociedades alcanzan cambios radicales requeridos para hacer frente a la crisis climática. En lugar de eso, refuerza la búsqueda de los decisores de políticas por maneras inteligentes para hacer un poco más eficiente el sistema dependiente de combustibles fósiles y a calcular cronogramas para alcanzar las metas numéricas de concentración atmosférica, las cuales, si no se toma en cuenta los procesos sociales y políticos, son meras aspiraciones (2012: 232).

⁵⁶ Cualquier tipo de equivalencia de CO₂ (como lo ha intentado el Panel Intergubernamental sobre el cambio climático (IPCC)) es simplificadora. Tanto los gases de efecto invernadero así como sus distintos efectos en diversas localidades son inconmensurables, complejos y múltiples.

En el mismo patrón de colonialismo que se ubica la monocultura del saber y de la temporalidad del desarrollo, pero también la de las productividades, los mercados de carbono descalifican una serie de conocimientos locales. Estos saberes no sólo han permitido conservar el ambiente, sino que hoy significan un gran aporte para enfrentar el calentamiento global. Mercantilizar los bosques nativos del Sur global y concebirlos como colectores de dióxido de carbono, representa el desplazamiento y el despojo a través de la sumisión de las poblaciones locales a la lógica de compra y venta (O'Connor, 2002: 30-31).⁵⁷ Como señala Teresa Cruz e Silva, inclusive algunas normativas establecidas para la protección de la naturaleza, en Parques Nacionales o Reservas de la Biosfera no siempre son bien receptadas por las comunidades: “*Já que elas significam também restrições de acesso a recursos vitais para a sua sobrevivência*” (2015:10). A ello hay que incluir que esta lógica oculta, bajo una supuesta “neutralidad del carbono”, las raíces de la desigualdad del cambio climático. Solamente una minoría del Norte global utiliza la capacidad de la tierra para reciclar el carbono, mientras que son únicamente esos países quienes tienen capacidad de adquisición de bonos y créditos de no contaminación.⁵⁸

Por su parte, la idea de “Yasunizar” el mundo, surgida en el marco de la iniciativa ITT, implica una ética política ambiental más profunda, que se construye en diálogo con la propuesta de universalizar los Derechos de la Naturaleza,⁵⁹ con la autodeterminación de los pueblos indígenas, y con la necesidad de construir otro tipo de ciudadanías ecológicas.⁶⁰

⁵⁷ Cfr. “El proyecto capitalista de rehacer la naturaleza, aún en su infancia, es también un proyecto encaminado a rehacer (según parece) la ciencia y la tecnología a imagen del capital. Lo que esta imagen sea o llegue a ser dependerá de complejos problemas de representación, imágenes de la naturaleza, y de problemas de solidaridad social, legitimación y poder (...)” (O'Connor, 2002: 33).

⁵⁸ En este mismo sentido iba la propuesta ecuatoriana: “en el seno de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP), en noviembre del 2008, postuló la instauración de un impuesto sobre las exportaciones de petróleo para financiar la lucha contra la pobreza y la promoción de energías alternativas para contrarrestar el cambio climático”(Acosta, Gudynas, *et.al.*, 2009: 433).

⁵⁹ En marzo de 2017 en Nueva Zelanda se entregó la personería jurídica al río Whanganui, territorio indígena Maorí Iwi. La Corte Suprema del Estado Uttarakhand, India, decidió que tanto el río Ganges y Yamuna, sean considerados como sujetos de derechos para frenar los niveles de contaminación. Los dos ríos son considerados como lugares sagrados. En Colombia, la Corte Constitucional de este país emitió una sentencia para otorgar derechos al río Atrato, en Chocó, territorio afrodescendiente, ordenando al Estado realizar un plan de protección contra la megaminería; también cabe destacar el reconocimiento de la Amazonía colombiana como sujeto de derechos por la misma Corte Constitucional en 2018.

⁶⁰ ¿Cómo pensar ciudadanías que trasciendan las de los Estados-nación y que avancen por otro tipo de identificación bio-eco-social? El Yasuní contribuye a imaginar estas otras realidades, por ejemplo, ésta forma parte de la amplia Bioregión amazónica: Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela, Guyana, Surinam y Guyana Caiena. A lo largo de la amplia cuenca amazónica, se encuentran relacionados

Como señala Gudynas (2015: 16) no se trata de defender una “naturaleza intocada”, sino de recorrer por un camino de transiciones que permitan trastocar la realidad de un modelo extractivo intensivo para dar paso a otras formas de manejo ambiental (auto-gestionadas por comités comunitarios y no por las empresas transnacionales encubiertas en el discurso de “responsabilidad social empresarial” y de capitalismo verde). El autor distingue dos fases importantes en estas transiciones (2015: 18-19): a) un extractivismo sensato que implica clausurar los mega emprendimientos más contaminadores y que implican violación de derechos. En esta fase, es importante la participación intensiva del Estado (control de normas sociales, laborales, sanitarias y ambientales); b) un extractivismo indispensable que permita la extracción, pero sin apropiación, despojo o acumulación, que envuelva a las regiones para satisfacer la demanda de productos de manera global y no globalizada.

La Iniciativa ITT no sólo hace referencia a la compensación económica por la indudable deuda ecológica del Norte con el Sur, sino que obliga a que las discusiones ambientales se ubiquen en otro campo que es el de la desprivatización y desmercantilización de la naturaleza (conservar no es un bien valorable como mercancía), y al mismo tiempo el del respeto por los pueblos indígenas que cohabitan el espacio. Como defiende Shiva:

La economía de mercado separa la naturaleza de las personas y la ecología de la economía. La naturaleza pasa entonces a definirse como un espacio libre de seres humanos. La conservación se reduce a la gestión de las “áreas salvajes” . El desarrollo pasa a considerarse dominio exclusivo de la producción. Ni la naturaleza ni las economías de autoabastecimiento de las personas tienen reservado papel productivo alguno a criterio del mercado (Shiva, 2006: 24).

Son válidas en este marco, las preguntas formuladas en el año 2000 por Carlos Viteri Gualinga:⁶¹

¿Cómo puede ser estratégico algo que su utilización significa negación de derechos de los Pueblos Indígenas y sus futuras generaciones? ¿Cómo

ecosistemas variados, ciclos hidrológicos, corredores de flora y fauna, sistemas fluviales y numerosas poblaciones indígenas.

⁶¹ Asambleísta del movimiento político Alianza PAIS (2013-2017) y Presidente de la Comisión de Biodiversidad de la Asamblea Nacional que, paradójicamente, en 2013 presidió la comisión que dio paso a la explotación de petróleo en el Yasuní.

puede ser estratégico algo que es perecible? Hay que abandonar la idea sobre el petróleo como algo estratégico por elemental sentido común. Lo realmente estratégico han sido, son y serán siempre el aire, el agua, la tierra, los bosques y la vida que propician (Viteri Gualinga, 2000: 216).

La crítica desarrollada por Eduardo Gudynas respecto a la Iniciativa ITT propone un diálogo con los Derechos de la Naturaleza. Frente a la idea de recibir una “compensación” económica para no explotar el Yasuní y de utilizar el dinero recaudado en investigación y aplicación de planes para el cambio de matriz productiva y energética, el autor sostiene que:

Esa biodiversidad amazónica debe ser protegida en tanto así lo demandan los derechos de la Naturaleza, y las compensaciones que pueda recibir el Estado, u otras personas, es una cuestión ajena a la fauna y flora de ese sitio. Pero además, es como si se reclamara a la comunidad internacional una compensación de los gastos en que se incurren por asegurar otros derechos, como pueden ser la educación o la salud (Gudynas, 2011: 282).

De hecho, una vez que el proyecto ITT fue asumido por el gobierno ecuatoriano se pasó de un discurso ético-político a otro más economicista que privilegió la idea de la compensación económica. Se dejaba de lado la ética de corresponsabilidad diferenciada planetaria con relación al ambiente e inclusive los mandatos constitucionales basados en la búsqueda del *Sumak Kawsay*. Para Gudynas (2011b: 97 y ss) la idea de reparación económica contribuye a que se pierda el verdadero sentido de la propuesta ITT, fundamentada originalmente en una “sostenibilidad súper-fuerte” tal como ha sido definida en el capítulo 2 o en la pluralidad de valoraciones que requieren de una estrategia para:

Volver a construir y ampliar los escenarios políticos. En efecto, si se acepta la idea de Patrimonio Natural [...], es necesario recuperar las valoraciones diversificadas que las personas tienen sobre la Naturaleza. Asimismo, también se deben permitir escalas de valoración múltiples, y por lo tanto deja de ser posible apelar únicamente al precio. En uno y otro caso los técnicos podrán hacer aportes valiosos, pero es indispensable el concurso de otros actores para generar una política ambiental” (Gudynas, 2004: 160).

En ese sentido, se enfrentan varios problemas como por ejemplo: a) la dicotomía de los beneficiarios de la compensación económica ¿Quiénes deberían ser los verdaderos beneficiarios, el Estado o los grupos indígenas?; b) el cálculo monetario de la compensación se basa en el dinero que se pierde por la no explotación de petróleo y no en los daños ambientales y sociales; c) la relación entre ofensor y ofendido que en ambos

casos recae en la figura del Estado que por un lado, permite la explotación; y por otro, afecta su propio patrimonio ecológico (Gudynas, 2011b: 98).

Se puede argumentar que la lógica según la cual el Estado ecuatoriano ha presentado la iniciativa Yasuní ITT al mundo, ha estado basada en una racionalidad conservacionista que contribuye a la escisión de la Naturaleza a través de dos ideas: la primera ¡Conservo hoy, para destruir mañana!; la segunda, ¡Conservo aquí para destruir allá! El conservacionismo ambientalista muchas veces procede de tal manera que invisibiliza a las poblaciones que habitan en las comunidades y fortalece el estereotipo de una selva virgen e intocada. Su propuesta de sostenibilidad valora más los recursos o los ecosistemas frágiles robusteciendo un lado de la realidad y profundizando la dicotomía (humanidad/naturaleza).

Por el contrario, el debate que la iniciativa promueve inicialmente, se enmarca más bien en la idea de transiciones posextractivistas, intentando diluir el carácter antropocéntrico del modelo de desarrollo para trascenderlo: desde un mundo primario-exportador hacia una posextractivista, un modelo de justicia socio-ambiental-epistémica. Se defiende la existencia de una pluralidad de valores (sociales, naturales, espirituales, culturales, religiosos, económicos) que son, por lo tanto, inconmensurables (Acosta, Gudynas, *et.al.*, 2009: 434).

Sustentada en la propuesta del “*Sumak Kawsay*” y vinculada a la Constitución Política 2008, la iniciativa propone una alternativa al modelo de desarrollo basado en la extracción ilimitada de bienes comunes. Debido a que la economía ecuatoriana depende principalmente de la extracción petrolera (siendo el 22% de su PIB y el 63% de las exportaciones totales), la propuesta imprime un enfoque que rechaza a la economía dependiente únicamente de los ingresos petroleros y cuestiona los dudosos beneficios económicos de la misma. Diferentes estudios técnicos se han referido al crudo del Yasuní como de alta densidad y viscosidad (de 13,8° a 15,4° API) (Larrea, 2010: 18).⁶² Se trata,

⁶² Para Fontaine existen tres posibilidades para solucionar esta dificultad: “Mezclarlo con crudo semipesado en Lago Agrio para elevarlo a 21° API, luego transportarlo por el OCP; procesarlo en la refinería de Shushufindi (que tendría que ser adaptada) para elevarlo a 28° API, luego transportarlo por el SOTE; adecuar el SOTE para transportar crudo pesado. En función de la opción escogida, el costo de inversiones fue evaluado entre 1.200 y 2.360 millones de dólares. A ello se añaden las inversiones de desarrollo y producción (unos 1.667 millones de dólares) y el costo de transporte” (Fontaine, 2007: 12-13).

en otras palabras, de un petróleo pesado y de mala calidad que requiere de un procesamiento antes de ser transportado. Debido a este factor, se puede afirmar que en términos económicos, su explotación no generaría una ganancia sustantiva en tanto que ésta implica a su vez, un incremento en los costos de producción.⁶³ Sin embargo, desde la perspectiva desarrollista, como señala un trabajador de Petroamazonas (empresa encargada de explotar el campo ITT): “El petróleo es el motor del mundo moderno” (Pedro Iñiguez, trabajador gubernamental en el PNY- vía Maxus).

La propuesta considera además la destrucción de la biodiversidad, el visible proceso de deforestación y los daños sociales que dejan las intervenciones neo-extractivas. Se menciona además, que: “El capital del Fondo Fiduciario será invertido principalmente en acciones de renta fija (acciones preferentes con rendimiento garantizado al 7% en los proyectos de generación eléctrica sustentables: hidroelectricidad, energía geotérmica, eólica, solar)” (Larrea, 2010: 27) (Cfr. Martínez Alier, 2010: 4).

Su fundamento ético-político procura la prevención, precaución y restauración ante la destrucción humana y ambiental que el modelo primario-exportador ha dejado en la región amazónica del Ecuador.⁶⁴ Se apela, entre otros aspectos, a las raíces étnicas y a la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas dentro de sus territorios, a los saberes ancestrales, la defensa de la naturaleza, la sostenibilidad del territorio, a la “*interculturalidad*” y “*plurinacionalidad*” de los pueblos (Cfr. SENPLADES, 2009-2013). En resumen, dada la diversidad de la realidad territorial, la Iniciativa ITT fue construida en base a cuatro pilares fundamentales:

- “Proteger o território e, com isso, a vida dos povos indígenas em isolamento voluntário;
- Conservar uma concentração de biodiversidade inigualável em todo o planeta –a maior registrada pelos cientistas até o momento;

⁶³ Por ejemplo, el día 29 de marzo de 2016 se habría dado la perforación del primer pozo en la plataforma Tiputini C (bloque 43), en circunstancias en las que el precio del petróleo ecuatoriano era de USD 20. Este monto no cubre ni siquiera el costo de producción que para esta fecha representaba cerca de USD 50 por barril explotado. El mercado que controla el precio del petróleo a nivel internacional, impone un “castigo” al crudo ecuatoriano debido a su elevado peso y baja calidad. La explotación en los campos Ishpingo-Tambococho-Tiputini (ITT) o bloque 43 están a cargo de la empresa estatal Petroamazonas. Para un análisis sobre los precios internacionales del petróleo ver: (Honty, 2016).

⁶⁴ Por ejemplo, el etnocidio de los pueblos Tetetes y Sansahuaris, y la destrucción ambiental como consecuencia de la actividad y los derrames petroleros de la empresa Chevron-Texaco.

- Cuidar do clima global mantendo represada no subsolo uma significativa quantidade de petróleo, evitando a emissão de 410 milhões de toneladas de CO₂; e
- Dar um primeiro passo, no Equador, para uma transição pós-petrolífera, o que teria um efeito-demonstração em outras latitudes” (Acosta, 2016: 218).

Acosta también señala un quinto pilar, que consistiría en la capacidad de la iniciativa ITT para asumir una corresponsabilidad mundial y así dar respuestas concretas a los cambios climáticos (Ibidem). Este último pilar fue particularmente señalado por los promotores de la Iniciativa ITT en el sentido de interpelar a la comunidad internacional para el reconocimiento de los efectos ocasionados por la actividad humana sobre el ambiente. Se podría afirmar, junto con José Luis Coraggio que:

El punto de partida empírico es el de este sistema-mundo glocalizado, donde lo local experimenta los efectos de una estrategia de globalización que excluye y aniquila la vida de millones de seres humanos y que provoca desastres ecológicos, la reversión de esos procesos no parece fácil si es que fuera posible. La necesaria afirmación de la Vida nos lleva a poner esta categoría y no la del lucro como valor último de la economía, así como a dar prioridad a los intereses de las víctimas de esa estrategia, atacando las justificaciones de los desastres al interpretarlas como resultado inevitable de procesos sin responsables (Coraggio, 2009: 4).

Tal como expresa la CONAIE, la propuesta de moratoria petrolera debe garantizar el principio de objeción cultural para los pueblos indígenas del Yasuní, puesto que:

Habida cuenta de cualquier actividad que se pretenda realizar sobre aquel, las familias Wao Tededo en contacto con la sociedad nacional podrán objetar aquellas que no sean adecuadas por razones culturales, espirituales, ambientales, históricas [...]; el Estado debe garantizar un proceso de consulta real que permita viabilizar el derecho al consentimiento previo informado (CONAIE, 2006: 141).

El 30 de marzo del 2007 el gobierno ecuatoriano hizo pública la propuesta, imaginada originalmente por los movimientos indígenas y diferentes organizaciones sociales. En este momento histórico, como reconoce Fontaine, existía una “tensión entre el pragmatismo nacionalista y la utopía del ecologismo radical, que deberá ser superada por el gobierno actual. Caso contrario, estos dos sectores presentes en el aparato estatal neutralizarán mutuamente su acción” (Fontaine, 2007: 3).

Luego de casi siete años de negociaciones, el 15 de agosto de 2013, el presidente ecuatoriano Rafael Correa decidió, de manera unilateral, poner fin a la iniciativa ITT,⁶⁵ criticando la falta de compromiso, la irresponsabilidad ecológica de la comunidad internacional y la necesidad de captar recursos económicos para financiar el “desarrollo y el progreso” de la región amazónica y del país: “Nuestros pueblos ancestrales y minorías étnicas viven en la pobreza, y algunos pretenden mantenerlos en esa situación en nombre de la “preservación de sus culturas”, como que si la miseria, el mayor insulto a la dignidad humana, fuera parte del folklore” (Correa, 2013: 6-7). Y más adelante argumentaba que: “Para vencer la miseria, especialmente en la Amazonía, paradójicamente la región con mayor incidencia de pobreza” (Correa, 2013: 10).

Es importante señalar dos aspectos que marcarán el camino de declive de la propuesta: a) que una vez asumida por el gobierno existió una limitada participación de representantes de las comunidades amazónicas afectadas por la actividad petrolera, así como miembros de organizaciones ciudadanas; y b) que una vez aceptada la propuesta (presentada por Alberto Acosta, ex Ministro de Energía y Minas en la reunión del directorio de Petroecuador), se entregaba un valor argumentativo extremadamente obsesivo a la idea de los aportes o compensación económica que debería entregar la comunidad internacional. Como señala Martínez:

Desde la perspectiva presidencial, siempre había una segunda opción: extraer el petróleo. Los objetivos de conservar la biodiversidad del Yasuní y de respetar el territorio de los pueblos libres Waorani (Tagaeri y Taromenane, en aislamiento voluntario), se garantizarían en la medida en que se obtuviera una compensación internacional estimada, en ese entonces, en 350 millones de dólares anuales durante 10 años (Martínez, 2017: 256).

La mayoría de argumentos presentados para anular la propuesta de la Iniciativa ITT radican más bien en las abstracciones de una élite política gubernamental que reproduce una concepción excepcional de modernidad, desarrollo y racionalidad basada en estereotipos raciales que excluyen radicalmente a las alteridades. La mayoría de estos

⁶⁵ Cfr. Correa, Rafael (2013). *Anuncio a la Nación Iniciativa Yasuní ITT*. Quito. Presidencia de la República. En <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/08/2013-08-15-AnuncioYasuni.pdf>. Fecha de acceso: 20 de abril 2017. Págs. 1-19. En realidad, desde que la propuesta fuera asumida en el ámbito gubernamental existió un enfrentamiento entre distintas esferas de poder, unas favorables al Plan A (dejar el petróleo bajo tierra) y otras, al plan B (la extracción petrolera en el Yasuní). (marzo del 2007) o en otros términos, una contradicción entre una postura post-extractivista (A) o la opción neo-extractivista (B) dentro del gobierno.

argumentos no toman en cuenta la realidad de los pueblos indígenas del Yasuní, priorizando la implementación de la economía de mercado, la creación de infraestructuras como las de las ciudades del milenio, con lógicas de enclave colonial que giran en relación al raciocinio petrolero y maderero.

El discurso pronunciado por el ex presidente ecuatoriano para poner fin a la iniciativa significaba no solamente el inicio de las actividades petroleras en los bloques ITT sino también, la violación del mandato constitucional, de las normativas internacionales y la irrupción del proceso de construcción de alternativas, reactivando así la ficción del desarrollo.

En el marco del colonialismo interno ejercido en Ecuador, las decisiones del Estado han estado orientadas a reproducir el modelo que separa la naturaleza de la cultura. Así, para el ex-presidente de la República: “Ese falso dilema, es parte de un falso dilema aún mayor: naturaleza o extractivismo” (Correa, 2013: 9). El llamado a la ciudadanía y especialmente a los “jóvenes de la patria” era: “Confíen en su gobierno, y no caigan en esos juegos, peor aún en la violencia que ciertos grupos tratarán de generar en base a una vacía “resistencia”” (Correa, 2013: 18).⁶⁶

Frente a este pedido, la respuesta de diversas organizaciones sociales, indígenas, ecologistas, feministas, estudiantiles alcanzaron una especie de simbiosis entre sociedad civil organizada y personas particulares. La resistencia se expresó particularmente en la articulación de jóvenes urbanos, quienes conformaron el movimiento denominado Yasunidxs, cuyo principal objetivo fue la defensa de la iniciativa para mantener el crudo bajo tierra en el Yasuní. Apelando al carácter emancipatorio de la Constitución y a la posibilidad abierta por este instrumento, este colectivo convocó a una consulta popular

⁶⁶ Se mencionaba también la obligatoriedad de realizar informes cada seis meses sobre el desarrollo de las actividades en los campos ITT. “... ordeno la elaboración de informes técnicos, económicos y jurídicos para, de acuerdo con el Art. 407 de la Constitución, solicitar a la Asamblea Nacional la declaratoria de Interés Nacional al aprovechamiento del petróleo en el Yasuní [...] que afectará menos del uno por mil del Parque Yasuní” (Correa, 2013: 7). A pesar de que he investigado y solicitado estos informes a la Asamblea Nacional, particularmente a los miembros de la Comisión de Biodiversidad, encargados de este asunto, los asambleístas no han respondido. ¿Esto implica que estos informes no existen? Respecto a la afectación del uno por mil es necesario recordar que el ambiente es un espacio-tiempo integral que es afectado no sólo por el espacio que ocupa el emprendimiento neo-extractivo, generalmente conocido como “la intervención directa”. Existe, pues, un área de intervención directa y otra indirecta (construcción de carreteras, oleoductos, plataformas, campamentos, etc.), campos y especies que migran, destrucción y deforestación alrededor de la intervención, entre otras más.

para que la población se manifieste a favor o en contra de la explotación, respondiendo a la pregunta: ¿Está usted de acuerdo en que el gobierno ecuatoriano mantenga el crudo del ITT, conocido como bloque 43, indefinidamente bajo el subsuelo?

5.6 ¿Democracia en extinción? “El Yasuní vive”. La lucha contra-hegemónica del colectivo Yasunidxs

Si quieren ir a consulta, vamos a la consulta, pero no sean vagos, recojan las firmas [...] Si tienen tanto apoyo, reúnan pues las firmas ¿Por qué no las reúnen? Yo no le tengo miedo a las urnas, nos veremos en las urnas y los derrotaremos nuevamente porque la gente confía en nosotros; reúnan las firmas [...] ¿Quieren consulta? Reúnan las firmas pues señores. ¡Nos vemos en las urnas!

(Rafael Correa, 17 de agosto de 2013).

“Somos un pedazo de tierra que vale la pena.

La tierra y las mujeres no somos territorio de conquista.

Donde empieza su ambición se afecta nuestra vida.

No queremos y no nos da la gana de ver la Amazonía sucia y explotada, si queremos y nos da la gana que se respete la selva ecuatoriana”

Consignas usadas en las Zapateadas de los Yasunidxs.

Conformado el 18 de Agosto de 2013, el movimiento juvenil urbano Yasunidxs emerge en el escenario político ecuatoriano como respuesta a la declaratoria gubernamental favorable a la explotación petrolera en el Yasuní. Inicialmente, las luchas se concentran en la defensa del Iniciativa Yasuní ITT, sin embargo, más tarde las demandas del colectivo se amplían para incorporar reivindicaciones en contra de proyectos mineros, de la impulsión del agronegocio, del uso de transgénicos, de la producción de biocombustibles y la construcción de grandes hidroeléctricas –procesos neo-extractivos que se dan paralelamente en el país–. Yasunidxs no se define únicamente como un movimiento anti extractivo ecologista. Aunque su objetivo inicial consiste en llevar e involucrar la defensa del Yasuní al ámbito urbano a través de manifestaciones públicas, actualmente su labor está también orientada a trabajar junto con las comunidades afectadas en la implementación de talleres de intercambio y transmisión de información:

SOMOS jóvenes, pero también, somos estudiantes, campesinos, artistas, obreros, madres, padres, niños, niñas y activistas. SOMOS APARTIDISTAS, pero no somos apolíticos. SOMOS ecologistas, animalistas, feministas, pro derechos, confluimos en la diversidad. RECHAZAMOS que el EXTRACTIVISMO sea la única forma de producir riqueza. PRACTICAMOS RESISTENCIA, pero no somos violentos, somos pacifistas pero no pasivos. QUEREMOS UN MUNDO DIFERENTE, pero no somos ingenuos, basamos nuestros ideales en la REALIDAD del cambio climático, de la crisis del agua, de la irreversible extinción de la biodiversidad y del ETNOCIDIO de los pueblos indígenas. BUSCAMOS CAMBIAR EL ANTROPOCENTRISMO Y PATRIARCADO del hombre en relaciones horizontales basadas en el respeto hacia la naturaleza, al resto de animales y entre nosotros mismos. DEFENDEMOS NUESTRA CONSTITUCIÓN: La más ecologista del planeta. QUEREMOS SALIR DE LA DEPENDENCIA del petróleo y de los “Recursos Naturales”. REPUDIAMOS A CHEVRON, no queremos que se repita esta historia en ninguna parte del mundo, nunca más! DEFENDEMOS LA DEMOCRACIA contra el fraude, las mentiras, la politización de nuestros sueños (Yasunidos, <http://sitio.yasunidos.org/es/yasunidos/nuestros-principios.html> Fecha de acceso: 2 de Mayo de 2015).

Las actividades del colectivo Yasunidxs ejemplifican lo que Santos (2006: 314) define como la “acción con *clinamen*”, segundo principio orientador para la reinención de la deliberación democrática que complementa al pensamiento alternativo de alternativas (Ibidem). Se trata de una herramienta conceptual sustentada en la distinción entre lo que el autor denomina como la acción conformista y la acción rebelde. Si por un lado, la acción conformista consiste en reducir el realismo a lo que está dado; por otro lado, la acción rebelde estaría dotada de una capacidad de *clinamen*, esto es, la acción que permite perturbar las relaciones de causa-efecto y de dotar a las mismas de creatividad e indeterminación.

A acção-com-clinamen é a acção turbulenta de um pensamento em turbulência. O seu carácter pouco organizado permite redistribuir socialmente a ansiedade e a insegurança, criando condições para que a ansiedade dos excluídos se transforme em causa de ansiedade para os incluídos e se torne socialmente evidente que a redução da ansiedade de uns não é possível sem a redução da ansiedade dos outros (Santos, 2006: 314).

Se podría decir que este colectivo se nutre de concepciones indígenas, ideas provenientes de los feminismos comunitarios, de movimientos sociales de izquierda, de movimientos ecologistas, buscando a través de esta ecología de saberes, constituir un conocimiento emancipación. Aunque muchas veces, sus demandas no alcanzan una articulación o visibilización dadas las circunstancias por el control del poder del canon hegemónico, sus propuestas consiguen articular un movimiento que responde a las necesidades anti-extractivas para construir alternativas al desarrollo desde la ciudad. Su

finalidad es repensar caminos posmateriales que articulen a la ciudad con la selva amazónica. Esto ha generado un profundo debate sobre la relación entre extractivismos-democracias, dignidad y los derechos de la naturaleza y han permitido el surgimiento de una propuesta para que el Ecuador se convierta en un país “ecologista pospetrolero”. “descubriendo nuevos mecanismos para proceder a un post extractivismo, entablando además, nuevas relaciones entre nosotros mismos y el planeta tierra en actual destrucción”. (Cfr. <http://sitio.yasunidos.org/es/comunicacion/blog/281-yasunidos-a-la-sociedad-ecuatoriana.html> Fecha de acceso, 5 de junio de 2017).

Yasunidxs tiene una estructura político organizativa horizontal, lo que implica que sus procedimientos de toma de decisiones sean diferentes. Al interior del movimiento, no existen lideranzas fuertes, sino que se relacionan con la sociedad mediante la figura de las y los “vocerxs” que normalmente son cargos provisionales y rotativos asumidos por todos sus miembros. Con un fuerte componente comunitario-popular, promueven asambleas abiertas al inicio cada semana, frecuentemente convocadas por las redes sociales. Su consigna es ocupar los espacios públicos o comunes por medio de lo que denominan como las “Zapateadas”, una forma distinta y alegre de protestar que consiste en la ejecución de danzas, músicas (especialmente de Sanjuanitos) y consignas que son entonadas al son de tambores. Mientras se toman de las manos y se enlazan los cuerpos, se avanza hacia atrás y hacia adelante zapateando (dando golpes leves con los pies en la tierra), bailando en círculos o espirales.⁶⁷ Estas experiencias recurren en lo que según Santos es una exigencia de nuestros tiempos, democratizar la democracia:

Democratizar a democracia é buscar uma “democracia de alta intensidade”, combinando formas de democracia participativa e deliberativa com a democracia representativa. Esta conjugação pode fornecer instrumentos importantes para novas configurações de governação democrática, cidadania, representação e participação. Os novos modelos de participação e deliberação conduzirão, mais cedo ou mais tarde, a formas novas e mais exigentes de representação e de prestação de contas. O reconhecimento da riqueza da diversidade de experiências democráticas em diferentes partes do mundo –que denomino demodiversidade (Santos, 2006)– pode ser um passo importante em direção à tão necessária renovação e reinvenção da democracia (...) (Santos, 2017: 74).

El día 22 de agosto de 2013, este colectivo decide presentar ante la Corte Constitucional una propuesta de pregunta para convocar a una Consulta Popular a través

⁶⁷Cfr. https://www.youtube.com/watch?v=C-1mQkm_8Kk; <https://www.youtube.com/watch?v=IDM0wuO3xR8> Fecha de acceso: 31 de Julio de 2017.

de la cual la población ecuatoriana pueda expresarse con relación a la explotación del Parque Yasuní. Prevista por la Constitución del Ecuador (Art. 105-106), la posibilidad de realizar una consulta popular era, según los activistas defensorxs de la naturaleza, el último recurso para evitar la explotación petrolera en el Yasuní. La pregunta estaba formulada así: ¿Está de acuerdo que el Gobierno ecuatoriano mantenga el crudo del ITT, conocido como bloque 43, indefinidamente bajo suelo?

Esta convocatoria permitió la recreación de formas de participación y prácticas políticas, a decir de Gabriela Ruales, integrante del colectivo:

Esta propuesta desató una importante convocatoria en las calles, a través de distintas actividades se organizaban brigadas de gente voluntaria para la recolección de las firmas. Y algo sumamente importante ocurría, la lucha por este territorio y todo lo que significa, se convirtió en un ejercicio de democracia directa, acerca de quiénes deciden y qué es lo que se decide sobre un tema de tamaño trascendencia [...]. Un nuevo momento para la movilización social se creó, una lucha que carecía de jerarquías, de banderas partidistas y que más bien le apostaba a otros significados de la vida y de la relación entre seres humanos y la naturaleza (Ruales, 2015: 67).

Al mismo tiempo, se iniciaron una serie de actividades destinadas a la recolección de propuestas concretas y nacidas en la sociedad civil, cuyo contenido permitiera dar continuidad a la apuesta post petrolera, intentando de esta manera, dar respuesta a los argumentos presentados por el Estado, especialmente aquellos enfocados en la necesidad de fondos económicos provenientes del petróleo para el desarrollo del país. Este proceso permitió la elaboración de un documento titulado “Planes de la A a la Z” (Cfr. Yasunidos, 2013), que recopilaba las propuestas no-extractivistas a la explotación petrolera. Entre otras, se destacan: un sistema de responsabilidades comunes pero diferenciadas que tome en cuenta aspectos ambientales y sociales para el pago de impuestos; la desprivatización y nacionalización de áreas estratégicas como las telecomunicaciones, recursos energéticos y los servicios como el agua; la ruptura con el antropocentrismo y el patriarcado, tomando en cuenta consideraciones culturales fundadas en la idea de escuchar lo que nos dice la Naturaleza; el impulso de un modelo educativo para la conservación y el bienestar de la vida; la interculturalidad; el mejoramiento de la movilidad y del transporte urbano; la impulsión de las luchas anticapitalistas, de luchas contra el colonialismo; la profundización de las democracias y de las distintas formas de participación; el respeto de las soberanías y de la diversidad sexual. En este sentido, como señala Santos: “*A democracia representativa tem que ser complementada e revigorada*

pela democracia participativa, isto é, por formas e áreas de deliberação democrática pelas quais os cidadãos, em vez de elegerem quem decide, tomam decisões dentro dos limites e em função da regulamentação acordada” (Santos, 2017: 73).

Hasta el día 12 de abril de 2014, después de seis meses de campaña, Yasunidxs consiguió construir una red de solidaridad en todas las provincias del país que posibilitó la entrega al Consejo Nacional Electoral (CNE) de 757.623 firmas a favor de la consulta por el Yasuní. Con ello se cumplía con el mandato Constitucional de recolectar un número no inferior al cinco por ciento de personas inscritas en el registro electoral para convocar a consulta popular de carácter nacional (Art. 104). Sin embargo, un mes después, el 12 de mayo de 2014, el CNE notificaba a la sociedad ecuatoriana que no se había alcanzado el mínimo de firmas para llamar a Consulta Popular, aunque la entidad comunicó formalmente al colectivo sólo seis días después de divulgar esta información de manera oficial.

Durante el proceso de conteo y verificación, se habían eliminado alrededor del 60% de las firmas presentadas por razones de forma: tamaño del papel inadecuado; el orden de los nombres de los firmantes y las fechas modificadas; la falta de la copia de la cédula de identidad del recolector de las firmas o porque las firmas no eran legibles. En oposición al artículo 169 de la Constitución que señala que: “No se sacrificará la justicia por la sola omisión de formalidades”, se daba paso, según lo que argumentaba el colectivo, al “fraude electoral” y a un proceso lleno de irregularidades, entre otras formas de intimidación a sus integrantes. Como nos cuenta Diana Gutiérrez, una integrante del Colectivo:

En el camino hubieron detenciones injustas de integrantes de los Yasunidos, aunque después quedaban en libertad, pero las detenciones sucedieron. El gobierno propuso regular las redes sociales, porque supuestamente estimulábamos a quebrantamientos del orden. El secretario jurídico de la Presidencia, Alexis Mera, propuso el 28 de Agosto una normativa para intervenir las redes. En las sabatinas del presidente se advertía con castigos a los estudiantes de los colegios que participen en las manifestaciones y en nuestras alegres Zapateadas, hasta les decían que van a retirarles el cupo de ingreso, en las universidades... (silencio). Luego promovieron las contramarchas ordenadas por el gobierno y la propaganda exuberante a favor de la explotación petrolera y también de la minera, el gobierno había transformado su discurso en los medios, del plan A al B que en realidad siempre existió, pero que fue ganando más, más y más fuerza exterminadora (Conversación con Diana Gutiérrez, Quito, Yasunidxs).

En el proceso de conteo y verificación de firmas por el CNE, fueron detectadas otras irregularidades: la ruptura de la cadena de custodia de la caja de las cédulas de identidad; la apertura de cajas que contenían los formularios y su verificación sin la presencia de los miembros del colectivo; se transportó las firmas de manera arbitraria hacia un recinto militar, sin consulta o notificación a los Yasunidxs. Según los estudios realizados por el “Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial, Ecuador”, durante el proceso llevado adelante por lxs Yasunidxs existió manipulación, represión y agresión, además del fraude electoral consumido, este colectivo señala que:

En el informe de análisis sobre las estrategias empleadas por el Estado ecuatoriano contra el colectivo Yasunidos, se ha considerado una clasificación que contempla una estrategia de presión correspondiente a la etapa preventiva en la que se produce de forma intensiva el control de la opinión pública y una estrategia reactiva, que se corresponde a la etapa reactiva en dónde se han designado 3 sub-etapas: manipulación, represión y agresión, a las que se añade una de fraude electoral denunciado por el colectivo Yasunidos. Se suma a estas etapas una última que contempla las agresiones sufridas posteriores a la desestimación de la consulta popular (2015: 23).⁶⁸

Fue el momento para que lxs Yasunidxs iniciaran una campaña denominada “Democracia en Extinción. El Yasuní vive”, para denunciar las debilidades de la “democracia representativa” y la incapacidad política del Estado para salir del modelo de extrahección⁶⁹ que entiende a la Naturaleza como recurso infinito al servicio del mercado. De esta manera, se intentaba presionar al Estado a buscar conjuntamente alternativas al modelo primario-exportador que implique una verdadera redistribución de la renta y la garantía de los derechos sociales y económicos de la diversidad de pueblos y de las clases populares que habitan en el país.

⁶⁸ También está relacionada a la ola de intimidaciones, represiones y criminalización de las organizaciones y luchas sociales, la clausura de la ONG ecologista Pachamama, el día 4 de diciembre de 2013. A través del acuerdo 125, del Ministerio del Ambiente, se disuelve la Fundación, en base al Decreto Presidencial 16 “Reglamento para el funcionamiento del Sistema Unificado de Información de las organizaciones sociales y ciudadanas” emitido el 1 de Junio. <http://decretos.cege.gob.ec/decretos/> Fecha de acceso 8 de junio de 2017. Se argumentaba el incumplimiento de fines estatutarios con los que la organización fue creada, así como la “injerencia en políticas públicas, atentando contra la seguridad interna del Estado y afectando la paz”.

⁶⁹ Tomo el término de Gudynas, para denotar la idea de que se trata de una acción que se ejerce con múltiples violencias, que es permanente y profundo en los territorios. Se hace referencia a la diferencia que existe en la lengua castellana entre aprender y aprehender.



Grafiti en la ciudad de Cuenca en el marco de la consulta por el Yasuní. Fabián Cevallos Vivar.



Mujeres reunidas en su casa después de una asamblea comunitaria. Fabián Cevallos Vivar.

Capítulo 6. “Por eso necesitamos una selva, para estar libres”

“Ojalá no tuvieramos petróleo”

(Nemonte Niwa niña Waorani,⁷⁰ 14 años. Conversación individual).

“Esta es una canción de las hormigas⁷¹ cortadoras de hojas y de cómo las mujeres somos como ellas porque trabajamos fuerte. Nosotras duplicamos el trabajo. Nosotras cuidamos de nuestros hijos, cocinamos, recolectamos yuca y medicina ancestral. Y porque es un día especial para las mujeres, nosotras compartimos esta canción de nuestras ancestras. Un llamado que ellas aprendieron de los espíritus de la selva. No importa de qué nacionalidad eres. Si eres una mujer, si defiendes la vida, mereces escuchar esta canción porque compartes nuestro sufrimiento y nuestro compromiso para defender nuestros territorios ancestrales”.

Alicia Cawiya (Vicepresidenta de la Nacionalidad Waorani).⁷²

⁷⁰ Para referirme al pueblo Waorani, utilizo la letra W y no la H, haciendo eco de la lucha pionera de las mujeres de la AMWAE, quienes argumentan que nombrar su nacionalidad con la letra H es sinónimo de violencia y colonialismo, en tanto que en su idioma Wao tededo, no existe la H y fue una imposición externa. A lo largo del trabajo, sin embargo, se respetará la forma de la escritura de cada autora o autor referenciado.

⁷¹ Las hormigas tienen un simbolismo especial para las mujeres Waorani. De hecho, lo que hoy conocemos como AMWAE, en principio (año 2003) fue pensada bajo el nombre de *Bore* (hormiga), una organización que les “permita caminar juntas, diversas y en equipo ante las dificultades, como las hormigas en situación de riesgo” (Nancy Baihua, conversación en la comunidad de Dicaro). La *Bore* cambia de nombre el 7 de enero del 2005 pasando a definirse como la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonia ecuatoriana, como una forma de respuesta a las acusaciones de los representantes de la NAWA, de querer crear una organización paralela y romper con la unidad de esta organización.

⁷² Alicia en conversación pública en el día de la Marcha por el Día Internacional de la Mujer, el 8 de Marzo de 2016. Las mujeres amazónicas articularon una propuesta de defensa cuerpo-territorio para la Amazonía, la Madre Tierra y la Justicia Climática entre siete nacionalidades (Kichwa, Sápara, Shiwiar, Shuar, Achuar, Andoa y Waorani). Denunciaban la firma de nuevos contratos petroleros entre Ecuador y la Corporación petrolera china Andes Petroleum para los bloques 79 y 83, ubicados en los territorios indígenas de los Sápara, Shiwiar y los Kichwa de Sarayaku, Pacayaku, Teresamama, a lo largo de las cuencas de los ríos Bobonaza y Curaray. En oposición a las leyes ecuatorianas e internacionales, las poblaciones no fueron consultadas y no han entregado su consentimiento para ninguna de las operaciones petroleras dentro de sus territorios por lo que han prometido defender su selva y sus culturas.

6.1 Aprendizajes desde la subsistencia y la ecología de las Waorani

6.1.1 El proceso de identificación Waorani

Desde la época de la intensificación de los contactos coloniales datada en la década de 1950, los Waorani han ido modificando y adaptando sus formas de vida a las nuevas exigencias impuestas por la sociedad occidental ecuatoriana. El carácter ausente del Estado y la profundización de las actividades vinculadas al petróleo han provocado, en la mayoría de las veces, una marcada dependencia con las empresas petroleras (privadas y estatales). Esto ha derivado en la intromisión de mecanismos paternalistas y asistencialistas de intervención sobre los territorios así como en la introducción de prevendas ofrecidas para responder a los reclamos o disminuir la tensión social. Estas formas de cooptación ocurren inclusive en aquellas comunidades en donde prima el discurso anti-petrolero y la exigencia de reparación social y ambiental a las poblaciones. En este sentido, la vida de la población Waorani, hoy en día es bastante compleja, incierta y a menudo muy dependiente de lo que las empresas, ONGs, misioneros o empresarios les entregan.

Desde la década de los años ochenta, los planes empresariales y estatales han sido similares en la forma, están inspirados en políticas de intervención en las localidades que están basadas en criterios asistencialistas y en la implantación de economías de enclave. Como señala Narváez, estos planes han estado fundamentados en el criterios coloniales según los cuales se procura: “desarrollo social indígena [...], cuyo objetivo era impulsar el cambio socio-económico cultural para la total incorporación del sector indígena a la modernidad dotándole de infraestructura de salud, educativa, etc., frente a la situación de atraso, postración e ignorancia en el que vivía” (Narváez, 2007: 65).

Las familias Waorani pasaron a sustentarse económicamente con el salario que las petroleras les otorga a los hombres que trabajan en ella. Paralelamente, aumentaron los casos de violencia sexual y psicológica intra-comunitarias, se elevó el número de epidemias y otros problemas de salud que, como comentan varias mujeres con las que

conversé, antes no existían. Se trata, en definitiva, de la conjugación de diferentes formas de violencia colonial desarrollista, neo-extractiva petrolera y maderera, de una pluralidad de racismos y del fortalecimiento del modelo hetero-patriarcal.

Algunas comunidades Waorani tienen hoy en día una vida más bien sedentaria y viven cerca de los ríos. Habitan en casas de cemento y para la realización de sus actividades cotidianas se sirven de artefactos como: ollas, armas de fuego, cuchillos, motores para las lanchas, cierras eléctricas, botas de caucho, celulares, electrodomésticos, televisiones. Su principal forma de comunicación intra-comunitaria es la radio.

Gran parte de su alimentación depende de la recolección de frutos, de la caza y de la pesca, pero también han incorporado las lógicas de comprar productos enlatados que se adquieren en los centros de abastecimiento de las ciudades más cercanas. También es bastante frecuente, el uso de condimentos, caramelos, bebidas gaseosas, el consumo excesivo de azúcar y de sal, lo que ha afectado drásticamente a su salud, marcando cambios notorios como por ejemplo, los daños en su dentadura, problemas gástricos, diabetes, hipertensión y lesiones de la piel.

En algunas comunidades no existen dispensarios médicos, y en otras el derecho a la salud, que debería ser garantizado por el Estado, es otorgado como un servicio que da la empresa petrolera. Cuando falta el agua, también son las mujeres las que están obligadas a realizar grandes caminatas para ir hasta los campamentos de las empresas para pedir agua tratada para el consumo humano. En varias ocasiones este recurso es negado o negociado con los trabajadores de la empresa petrolera.

El discurso empresarial petrolero respecto a los estándares ambientales y del uso de tecnología apropiada, así como el de la tolerancia a las comunidades contrasta con lo que se observa y se siente en la realidad de comunidades como Dicaro, Tobeta o Bameno en donde la incidencia de las actividades petroleras ha provocado grandes daños y porque no decir deudas socio-ambientales. Respecto a las condiciones de su casa-selva, los Waorani señalan que:

Mientras más te vas acercando a las ciudades grandes encuentras *ahuene* (bosque secundario). Actualmente, sólo en tierra de Tagaeri-Taromenane la casa-selva sigue siendo verdadera *omere waponi* (Selva prístina o de la vida buena *Waponi*). Ellos la han cuidado mejor, la casa-selva: árboles viejos, llenos de vida, fuerza y muy altos. Al inicio Tagaeri-Taromenane fueron más libres para decidir huir de la colonización, pero hoy en día, inclusive allá se van acabando los alimentos, los animales se van con el

ruido de las empresas, con las aguas sucias que botan en los ríos. Hay derrames de petróleo pequeños y grandes casi todos los meses. Las autoridades a veces ni saben que hubieron los derrames, para ellos no existimos o somos los indios salvajes. Todo se justifica de esa manera. Para el Estado hay vidas que valen más que otras ¿No? En el territorio de Tagaeri cuando ellos no tienen comida en la selva vienen a pedirla, se intercambia, aunque muchas veces no se llegan a acuerdos y hay muertes entre nosotros mismos. Es difícil porque muchas veces Waorani tampoco tenemos comida. ¿Cómo podemos ayudarnos así? ¿Cómo si ya se va destruyendo casi todo en la selva? ¿Cómo si cada vez que vienen es porque hubo alguna muerte más? El rol del Estado debería ser impedir que la petrolera avance más, no de colocar límites dentro de nuestros territorios para que nosotras no podamos vivir tranquilas, para que no nos podamos mover (Patricia Nenquimo, comunidad de Tobeta). (Los paréntesis son míos).

Resulta interesante analizar las relaciones que se dan en torno a la diversidad intergeneracional de la población Waorani. Ella refleja nuevas configuraciones en no menos de 60 años, desde que el Estado y las empresas petroleras decidieron entrar a través de mecanismos de colonización y de inclusión-exclusión de las poblaciones.

En las comunidades conviven ancianos y ancianas o *piquenani* que defienden su cultura con mayor apego y escuchando lo que les informa la selva. Intentan con dificultad incorporar productos y artefactos de la modernidad occidental, aunque para algunos de ellos, hoy en día, es común consumir pan con Coca-Cola mientras se ve televisión, sobretodo en las comunidades más cercanas a la carretera Maxus. Precisamente son estas comunidades las que viven mayores intervenciones coloniales puesto que:

Las formas de penetración de la cultura *Cowuri* entra por las vías, viaja en autobuses y se diluye en las tuberías que sacan y se lleva la sangre de la selva... la transportan hacia afuera, sin que nosotros sepamos cuando, cómo o por qué sale el petróleo. Eso ocurre todos los días en la vía Maxus y las comunidades que están ubicadas al rededor de esa vía se vuelven dependientes, las comunidades dependen directamente de lo que las empresas ordenan, como si fueran dueños de todo, ellos ponen la ley y dicen que se hace o que no se hace. Aunque no todo es tan simple para ellos, cuando nos organizamos conseguimos cerrar los campamentos de petroleros y no dejamos que nadie vaya a trabajar, para ellos perder un día de sacar petróleo es perder mucho dinero, para nosotros es ganar mucho, así nos vamos organizando y haciendo respetar pensamiento Waorani (Dabo, Piquenani, comunidad de Tobeta).

Si antes tenían una cultura oral, con la llegada de la modernidad occidental a las comunidades se asumió una cultura extremadamente visual que no pasó por el registro de su historia. Como señala Diana Nenquihui de la comunidad de Dicaro:

Los abuelos defendieron mucho nuestra casa, el territorio, la selva, nos contaban que fue difícil el momento de las invasiones extranjeras, cuando llegaron los misioneros según nos cuentan nos enseñaban otro idioma, otra cultura, otra religión, otra forma de vestirnos. Muchas veces venían misioneros y empresas al mismo tiempo a nuestras asambleas. Yo me acuerdo que antes

los ancianos y ancianas, antes eran más respetados como sábios de la comunidad, conocían nuestra historia y no se rendían ante el dinero que empresa ofrece. Cuando murió mi abuelo, por ejemplo, él decía: ¡Cuiden selva de empresa petrolera, no dejen que avance más la destrucción, sigan moviéndose, caminar y aprender con la selva es lo sabemos hacer mejor, por todos los ríos, esta es su casa, vuelvan periódicamente a donde ya vivimos, allá están nuestras historias de vida los árboles y las plantas guardan nuestra historia, somos lo que ya vivieron los antepasados y lo que ellos han hecho para defender la selva!

Yo cada vez me pregunto: ¿Si mi abuelo estuviera vivo dejaría que la empresa petrolera venga a destruir? Waorani son dueños de este territorio, los *Cowuri* tienen que obedecer lo que decidimos en las comunidades. Tienen que oír sentados. No nos pueden decir que fue una decisión de la mayoría, porque nosotras somos la mayoría en la comunidad y aquí no ha habido consulta. Ellos no están aquí tomando agua sucia, con dolor de barriga, con ardor en la piel, todo el día viajando ocho horas para ir a hospital. Quisiera que vengan a vivir todos los días y no sólo uno o dos días, para que vean lo que es. Las petroleras sólo nos dejan enfermas y se va.

Sus hijos e hijas, jóvenes Waoranis, redefinen estratégicamente su identidad, en el marco de procesos identitarios igualmente configurados por su mayor contacto con misioneros religiosos, puesto que la mayoría de ellos se define como cristiano o algunos como evangélicos. Intentan huir de la carga de lo que han escuchado y sentido en las ciudades, frecuentemente el estigma y los prejuicios de quienes conciben a los Waorani como “salvajes” y “vagos” . Por otro lado, existe una interacción frecuente y a veces conflictiva –propiciada particularmente por su proximidad y su participación en las actividades petroleras–, con miembros de otros pueblos que habitan en la región (Kichwa, Shuar, mestizos-campesinos). Según María Cawiya, en la comunidad de Bameno:

Los hombres van a buscar los trabajos que la petrolera les ofrece, allá les pagan a veces por días, a veces cada quince días, en el mejor de los casos es un contrato por seis o tres meses. Pero les despiden a la mitad del camino. Pero eso no queda ahí, la diversión es lo que más les gusta. Mezclan entre cerveza y discotecas, hasta cuando vienen acá se les escucha que bromean con otros hombres más jóvenes sobre sus experiencias en los prostíbulos de la ciudad. La chicha de chonta, que antes era nuestra bebida para celebraciones se va perdiendo, porque es un proceso más largo de elaboración. Es más fácil y rápido comprar cerveza o alcohol.

Los niños y niñas Waorani, asisten a escuelas bilingües, siguiendo un programa enfocado en el curriculum nacional de la educación primaria. Habitan con sus padres y se alimentan de lo que la selva les proporciona, pero también de enlatados, arroz, fideos y caramelos. Conviven con la lógica de producción de las petroleras, sintiendo fuertemente la contaminación ambiental en sus cuerpos; viajan a menudo con sus padres a las ciudades cercanas, en donde acuden particularmente a espacios como los supermercados para la adquisición de alimentos y en donde aprenden la cultura de la

ciudad; niños y jóvenes escuchan vallenatos y reguetón, hablan por lo menos tres idiomas (waorani, cada vez menos, algo de kichwa y particularmente español). Esta generación redefine procesos culturales complejos e interculturales que no se dan sin la intermediación de relaciones jerárquicas de poder.



Dabo, pikenani, comunidad de Tobeta. Fabián Cevallos Vivar.

6.1.2 Especificidades que se introducen en las localidades junto con la modernidad neo-extractiva

Diferentes formas de jerarquías se fortalecen a partir de la reconfiguración del neo-extractivismo petrolero en las comunidades Waorani. A través de la explotación petrolera, se da paso a un proceso de desarraigamiento y desterritorialización que modifica muchas realidades dentro de las comunidades. Entre ellas es importante señalar la alianza o entronque de patriarcados (Lugones, 2014: 68); (Segato, 2015: 83) que resignifica las relaciones de género en sociedades anteriormente caracterizadas por un grado de complementariedad entre hombres y mujeres.

Se puede anotar una diferencia fundamental entre, por un lado, comunidades en cuyos territorios aledaños se han acentado los mega emprendimientos petroleros recientemente o de larga data; y por otro lado, comunidades más alejadas de estos proyectos, que se ubican más en el interior de la selva. En algunos casos, éstas últimas han sido conducidas al aislamiento a través de técnicas de desplazamiento y despojo-cercamiento; en otros casos, ellas han utilizado el aislamiento como forma de resistencia y de lucha en una relación que los ubica más cerca de las poblaciones Tagaeri-Taromenane.

Mientras que en el primer caso, es más claro ver la correspondencia entre modelo neo-extractivo y heteropatriarcados, en el segundo caso no habría una estricta división sexual del trabajo. Esto demuestra que la división sexual del trabajo resulta de un complejo entramado de relaciones sociales construido y profundizado por la llegada del capitalismo neo-extractivo a las comunidades Waorani. En este sentido, mientras mayor es el emprendimiento extractivo, aparecen más tipos de violencias que se interrelacionan con la corrupción y la profundización del patriarcado. Son momentos que adquieren validez y forma de manera relacional.

La lógica de la empresa petrolera consiste en el reclutamiento de hombres para trabajar en los procesos de exploración sísmica y de apertura de trochas y caminos al interior del selva, a este proceso lo he denominado como de masculinización del territorio. Algunos de mis interlocutores hombres Waorani, mencionaron que los salarios “ofrecidos” van desde USD. 450 hasta USD. 600 mensuales pero que sin embargo, la empresa cancela solo una parte de lo que “ofrece”. En ausencia de contratos, se anulan

las responsabilidades de la empresa ante sus trabajadores y se reproducen condiciones laborales precarias para los mismos. Después de que la fase inicial del emprendimiento extractivo acaba, estas personas quedan desempleadas. También es importante señalar que para muchos de ellos, se trata del primer salario que reciben en sus vidas. En este sentido desde la AMWAE, en asamblea comunitaria en la ciudad de Puyo, las mujeres Waorani argumentan que:

Quando llegó la forma de trabajo-hombres en las petroleras, lo que trabajábamos en las comunidades pasó a ser considerado como algo que no valía, porque el dinero le dió un valor que no existía antes. Pero nosotras decimos que eso no es como sentimos que debe ser los Waorani. El trabajo es todo lo que hacemos para vivir y todo tiene un valor para construir la vida en las comunidades, ese sería el pago, va más allá de recibir plata. Es trabajo de cuidar los huertos, la selva, las niñas, niños, alimentarnos y cocinar, producir lo que necesitamos, utensilios, ahí no se espera recibir dinero, se espera *Waponi*. Luego, cuando llegó la empresa algunas compañeras decían que querían ir a trabajar afuera y no entendían por qué solo los esposos estaban ganando dinero. También nos decían y reclamaban que sólo ellos pueden estudiar. Tenemos proyectos de artesanías con identidad, es sostenible para cada familia porque no hay competencia, está guiado en tejidos de solidaridad entre nosotras, eso es lo que ganamos, eso vale más que el petróleo. Eso es *Waponi*. Quien teje, quien lava, quien cocina, quien cultiva, quien pinta, quien ve a los niños cuando otro hace otras actividades, todas colaboran, ningún trabajo vale más que otro. La chambira, la palma de la selva es lo que nos está ayudando, entonces eso es lo que tenemos que cuidar, protegemos eso, es para nuestros ritos y fiestas, es importante (Resumen de asamblea comunitaria AMWAE, ciudad de Puyo).

Las empresas petroleras contratan a unas pocas mujeres para cumplir con tareas de aseo o de preparación de alimentos, así como también para insertarlas en el trabajo sexual mal remunerado y clandestino. Como señala Manuela Ima, en conversación en la comunidad de Dicaro:

Algunas mujeres de nuestras comunidades Waorani van a las puertas de los campamentos porque los hombres petroleros están solos y les han dicho que pueden tener un poco de dinero si les dan servicios sexuales. Como no es una práctica común en nuestra cultura, resulta difícil abordar estos temas en la Asociación de Mujeres. A veces porque la chica que hace esto es criticada y es mal vista al interior, otras porque es mantenida en secreto por ellas mismo. Como resultado de esas relaciones nacieron niños y niñas, algunas mujeres asustadas ya migraron solas a la ciudad, y se enfrentan a mundos difíciles donde la vida es más dura, sin familia, sin alimento, les toca empezar de nada. Otras enfrentaron la situación, y también hay algunas historias de suicidio, porque no deja de ser violento.

Según Manuela, mujer Waorani de 41 años (conversación individual), también es una práctica común, la entrega de armas de fuego para que los hombres Waorani contribuyan a defender la seguridad de la empresa (sin tomar en cuenta otro tipo de usos que se pueden hacer de estas armas), lo que incrementa el grado de conflictividad en la

zona. En el lugar de lideresa, Manuela, conversa con los hombres de su comunidad:

A mi no me gusta los conflictos donde nos dicen que Waorani somos guerreros, en su idea de hacer la guerra, somos naturalmente matones y nos gusta la sangre. Quería decir que somos guerreros porque hemos defendido la tierra y nuestra forma de vida. Yo, hasta les digo a hombres, si quieren matar háganlo con lanza, como enseñaron ancestros, no con pistola, eso es parte de la cultura otra, de cowuri, de petrolero. Parece que es a propósito que les entregan las pistolas, para ellos es como si tuvieran más fuerza, se vuelven más hombres violentos. Quieren arreglar todo problema pequeño matando. La empresa dice que entrega las pistolas para la seguridad, pero lo único que dejan es comunidades divididas, peleándose cada ciertos tiempos, cuando no hay comida especialmente, en peligro de dejar de existir. Lo único que le pedíamos al Estado es que controle sus empresas, pero ellos ni aparecen por aquí (Manuela Ima, comunidad de Dicaro, conversación individual).

En este marco, los hombres se convierten también en una especie de agentes o intermediarios con el mundo petrolero e interlocutores con el Estado quienes buscan, intencionalmente, estas voces masculinizadas en el espacio público.

Se puede afirmar que a partir de esta intervención económico-política patriarcal de las empresas petroleras y del Estado, son mayoritariamente los hombres Waorani los que aparecen visibilizados a través de la conformación de la Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador (ONHAE), en 1990. En el año 2007, según comentan mis interlocutoras, en medio de varias denuncias de corrupción y de poco contacto con las comunidades, la ONHAE cambia de nombre, para constituirse en la Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE), cuyos objetivos principales son: “limpiar” su nombre y responder al llamado de “regresar a las comunidades” . Según Green, la creación de la NAWE y su representación básicamente masculina, corresponde a que:

Debido a la visión occidental de liderazgo, el Estado busca hombres líderes y crea una organización de hombres para que representen a su etnia, sin entender que los hombres no siempre eran la cabeza política de la etnia, y que era imposible que muchachos jóvenes de pocas comunidades representen a toda la nacionalidad que tenía otra forma de organización [...], estos tenían consejos de *piquenani* o de viejos Waorani quienes eran los hombres y mujeres de más edad de diversas comunidades y pertenecientes a familias o clanes poderosos, que se reunían cuando una decisión importante debía ser tomada (Green, 2012: 66).

En definitiva, la NAWE surge alentada por las necesidades y las imposiciones de las empresas petroleras y del Estado, cuyo objetivo era tener un interlocutor “organizado”, con quien se puedan negociar directamente los términos y las condiciones de los contratos petroleros, evitando cualquier levantamiento indígena que impida el desarrollo de las actividades y de los niveles de productividad capitalista. De esta manera, se comprueba

el argumento de que a mayor extractivismo colonial, mayor profundización del modelo heteropatriarcal.

Se puede pensar que en la actualidad, dichas dicotomías se vuelven más evidentes en contextos en los que el colonialismo intensivo crea una trama compleja de vertiginosos cambios. Si antes la producción y el consumo era equilibrado en las comunidades, en la actualidad hay poca producción en los huertos y mayor dependencia de los productos industrializados que encuentran en los mercados de las ciudades cercanas. El mercado de Pompeya, por ejemplo, refleja este cambio vertiginoso hacia una economía más dependiente de productos traídos del exterior. En este mercado, realizado todos miércoles y sábados, los Waorani suelen acudir para abastecerse particularmente de productos enlatados, de limpieza y alcohol. Con relación a este último, es particularmente sorprendente ver la cantidad de botellas de cerveza adquiridas, las mismas que son comercializadas posteriormente dentro de las comunidades.

La instalación de empresas petroleras implica lógicas de intervención neo-colonial, economías de enclave, infraestructura moderno-petrolera (carreteras, oleoductos, escuelas del milenio, canchas deportivas, campamentos, zonas de diversión y prostitución y tráfico de mujeres); al mismo tiempo, ésta se acompaña del surgimiento de problemáticas relacionadas a la salud, especialmente, incremento de enfermedades gastrointestinales y de piel, embarazos no deseados. También está asociado a la cercanía de las empresas petroleras, el incremento de casos de violación a niñas, suicidios individuales y colectivos, así como realidades invisibilizadas por las autoridades estatales como las desapariciones. En las narrativas de las mujeres Waorani, particularmente en las asociadas a la AMWAE, esta denuncia es la marca de la herida colonial que deja en sus vidas el hecho de tener petróleo en sus tierras. La relación con el bosque de estas mujeres es netamente político, buscan defenderlo argumentando la sostenibilidad de la vida, tal como ha sido señalado por Patricia Nenquihui:

Somos las mujeres Waorani las que nos preocupamos por lo que está dejando la destrucción de la petrolera. Ellos han prometido muchas cosas y lo único que nos han dejado son las mentiras. Los niños tienen que vivir sanos, tienen que estar bien alimentados y que no se enfermen tan repetidamente como está pasando. Mi abuela me cuenta que hay enfermedades que yo nunca tuve, mis hijas están sufriendo el doble y hasta tres veces más. Eso, de ahí sale toda esa fuerza y la unidad, aunque a veces pensemos diferente, cada una tenemos nuestras opiniones lo que nos une es pedir que no haya más petrolera. Que el Estado ayude y no cree más conflicto. Aquí los hombres tienen muchos privilegios, la empresa les da trabajo y les paga bien al inicio, aunque luego les

deja sin empleo y en la calle. Ellos van a la ciudad y gastan en diversión para ellos. Desde el pensamiento de la empresa son los hombres los que toman las decisiones, eso no es nuestra cultura, aquí conversamos mucho y hablamos de lo que queremos mejor en las asambleas. Son decisiones de las comunidades, de los consejos de piquenani abuelas y abuelos. También te quiero decir que nosotras sufrimos mucho, porque vemos que muchas de nosotras han tenido que ofrecer servicios sexuales a los trabajadores de la petrolera para poder conseguir agua para tomar, para conseguir comida, es duro, pero es así. Es la única opción que tenemos. Para nuestras vidas y nuestros hijos hacemos todo, aunque no sea la mejor opción, pero eso puede cambiar. No se dan cuenta que las mujeres estamos decidiendo que no queremos más muertes, ni violaciones, que queremos seguir alimentándonos como antes, que queremos hablar nuestro idioma y cantando músicas y cuentos a nuestros hijos en nuestro idioma. Sacar petróleo de la tierra es hacer una violación también, eso no sienten las petroleras.

Para ser libres de la empresa estamos trabajando duro en la organización. Ellos no respetan nuestro sistema de vida, ellos quieren tenernos y nos tratan como salvaje. Compañía dice: Waorani son vagos, Waorani no trabaja. Ellos vinieron a desvalorizar nuestro trabajo, nuestras tareas, nuestras formas de vivir en la selva a imponer su mercado, su comida, su trabajo, sus tiempos. A hacer creer que hombres son más fuertes y más importantes que las mujeres. ¡Eso no es así! *Cowori* vino a destruir nuestra vida, nuestro pensamiento, nuestra selva. Eso yo pienso. Si la empresa petrolera sigue, en unos 15 años más ya no va a existir lengua y van a morir Tagaeri-Taromenane (Conversación en la ciudad de Puyo).

Desde la perspectiva de las mujeres Waorani, cuando se violenta su territorio se violentan también sus cuerpos y los de sus hijas e hijos. Cuerpos y territorios están unidos y en los primeros aparecen las primeras heridas coloniales que generan los extractivismos. Según las Waorani:

Hemos aguantado durante años (silencio largo) desde que llegó empresa petrolera, ya estamos cansadas de que nos traten mal en nuestros propios territorios, si dejamos que se maltrate la tierra, que se lleven la sangre de la tierra, es iniciar la destrucción de nuestro cuerpo. Nuestras abuelas y abuelos nos decían en los cantos, que la armonía de la comunidad depende de cómo cuidamos el bosque. ¡Vamos a pisar donde ya pisaron nuestras abuelas! Y yo pienso: ¿Hasta cuándo vamos a permitir, ellos nos tratan como si fuéramos objetos, ahora también van a nuestras casas y a nuestros hijos, siempre somos nosotras las que tenemos que soportar los peores tratos. Cada vez que vemos sacar petróleo es una violación. Decir no a los petroleros es defender nuestras vidas. Estamos cantando todos los días para auyentar los malos espíritus que vienen de fuera. Lo que dicen *Piquenani* es que es importante que cantemos, porque así nos alguien nos va a escuchar ellos dicen: ¡Canten como pajaros mochileros, hablen como periquitos, lleven sus voces a todos los lugares, es la única forma de cuidar la selva de la muerte! (Anita Mene y Nequewe Mene, conversación en la comunidad de Bamenó).

La elección del aislamiento aparece constantemente en las narrativas construidas por los pobladores de las comunidades Waorani. Ella expresa la capacidad política de autodeterminación, de autonomía, de cuidado responsable y de complementariedad. Los pueblos indígenas Tagaeri-Taromenane son una alteridad en la que se reflejan, en tanto

que ellos saben que su subsistencia como comunidad ha sido producto histórico de su independencia de lo que el Estado les ha entregado. Aunque saben que no es un camino fácil, recuerdan que así vivían antes, consumiendo lo que la selva les entregaba y acorde a sus necesidades. Los Waorani remarcan ese ejemplo de los Tagaeri y Taromenane y señalan que la selva *Waponi*, donde se vive bien, es producto de la complementariedad y el cuidado de las generaciones pasadas en sus territorios.

En resumen, por un lado, desde la perspectiva del Estado y de las empresas petroleras se trata de garantizar las condiciones para la ampliación de la frontera extractiva que permitan la obtención de recursos petroleros con mayores niveles de productividad capitalista. Este proceso que tiene como contrapartida la desaparición de pueblos, el epistemicidio y el ecocidio. Por otro lado, el etnocidio de pueblos Waorani, Tagaeri-Taromenane está íntimamente ligado a la ocupación territorial que problematiza y dificulta la práctica de una economía de subsistencia, de formas de movilidad cíclica de estos pueblos, la obtención de alimentos, etc. Mantenerse libres en la selva representa una forma de reproducción de la vida y es una lucha por garantizar la autodeterminación Waorani que propone la integralidad del territorio y la cultura. Esto tiene sentido únicamente si entendemos otra forma de sentipensar su realidad. Según María Baihua de la comunidad de Tobeta:

No es el mejor momento para nuestras comunidades, están muriendo todos los días nuestros familiares. Desde que llegó el petróleo comenzaron las muertes y los desequilibrios fuertes. A eso nos referimos cuando decimos que no es bueno el petróleo, que no queremos más y que quede en donde está, debajo de la tierra. No pueden seguir destruyendo violentamente todo. Queremos sobrevivir, será que eso es tan difícil de entender. No somos pobres, tenemos cultura y sabemos vivir en la comunidad, pero queremos fortalecer eso sin la presión de la petrolera. Nuestra estrategia es fortalecer lo que pensamos en nuestro sistema de vida ancestral. El territorio es nuestro cuerpo, la sangre es el petróleo, en eso no tenemos dudas. Si te quitan la sangre, te mueres. Nuestro mundo Waorani era más tranquilo y quizás la ciudad puede escucharnos ahora, cuando allá también la vida se está volviendo más difícil y se comienzan a morir.

En este sentido, argumento que son estas formas alternativas de saber que están manifestadas en la realidad Waorani las que nos conducen por un camino importante para construir alternativas al desarrollo. A partir de sus saberes localizados se define una diferencia con la cultura materialista e instrumental del capitalismo y el heteropatriarcado, lo que permite a su vez, una ruptura interna frente al colonialismo instaurado en sus comunidades.



Compensación económica estatal a través de una cancha deportiva en la comunidad de Dicaro. Fabián Cevallos Vivar.

6.2. Contribución a la ecología de saberes: la integralidad “Waorani” en la relación con la naturaleza

La palabra Waodani, en idioma Wao tededo significa seres que comparten el mismo entorno. La traducción común como “humanos” es ampliamente aceptada por especialistas en la literatura existente sobre este pueblo, sin embargo, considero que ésta obedece a una traducción particular regida por el patrón del idioma colonial castellano que se caracteriza por la escisión entre lo humano-no humano, convirtiéndola en una interpretación encubridora occidental antropo-andro-céntrica. Para Omare Menquiwi:

Mi casa está en los bosques, los ríos, los lagos, *Waponi*, es convivir, ocupar el mismo espacio. Ahí vivo y siento los procesos de vida, me preocupo de cómo yo la vivo porque me alimenta, da y recibe. Lo que enseñamos a nuestros hijos es a saber cómo vivir en la selva, cómo me relaciono con ella, cómo cruzar los ríos, cómo aprendo de las vidas de los ancianos, de cómo respeto a los muertos que están enterrados en la tierra. De cómo moverse por toda la selva para recordarlos. No se trata de algo externo, es algo interno que vive en nosotros. La selva no nos trata como víctimas, ella quiere que seamos Waorani parte de ella, ella nos da alimento y nos entrega lo que necesitamos para vivir. Waorani es selva, Waorani soy yo, es mi hermana y mis hijos, es todo quien vive en la comunidad y cómo nos relacionamos una y otra y otra

(Omare Menquiwi, conversación personal, comunidad de Tobeta).

Waodani quiere decir seres o personas (Rival, 2015: 29) en plural e incluye en su definición tanto a subjetividades humanas como a animales, plantas, ríos y espíritus que están presentes en la ritualidad, mitología y cotidianidad de este pueblo. A decir de Manuela Ima, lideresa de la comunidad, este tipo de relacionalidad se encuentra en el mundo Waorani y puede ser entendida a través de los cuentos de las abuelas *Piquenani* sobre el origen de su nacionalidad. Según Manuela, esta narrativa acompaña la vida de las personas desde que son más pequeños, hasta tener edades adultas:

Existen algunos mitos que se refieren a nuestro origen, casi todos ellos coinciden en que venimos del maíz, otros mencionan que salimos de una boa que al ser capturada por una águila arpía, de la cabeza nacimos las mujeres, y de la cola, los hombres. Otra historia, dice que antes los Waorani no caminábamos sobre el suelo, sino pasábamos en las copas de bosquesillos de “awecode” (Fundación Sinchi Sacha, 2007). Una tercera leyenda cuenta que nuestra gente al inicio era muy unida y que vivíamos todos en una sola casa, pero que “Wegongui” miró que estaba muy llena y nos dividió [...]. Uno de los ritos más significativos para los Waorani incorpora algunas propiedades del mundo vegetal, constituyendo la frotación de determinadas plantas en nuestro cuerpo, esto para adquirir sus cualidades o propiedades e incorporarlas a nosotros. Un ejemplo de esta tradición es el uso de la “one” (chambira) en las parturientas, nosotras ayudamos a la mujer para que se abra como dándole golpecitos en su cadera y espalda con las hojas de esta palma (Ima, 2012: 25 y 31).

La hipótesis que podría ser planteada podría ser formulada de la siguiente manera: si la concepción Waorani de vida comunitaria *Waponi* no separa a los elementos de lo que conocemos como naturaleza, sino que los incorpora para sobrevivir, Waodani no podría excluir a los seres de la selva. Se trata, pues, de una identificación no antropocéntrica basada no tanto en una distinción entre humanos y naturaleza, sino más bien en la relacionalidad y complementariedad del ser-estando junto con la selva. En nosotros puede incorporarse propiedades de la selva, pero ella también puede incorporar elementos diferentes. La ecología política de esta población requiere, en este sentido, de un bosque sano, en tanto que es una fuente y les provee de alimentación, pero también de relaciones comunitarias que les permite organizar estos ciclos. Esto es, tomar lo que se encuentra en el espacio territorial, pero con respeto a las temporalidades. Se trata de una relacionalidad responsable con la vida que tienen los Waorani en la cotidianidad. En palabras de Ima, todo programa de alternativa al desarrollo debería estar enmarcado en la lógica Wao:

En nuestra cultura preservamos todo lo que conocemos en la memoria oral, por este motivo existe el riesgo de perder algunos saberes ancestrales, porque la cultura es dinámica y nosotros necesitamos programas para recuperar lo que nuestros “pikenanis” han acumulado en su experiencia durante siglos a través de vivencias. Así, debemos compartir que el bosque ha sido nuestra escuela y nos hemos formado culturalmente en su espacio al relacionarnos con todos sus seres. [...] Nuestros saberes solamente subsistirán en conjunto con nuestro territorio y su biodiversidad, por esto los Waorani para lograr el bienestar o el buen vivir requerimos de un bosque sano, donde habitemos felices con salud y educación al gozar de necesidades básicas satisfechas (Ima, 2012: 104).

Lo que podemos denominar como el ethos Waorani o *Waponi*, entendido como el conjunto de procesos, valores y formas de vida que están presentes en la cotidianidad de este pueblo, consiste en una búsqueda permanente por mantener los ciclos de producción del espacio en el que viven, en la capacidad de caminar esta selva conociéndola, aprendiendo de ella y de hacer cotidianamente travesías puesto que: “la selva es nuestra escuela” . Su base se encuentra en criterios de sobrevivencia-alimentación, es decir valores vitales y espirituales que obligan a preservar los bosques y permiten habitar la comunidad relacional. En una canción Waorani, cantada por Omare y por su abuela, todas las mañanas ellas dicen:

“Antes que amanezca nos levantamos con energía para conseguir agua y alimentos en nuestra selva. Cuando está lejos, camino bastante para traerlos, aprendo de ella y regreso. Inclusive cuando hace frío traigo el agua para Waorani. El agua limpia es necesaria para estar alegres y fuertes” (Canción Waorani). Sentada junto a Omare, Waikamo Menquiwi afirma que:

El valor que se da al agua, a las plantas, a la tierra, al aire, al sol, a la luna demuestra cómo no sólo el pensamiento del pueblo Waorani está conectado con la naturaleza, sino que nuestros cuerpos dependen de ella, se debe aprender a escuchar lo que ella nos quiere decir, sobre todo a saber que tiene que estar limpia, porque si ella está enferma, nos enfermamos también, es difícil curar la herida que deja el petróleo en el territorio (Waikamo Menquiwi, conversación en la comunidad de Dicaro).

Los Waorani se han caracterizado por ser grandes caminantes y por conocer la selva a profundidad aunque hoy en día, especialmente, en las comunidades cercanas a las empresas petroleras, la relación con la naturaleza se ha vuelto compleja debido a la implantación de formas de vida construidas para sustentar los enclaves petroleros. Su idea de la selva, consiste en considerarla como la entidad que entrega mucha abundancia, aunque en sus narrativas, permanentemente señalan que esto es un producto histórico de

las formas de vida y de cómo sus antepasados vivían, de su trabajo responsable por mantenerla, en el que reflejaban la simbiosis entre alimentarse, cuidar la selva y autorregular los consumos. Una economía en la que no existían procesos de acumulación. En términos de Waikamo Menquiwi de la comunidad de Dicaro:

Hay que ver como han cambiado las cosas. Antes los abuelos nos contaban que gracias a sus antepasados y vivir junto con la selva, podían alimentarse. No faltaba nada, pero tampoco sobraba nada, había un equilibrio en lo que producían para el consumo. A Waorani no le gusta guardar individualmente nada. Hoy, cuando hay presencia de las petroleras ha llegado el hambre. La tierra ya no es tan bonita así no más, hay que caminar mucho al interior para poder encontrar una selva que aún esté en buen estado, ese es el resultado de las actividades que hemos venido haciendo, de los ciclos de muchos años, de la herencia de las abuelas y abuelos, de nuestros padres y madres. Nuestro esfuerzo es grande, queremos recuperar lo perdido. Eso no entiende *Cowori* o el Estado, ellos no valoran toda la historia detrás de la selva *Waponi*, piensan que la naturaleza está ahí casi intocada y que nosotros no hemos existido antes. Aquí siempre la hemos usado, pero la hemos respetado por ciclos como Waorani nos enseña. Descansa, tiene ritmos, crece rápido y lento, tiene sus ritmos que son diferentes a los de los petroleros, esos son tiempos sólo de destrucción (Waikamo Menquiwi, conversación en la comunidad de Dicaro).

Basado en la experiencia de convivencia con las comunidades, puedo decir que las mujeres Waorani conciben la relación con el territorio, aprendiendo cotidianamente y ampliando su conocimiento y formas de productividad con respecto al funcionamiento de la misma. Por su parte, las mujeres Waorani que cumplen el rol de lideresas intentan articular esta realidad con su discurso político para resaltar las consecuencias agresivas de las actividades petroleras en su territorio.

El ethos Waorani no construye realidades en el sentido que lo hacen las dicotomías clásicas, demarcando fronteras rígidas entre producción y consumo; la selva y la casa; entre lo colectivo y lo individual; entre la naturaleza y la cultura; lo general y lo individual; lo corporal y lo mental; lo manual e intelectual; lo económico y lo social. Se trata más bien de realidades, muchas de ellas contradictorias que se yuxtaponen, pero que conviven creando dinámicas diferentes.

En la reciente reconfiguración de esta realidad impulsada por la lógica extractiva persisten las prácticas que se distinguen por la construcción de un pensamiento abismal. Se puede hablar, en este marco, de la convivencia yuxtapuesta de contradicciones o diferencias incluídas. Este hecho parece ser confirmado con la conversación colectiva dentro de una asamblea comunitaria en la que estuve presente, en la que sus participantes concluyen que:

Waorani somos hijos del jaguar y es posible vivirlo más directamente dentro de ti en algunos rituales o en los sueños. ¿Si el vive en tí cómo vas a matarlo? Te estarías matando a tu propia comunidad. Nosotros somos como los animales, las plantas, los ríos, somos una unidad en la que hay varios elementos diferentes pero ninguno es más importante que otro. Todos tienen vida y están en movimiento, son muchos. Sólo para la visión del gobierno aquí hay recursos o somos como una selva vacía, donde no hay gente, o donde la gente vale menos que las otras, el problema es que saben que aquí está lleno de petróleo, para ellos petróleo es dinero y en el mejor de los casos somos parte del paisaje. Nuestro pensamiento Waorani es que no queremos controlar nada, la casa-selva para nosotros puede ser manipulada, porque ella tiene sus propios ciclos, nosotros debemos escucharla, aprender de ella, agradecer por lo que nos brinda y claro, respetarla, tienes que dejarla descansar. Eso no lo endiende el gobierno. Por ejemplo, en la comunidad los monos son familia nuestra y les enseñamos a los niños y niñas a cuidarlos como hermanos no como dueños (Grupo de Mujeres Waorani, AMWAE, Asamblea comunitaria en Tobeta).

Con base en mi experiencia en las comunidades considero que la vida en sociedad y la economía se encuentran relacionadas de manera compleja con lo que los Waorani consideran como su casa (o visto desde una mirada occidental, con lo que se considera como la naturaleza). Su identidad se desenvuelve, unas veces en apego a las concepciones del mundo Waorani, en la que la economía es una parte específica de la vida y no el centro; mientras que otras veces, incorporan elementos del mundo moderno-occidental capitalista con una vida que gira más bien en torno a lo mercantil. Estos dos procesos están en permanente tensión. Las comunidades Waorani hacen valer, estratégicamente, cualquier opción acorde a los momentos políticos y a sus pedidos frente a la necesidad de “recuperar un poco de lo que la empresa y el Estado nos está quitando” (Patricia Ima, conversación en la comunidad de Dicaro).

Cuando hay momentos de desequilibrios, según el pensamiento Waorani, se requiere de dos procedimientos que son inseparables: restituir el equilibrio de la sociedad y eso es inseparable de devolverle a la casa-selva los ciclos de vida. Sólo un territorio no contaminado permite enfrentar las dificultades que existen hoy en día respecto de la movilidad para recolectar productos para la alimentación y sobrevivencia en base a lo que se encuentra en ella. Por este motivo, considero que cualquier plan de manejo, conservación o de alternativa post-desarrollista no puede ser externa a las concepciones Waorani. La elevada complejidad del mundo Waorani y su pensamiento convoca al Estado a entender la red de valores y prácticas que permiten vislumbrar qué es el *Sumak Kawsay*, o el Buen Vivir en sus comunidades, y en este caso, el ser-estando en común ilustrado por la idea de Waponi.

Argumento que la ecología política de las luchas por la defensa del territorio Waorani tiene sus estrategias propias y están basadas en la preocupación por la

subsistencia de las comunidades. La premisa fundamental, basada en los argumentos de los propios Waorani, consiste en que varios de los alimentos que se encuentran en la selva están dispersos en varios ecosistemas ubicados a lo largo de la región amazónica en la que habitan, además de que sus plantaciones tienen una ciclicidad lenta de reproducción. Esto genera la necesidad de que se garanticen amplios espacios para la movilidad, que les permitan encontrar esa diversidad de alimentos por sí mismos. Identifico este proceso como la capacidad Waorani, de definir criterios de soberanía alimentaria, en base a las travesías o caminatas por la casa-selva. Para los Waorani esta forma de soberanía alimentaria también hace parte de lo que denominarán *Waponi*.

Se trata de un modo de vida consciente, en tanto que permite convivir permaneciendo móviles dentro de sus territorios. A su vez esta movilidad orienta la organización de la sociedad a través de cargos rotativos, no jerárquicos, ni de desigualdad en términos económicos. Las comunidades se encuentran interligadas a través de nociones de familias alargadas, ubicadas en diferentes espacios. Unas familias se visitan a otras y comparten desde los elementos más individuales hasta los más colectivos. Los cargos políticos nunca pueden estar en una sola comunidad. La idea central de alternancia en la representación política a nivel comunitario es generalizada: “hay que cambiar de dirigente, él ya estuvo, hay que moverle, como cambian los tiempos de caza acorde a los tiempos del bosque” (Conversaciones colectivas en la asamblea comunitaria de Tobeta).

Su organización espacial también contribuye a pensar la dicotomía colonial entre lo común y los espacios público-privados. El espacio es valorado en función de su integralidad comunal.

Las casas comunales abiertas son construidas en base a lo que conocemos de la selva, son una prueba de que históricamente no hemos dividido los espacios entre la naturaleza y la vida humana o lo que es la sociedad humana. Un solo espacio sin paredes y abierto al exterior. Un mismo techo y sin puertas. Las personas transitan de un lado al otro, sólo nos protegemos de las lluvias con las palmeras. El espacio es común, no es privado, ni público. No es como en la ciudad grande que todo está dividido y parcelado y dentro de las casas hay muchos cuartos. Como que hay un miedo y todo se vuelve dividido o individual. En relación al territorio nuestro, no queremos propiedad individual, eso es dividirnos, eso hacen los colonos, eso hicieron desde que llegó la petrolera, para dividir, defendemos el territorio comunitario grande donde desarrollamos la vida, aquí territorio es de Waoranis, nuestra herencia de familia comunitaria. Nuestras comunidades están separadas en el espacio de la casa común, pero eso no quiere decir que estamos divididos. Somos varias comunidades que conforman la unidad Waorani. Tenemos los mismos sueños y las mismas preocupaciones, nos movemos, nos contactamos, nos hablamos, son familia. Decimos que los animales son habitantes de la casa, no son como adornos, ni son vistos como alguien que viene de afuera. Para que se entienda diría que hay como una adopción de animales dentro de la familia.

Pikenani repiten siempre, somos hijos del Jaguar, ellos nos aceptan en su cuerpo y nosotros podemos entrar en él en sueños o rituales. Eso quiere decir que pasan a ser de la familia. A los animales les damos de comer, pero ellos nos alimentan también. Alguna vez puedes ver que una mujer amamantando a un mono de un lado, de otro a un niño. Eso no entienden desde afuera, piensan que es algo que nos hace salvajes, como animales. Cuando alguno muere son enterrados en nuestra casa-selva con rituales sin diferencia. La tierra se vuelve sagrada y por ahí caminamos, por toda la casa (Mencay Mene, comunidad de Bamenó).

A partir de la idea de movilidad podemos discernir que la práctica del senderismo constituye una actividad central de producción de la vida, se trata de una forma de ser-estar que permite recolectar alimentos, sin que esta sea considerada como un trabajo, al menos no en el sentido occidental del término. Es decir que esta actividad no requiere de una remuneración salarial. La remuneración, de facto, es considerada como un elemento externo que vino a incorporar un valor mercantil a las dinámicas Waorani, generando alienación, particularmente de los hombres Waorani, como ha sido mencionado para el caso de aquellos que trabajan para empresas petroleras. Como ha sido estudiado por Rival: “Para los huaorani el senderismo no es simplemente una actividad mundana relacionada a los aspectos pragmáticos de la subsistencia y la adaptación al medioambiente y a la historia sino, por el contrario, una manera fundamental de reproducir su sociedad a través del tiempo” (Rival, 2015: 59).

Se trata de una forma de vida y una ecología que permite enfrentar a la violencia de la imposición de una sociedad petrolera en sus territorios. El principio constitucional del *Sumak Kawsay*, visto desde las comunidades Waorani, consiste en la manera de compartir la vida en la comunidad. *Waponi* es el término usado en varios contextos para decir: naturaleza, bueno, gracias, bonito y también aparece como saludo, porque saludarse es una posibilidad de encontrarse y compartir la vida en el espacio común en la casa. Este término explica su preocupación por el/las otros/otras, siempre en relación con la responsabilidad de tareas atribuidas para mantener su entorno rico en alimentos. Se trata de una ontología que como señala Rival (2015: 133), guía sus formas de vivir atendiendo las necesidades de los demás, constituyéndose como grupos familiares⁷³ amplios que abarcan a la casa-naturaleza.

La sensualidad, que un huaorani traduciría como “vivimos bien” (*huaponi quehuemonipa*), no se centra en los genitales y tampoco el campo exclusivo de la heterosexualidad adulta es el placer genital. Los niños buscan

⁷³ Pude constatar que la idea de familia en esta sociedad es diferente, no se define únicamente por la cosanguinidad o vínculo biológico. Son familiares quienes viven cerca, se cuidan y se relacionan a través de actividades y responsabilidades con la comunidad.

activamente el placer sensual, porque la sensualidad, que no requiere la madurez sexual, es una parte esencial de pertenecer a la colectividad. Mientras la sexualidad reproductiva –la acción consciente y enfocada de hacer un niño– es orientada a un fin, la sensualidad –como todas las formas de los placeres corporales– es amorfa y difusa. [...] una de las maneras en que se materializa la economía del compartir de la casa comunal. La gente que vive en la misma maloca gradualmente se vuelve la misma sustancia, literalmente “de una misma carne” (*aroboqui baön anobain*) (Rival, 2015: 133).

El compartir la casa comunal o la selva está presente en todo lo que se proyecta y se hace. Constituye un modo-de-ser (Boff, 2002: 31 y 71). Los Waorani acumulan experiencias de forma compartida: “vivimos juntos, diferentes pero como uno, a la alegría del compartir, de estar sanos, de disfrutar lo que hemos cosechado y cazado, a eso le llamamos Waponi, al alimento de nuestros cuerpos que nos permite convertirnos en familias” (Ramón Ima, Conversación con Pikenani, Comunidad de Bamenó). Entre las personas que viven en la comunidad, comparten la toma de decisiones y las justifican a través de su idea de *Waponi* :

Porque queremos vivir bien” (*manomai huaponi quehuemonipa*). *Waponi quehuemonipa*, a menudo acortado a *Waponi*, una expresión continuamente usada en las conversaciones (como forma de aquiescencia) o durante visitas (como saludo), se refiere al placer de compartir la vida. La gente que pertenece a la misma casa comunal se preocupa por los otros y atiende las necesidades corporales de los demás (Rival, 2015: 168).

6.3 La diferencia temporal Waorani vista desde el crecimiento rápido y lento

La concepción Waorani de crecimiento puede aportar con algunos elementos para la afirmación de la integralidad de la vida en relación al espacio territorial, según la cual no existe una separación entre espacio y tiempo. Esta nos informa sobre una concepción diferente de temporalidad que es la que va a guiar los procesos de crecimiento, desarrollo y sobrevivencia de este pueblo en relación al estar-siendo en la vida en común. De ahí la importancia de valorar la diferencia de las múltiples temporalidades que permiten definir, en este sentido, que no se busca un desarrollo y un crecimiento en términos de valoraciones mercantilistas. Esta categoría tampoco contribuye a determinar criterios de pobreza o riqueza económica.

Una concepción diferente de tiempo como la expresada por los Waorani implica entender el crecimiento a partir de la consideración de la ciclicidad de la casa-selva, de los elementos que se encuentran en la selva, así como de sus relaciones (animales, vegetación, personas), las mismas que contribuyen a pensar las nociones que se tienen de la sociedad en su totalidad. En la concepción Waorani del mundo, la selva brinda la estabilidad para el convivir y mantener su ciclicidad es responsabilidad y el trabajo de los seres que habitan en ella. Esta es la contribución al estar bien o *Waponi*, que tiene relación con respetar los ciclos de descanso y crecimiento para que la vida continúe bio-socialmente a partir de sus temporalidades de producción.

La nacionalidad Waorani es altamente reconocida por que su vida aún gira entorno a actividades de subsistencia basadas en la caza y la recolección de frutos que la selva les provee. La naturaleza es, en este sentido, concebida como la donadora de bienes comunes. Su agricultura de tipo itinerante está concentrada en cultivos pequeños de yuca y plátano que respetan la ciclicidad y capacidad de autorregeneración de la tierra y el bosque. De hecho, según varias conversaciones mantenidas en espacios comunes queda claramente expresado que la dinámica de la vida debe ser organizada en relación a cómo se produce dentro de sus huertos. Se trata de un proceso en función de dos tipos de temporalidades que se imbrican en las cuales existen concepciones distintas de crecimiento y regeneración.

Ciclos de crecimiento rápido

Por un lado, las concepciones de crecimiento humano están más vinculadas a las relaciones con las plantas y árboles de ciclo corto. En este sentido, la maduración individual corporal está relacionada, por ejemplo, con la energía que aportan las hojas y los nuevos brotes de las plantas (*huèmongue bapa*). Los niños y jóvenes también son identificados como esta fuente de energía. En las comparaciones que se les atribuyen, frecuentemente se dice: “Eres fuerte y linda como la selva, los árboles, las plantas. Waponi” ; “En el bosque hay tanta diversidad y energía como en nuestra comunidad” . El envejecimiento, por su parte, obedece a los procesos de debilitación y a cuando una

planta se marchita. Esto no quiere decir que estas últimas no sean dignas de valor, de hecho, la experiencia de hombres y mujeres piquenani es tan importante para la colectividad que se debe escuchar con atención lo que los procesos de envejecimiento traen a la historia de la comunidad. Este elemento está muy bien ilustrado en las canciones Waorani, como en aquella recopilada por Rival, en la que expresan la belleza de la casa, la dimensión estética del vivir junto con ellas y la relación de complementariedad y crecimiento de los niños.

La letra de una canción dice que “los árboles con hojas bonitas crecen bien” y que “es estupendo vivir donde existen esos árboles, pues sus hojas, dulces para comérselas, nunca tocan el suelo del bosque” . Otra habla de una persona “tan hermosa e ingrávida como una gran hoja nueva mecida por viento suave” . Estas canciones ilustran la estrecha asociación existente entre “nuevo” y hermoso, asociación que reaparece en una expresión con la que a menudo se alude a los niños, *huiñenga huèmongue bapa*, que se podría traducir por “tiene hermosura” (Rival, 2004: 102).

Ciclos de crecimiento lento

Por otro lado, existe el crecimiento lento más bien concebido como una continuidad en el orden biocultural de la comunidad. El crecimiento lento es una dimensión temporal más colectiva presente en las nociones del pueblo Waorani. Esta temporalidad está regida por el respeto a los ciclos de los árboles de chontaduro (que este pueblo considera como una herencia de las actividades y de los cuidados sus abuelos ya muertos, árbol con sabiduría). De ahí que a través de esta planta sagrada se construya un vínculo con generaciones pasadas en la comunidad biosocial.

En la concepción Waorani, el tiempo no se detiene en ninguna forma perfecta de la historia, sino que tiene continuidad en la vida de la selva. Es necesario hacer regresiones en el espacio-tiempo, volver a donde ya vivieron los antepasados. Luego de que la tierra descansó a través de la temporalidad lenta. En este sentido, la historia no tiene una sola direccionalidad o teleología, sino que tiene momentos de avance y otros de vuelta en los caminos de la historia.

Nuestras plantaciones de Chontaduro son muy importantes, bien cuidadas y llenas de historia, de vida. Sirven para hacer la bebida, fiestas, para construir casas, son todo lo que la selva nos ha dado y han crecido de manera milenaria, lentamente en el tiempo. Son lo que genera un proceso de identidad, lo que nos da seguridad, también diversión, fuerza y permiten que continuemos con la vida. Por eso cuando se destruyen estos árboles, pensamos que se destruye la vida. Nos enfermamos. Ahí se junta lo individual y las comunidades. No quiero decir sólo la vida humana, quiero decir de toda la selva de la vida que es más grande. A eso le llamamos tiempo lento, es algo más espiritual y sagrado. Cuando caminamos por la selva, nos gusta pasar por lugares donde ya vivimos antes, recordamos a las personas que se han ido, porque ellas vuelven a esos lugares, están vivas de esa manera. Los enterramos en esos lugares, al lado de los árboles de Chontaduro. Esa tierra se vuelve entonces una tierra sagrada, una selva sagrada. Una abuela o abuelo, un bisabuelo o bisabuela están ahí, ellos cuidaron eso, nosotros también lo queremos hacer. Ellos también vuelven a recolectar frutos, nosotros también lo hacemos, ese proceso es como volver a sentirnos juntos y vivos. Tenemos pruebas de eso, cuando volvemos al interior de la selva nos damos cuenta de que las semillas que alguien depositó ahí, y que parecen abandonadas, crecen. También cuando vemos instrumentos para cocinar como ollas, hachas y diferentes herramientas para cultivar la tierra. Nuestros abuelos vivieron ahí y eso es nuestro, vamos a proteger, lo que está ahí es nuestra historia (Penti Baihua, comunidad de Bamenó).

Cuando cultivan yuca, por ejemplo, lo hacen bajo principios de regeneración y ciclicidad de la tierra (pequeña escala, regeneración y descanso de la tierra después de una sola cosecha), lo que implica la práctica del semi-nomadismo, esto es de movilidad constante para alcanzar el Waponi. Tampoco utilizan las técnicas agrícolas de quemar las plantaciones después de la cosecha, no les gusta deherbar la selva, porque todo tiene vida y función. Las hierbas adquieren un sentido, están ahí por alguna razón. Como he dicho anteriormente, en la vegetación selvática está el registro histórico de actividades humanas de otros seres Waorani. Los pueblos Waorani proporcionan un ejemplo sobre cómo emplear los bienes comunes manteniendo equilibrios ecológicos: tomar de la naturaleza, pero también entender sus temporalidades.

Nos gusta vivir aquí, aprovechar lo que la selva nos da y movernos después para que ella también descansa. Somos nosotros los que nos deberíamos ir acostumbrando a los ciclos de la selva, no ella a nosotros. A nosotros *pikenani* no nos gusta quedarnos estáticos viviendo para siempre en un solo lugar, eso les decimos en las asambleas. La casa es enorme, nos gusta conocerla y caminarla. Luego regresamos a donde ya vivimos cuando eramos niños, es bonito ver como la Naturaleza creció y nos espera para darnos más. Cuando llegamos nuevamente al lugar hacemos fiestas, bebemos chicha de chonta, porque ahí nacimos y allá están nuestras familias sembradas, nuestros muertos al lado del árbol de chontaduro. Antes podíamos cazar y pescar, hoy por la contaminación de madereros y petroleros ya no hacemos eso. Si defendemos la selva aún ella puede sanarse. Es triste ver que la empresa petrolera está ahí ahora, donde es nuestro territorio, no nos dejan pasar a visitar a los muertos, no nos dejan movernos, dicen que ahora es suyo. Nos dicen, esto es propiedad privada. La destrucción ellos no la ven, porque llegaron ayer, nosotros estamos aquí hace años, la propiedad es comunitaria (Juanita Nihua, Pikenani, comunidad de Dicaro).

Temporalidad de los cultivos de chontaduro como guía para el calendario y la movilidad Waorani

En la concepción Waorani, no existen estaciones fijas o marcadas en relación al calendario occidental, sino que su concepción del tiempo está más vinculada a la importancia del cultivo del árbol de chontaduro. Los Waorani dividen el año en tres estaciones (Rival, 2004: 106-108) éstas están íntimamente relacionadas a la maduración y crecimiento de este árbol, a las fiestas, celebraciones rituales y a criterios de soberanía alimentaria, así:

- a) Estación del fruto de chontaduro (enero-abril). Meses de mayor movilidad por la selva, celebraciones, época para contribuir a la vida de la selva aportándole nutrientes, alimentos, reproducción. Mayor contacto con los antepasados. La relación con la naturaleza es necesaria para la continuidad de las comunidades.
- b) Estación de los monos y humanos gordos (mayo-agosto). La carne de mono es muy importante en la alimentación. Tiempo de reposo caza y nutrición de la tierra y el espíritu.
- c) Estación del algodón salvaje o *Kapok* (septiembre-diciembre). Abundancia de *Kapok*. Tiempos de construir herramientas, tejidos, y utensilios para las diferentes actividades.

Frente a la concepción monocultural del tiempo, procuro una aproximación a la concepción Waorani en la que, según explica una pikenani Waorani, el espacio y la historia son inseparables. Es decir, es un espacio fundado en el tiempo y viceversa. Su preocupación por el espacio-selva donde van a vivir sus hijos es un elemento que surge en casi todas las conversaciones con mujeres Waorani jóvenes que defienden su territorio. Saben que la selva es el resultado de una forma de producción particular, por la que sus antepasados han luchado y su objetivo es continuar con esta defensa territorial que permitirá dar vida a las generaciones futuras. Los cambios en el entorno natural, también afectan la historia de este pueblo, la destrucción es vista por ancianos como una pérdida dolorosa, como una herida que sangra y como una violencia que conduce a la muerte colectiva. En este sentido han utilizado las prácticas de movilidad también como una estrategia de lucha frente a los colonialismos plurales que han soportado a lo largo de su historia.

6.4 Desnaturalizando las diferencias, cuando las mujeres Waorani luchan por dejar el petróleo bajo tierra y dicen No al extractivismo

En términos generales, las mujeres Waorani huyen del estereotipo construido por la sociedad mestiza ecuatoriana sobre la mujer indígena tímida y callada. Por el contrario, ellas son participativas, alegres y tanto las decisiones que toman en sus comunidades, así como su progresiva auto-conscientización política en defensa de la naturaleza es una preocupación constante en sus vidas.

El rol político dentro de las comunidades es respetado a partir de una concepción de igualdad y de diferencia. Esto se puede ver, por ejemplo, cuando en reuniones de todo tipo se valora de la misma manera a una reflexión de un *piquenani* hombre que a una emitida por una *piquenani* mujer. Sin embargo, cuando tiene que ver con decisiones sobre proyectos extractivos existe una marcada división de opiniones. Inclusive las empresas petroleras, en su afán de “aprender a disminuir el conflicto con las comunidades”, han reconocido el poder de decisión histórico que las mujeres Waorani han tenido en sus comunidades a través de consejos de *piquenani* hombres y mujeres. Si bien existió un patriarcado antes de la inmersión colonial, las relaciones eran diferentes. No existía ningún impedimento para que algunas mujeres Waorani ocupen lugares políticos dentro de la comunidad.

Según una opinión de un miembro del Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos que trabaja en la zona:

Las mujeres son jodidas, si ellas no quieren, la situación se pone difícil. Hay que hablar con los hombres sacándolos de sus casas y de sus comunidades, inclusive sabiendo que no vamos a tener éxito, porque ellos regresan a sus casas y allá las mujeres opinan. Hay una dificultad nuestra de dialogar con ellas, también porque no saben hablar en buen español, los hombres han aprendido más eso, pero no importa mucho, tenemos todo controlado y sabemos como convencerlas. Nuestro rol aquí es proporcionar las condiciones para que la petrolera pueda evitar el desgaste generado por la resistencia de las comunidades. La indicación es hablar con los hombres, ofrecerles trabajo, salud, educación. Algunas veces construimos casas y una cancha de fútbol en el centro de las comunidades, es el aporte del Estado para que vivan mejor. (Juan, conversación individual).

En ese sentido, las empresas petroleras también concentran el interés en establecer vínculos estratégicos con algunas mujeres, con el fin de ganar su confianza y apaciguar sus luchas a las actividades petroleras. A algunas les ofrecen empleo dentro de las

instalaciones, generalmente para hacer limpieza o para la alimentación de los trabajadores.

Mencay Nenquihui, presidenta de AMWAE señala que frente al proceso iniciado por ellas como organización han recibido el apoyo particularmente de los ancianos y ancianas de las comunidades, siendo que algunos de sus esposos han insistido en criticar su actividad: “a ellos no les gusta que nos organicemos y que vayamos a las reuniones, dicen que nuestra tarea es cuidar a los hijos” (Mencay, conversación colectiva). Como argumenta Mencay:

Nosotras siempre hemos tenido mucha capacidad de opinión y de decisión dentro de las comunidades, especialmente cuando tiene que ver con las actividades colectivas, porque somos nosotras las que organizamos y damos el sustento para que todas las actividades puedan realizarse. A veces, pedimos la rotación de los cargos, porque los hombres no han cumplido con las tareas que les hemos mandado a hacer. Hemos ido adquiriendo mayores consciencias sobre la destrucción de la Naturaleza y los derechos colectivos que tenemos como nacionalidades indígenas y eso no vamos a renunciar. No se cumple todo lo que dicen bonito desde Quito, pero son herramientas para luchar. Sabemos lo que Constitución dice. De todas maneras petroleros, empresarios, Estado, hombres, gobiernos, autoridades, todos reconocen que estamos organizadas y que conocemos los derechos. Algunos han dicho que tienen que controlarnos y el mejor procedimiento es ignorarnos. Nos falta mucho por caminar, pero no vamos a debilitar las luchas. No queremos más colonialismo ni Cowouri (personas externas) en los territorios Waorani, eso que ellos (se refiere al Estado) llaman Parque Nacional. Como mujeres Waorani nos sentimos violentadas, por ejemplo cuando no hay dinero para alimentos, cuando escuchamos que varias de nosotras son agredidas físicamente, cuando escuchamos historias de muertes, cuando vemos a la naturaleza muriendo. El proyecto Yasuní ya no existe más, no lo pudieron cumplir, de todas maneras queríamos participar más y que ese proyecto tenga que ver más con la vida Wao (Mencay Nenquihui, comunidad de Dicaro, el paréntesis es mío).

Como hemos mencionado, la organización que en términos legales representa a la nacionalidad Waorani es la NAWA. Creada con el nombre de ONHAE con el objetivo de mediar en la relación entre comunidades, petroleras e instancias estatales, esta organización fue fundada con apoyo de una empresa petrolera, según comentan las fundadoras de la AMWAE.

El surgimiento de la NAWA es paralelo a la época de “legalización” del territorio Waorani (1991) y su fortalecimiento en tanto que organización, se realizó a través de aportes tanto de las empresas petroleras nacionales, como transnacionales. En su inicio, las acciones de la ONHAE fueron dirigidas a neutralizar las relaciones en el marco de la extracción petrolera de la compañía Maxus en el bloque petrolero 16. El programa colonial de intervención de dicha empresa sobre el territorio Waorani, estuvo

basado en la promoción de la cooperación, de la salud y de la educación, buscando cooptar el avance de la organización comunitaria y de cualquier tipo de propuesta opuesta a la explotación hidrocarburífera. Es conocido, especialmente, el convenio firmado entre la Maxus, la ONHAE y algunos dirigentes de las comunidades waorani en el que se compromete a las comunidades a colaborar con la empresa y a no interferir en las actividades de explotación a cambio de proyectos de “desarrollo comunitario” y de la cantidad irrisoria de 15 centavos de sucre por cada barril de petróleo extraído (Narváez, 1996).

Desde la fecha de su creación, esta organización Waorani ha sido criticada por mal manejo de recursos, por la ausencia de consultas a las poblaciones, así como por la variabilidad en el tipo de liderazgo, éstos van desde unos más conservacionistas y de diálogo con las bases hasta otros más intervencionistas y de negociación con las petroleras. Existe actualmente un claro conflicto interno en razón de las contradicciones entre las dos corrientes representadas respectivamente en su presidente y su vicepresidenta. Muchas de las personas en las comunidades no se sienten identificadas con esta organización, según señalan debido a la distancia de la misma con las problemáticas reales de las comunidades; además ella no involucra a las personas en los beneficios que se obtienen por la firma de contratos con agentes estatales y petroleros, lo que da lugar a diversas disputas con las comunidades.

Históricamente la NAWE ha sido dirigida mayoritariamente por hombres Waorani. Sin embargo, debido a las luchas de algunas mujeres⁷⁴ de esta nacionalidad, hoy cuenta con una Vicepresidenta, Alicia Cawiya. La limitada participación de las mujeres dentro de su estructura, ha respondido al criterio según el cuál “es mejor tenerlas dentro de la organización que afuera y creando conflicto” (Pedro Baihua, dirigente de la NAWE, conversación individual). A decir de Natalia Green:

Ya que esta organización fue impuesta externamente bajo la lógica occidental de negociar con los dirigentes de la nacionalidad que debían ser hombres, las mujeres fueron excluidas de estos espacios creando una dominación masculina que se vio consolidada con una organización masculina que mantenía el monopolio de la voz y decisión de la nacionalidad desde 1990

⁷⁴ Debido a la diversidad de realidades y condiciones que se vive en el pueblo Waorani, se hace imposible hablar en sentido homogéneo a través de la categoría “Mujeres Waorani”, prefiero usar sus nombres y cuando me refiero a las Mujeres Waorani, lo hago únicamente en referencia a aquellas que participan activamente en la asociación o son lideresas de sus comunidades.

(2012: 89-90).

Como he señalado en el primer capítulo, argumento que la Iniciativa ITT constituye un campo fértil en torno al cual se manifiestan diferentes formas de sociabilidad alternativa (Santos, 2006: 314). Estas se dan en las comunidades y familias Waorani, a través de distintos conceptos y formas de vida, pero, especialmente, en la capacidad de lucha y organización de las mujeres Waorani.

Representadas por la Asociación de Mujeres Waorani (AMWAE), creada en el año 2005, agrupa a 400 mujeres Waorani de 35 comunidades en las provincias de Pastaza, Napo y Orellana, su finalidad es favorecer el desarrollo de iniciativas económicas sostenibles lideradas por las mujeres Waorani, particularmente a través del incentivo a la fabricación y venta de artesanías de chambira (fibra de palma) y semillas en la denominada “tienda Waorani”. (Cfr: <http://www.amwae.org/about-us/> Fecha de acceso: 22 de Mayo de 2017). Su actual presidenta es Mencay Nenquihui y su objetivo central es recuperar la capacidad de decisión sobre sus vidas y territorios generando, al mismo tiempo, mejores formas de vida para sus familias (Mencay Nenquihui, conversación individual).

Las mujeres Waorani detectan que la principal causa del desequilibrio que enfrentan hoy en día es el empobrecimiento de sus comunidades por la intervención colonial extractiva, por un lado, maderera especialmente de: cedro, caoba o aguano, chapul, bateacaspi, guararipo, pilche y guayacán; y, por otro lado, de la extracción petrolera:

En nuestro territorio, llegan empresas y particulares vienen a sacar madera y petróleo. Se van llevando sin pedir permiso, venden en otros lugares y para nosotras no nos dejan nada. Nosotras nunca hemos dicho que pueden llevarse no más, nosotras no queremos y por eso nos organizamos para decir que no queremos ese trato violento, que para nosotras cuidar la vida es cuidar la selva, que ella tiene sangre que esa sangre es el petróleo, nadie puede vivir sin la sangre, nosotras tampoco (María Omagui, conversación colectiva).

Las mujeres Waorani, niñas, niños, ancianas y ancianos, al permanecer la mayor parte del tiempo en las comunidades son las que más sienten las consecuencias de las extracción intensiva de recursos (contaminación ambiental, conflictos sociales, conflictos onto-epistemológicos). La configuración de las organizaciones Waorani en tanto que sujetos de diálogo frente al Estado-nación tiene apenas medio siglo de historia, a pesar de

que la organización política interna ha sido dinámica, articulada desde siempre a sus formas de vida. Como movimiento indígena, en primera instancia, aparece íntimamente ligado y apoyado por las compañías interesadas en el petróleo de la zona. Este hecho es el primer elemento generador de conflicto y en algunos casos, del desplazamiento de las mujeres Waorani en una sociedad caracterizada internamente por una amplia representación, capacidad de autodeterminación y participación política de las mujeres.

La AMWAE no se autodefine como un movimiento social en los términos definidos por una matriz teórico-occidental, en tanto que su interés no consiste en el diálogo unilateral frente al Estado, frente a una sociedad monocultural, a una justicia universal, a un tipo de sistema político. Probablemente tampoco sea un interés primordial para las mujeres Waorani generar este tipo de acercamiento sino que al ser parte de una sociedad diversa y estar organizada en las comunidades, ellas buscan:

Mejorar las condiciones de las mujeres pero también de nuestras familias, conservar nuestros bosques amazónicos, nuestra casa. Nuestra organización está compuesta por una relación diferente, no queremos más empresas petroleras ni más extractivismo, queremos una naturaleza que como antes sirva para alimentarnos. No queremos tener más y más dólares, sino queremos reproducir nuestra vida acorde a lo que nuestro territorio tiene. Esas ideas no han podido aplicarse en la realidad porque piensan que no valen, pero nosotras estamos luchando para decir que existen y que podemos convivir con otra organización. Cuando queremos respeto por lo que pensamos, exigimos también condiciones para vivir. Y cuando queremos autonomía económica, queremos decir que nuestra forma de vivir y pensar no puede separarse de las actividades que organizamos para subsistir (Moipa Nenquiwi, conversación personal).

En este sentido, argumento que la AMWAE representa una forma de organización orientada hacia una praxis descolonizadora que se activa y se pone en movimiento precisamente debido a que no responde a los requerimientos del Estado ni a los de sus instituciones, aunque en momentos especiales su tarea consista en exigir por sus derechos y por soluciones prácticas a sus problemas. Esta tarea parte de una necesidad por el reconocimiento de su diferencia indígena y de su condición de mujeres indígenas Waorani.

Reconocernos y exigir que nos dejen vivir con nuestra cultura. Poder ser libres para elegir cómo queremos estar en la selva, decimos que tenemos nuestras formas de vida y pensamiento, que no necesitamos que nadie nos enseñe a pensar, que tenemos una política y una economía que gira entorno al *Waponi*. Un mundo Waorani que también existe. Todo eso quiere decir que somos activas, que no somos invisibles. Estamos organizadas y sabemos que destruir el territorio con las actividades petroleras quiere decir que vas a estar

enferma, que tu cuerpo va a sufrir mañana. A veces como AMWAE recibimos apoyos de ONG's, pero ellas acaban el proyecto y se van, nunca más volvemos a verlas. Lo mismo pasa con el Estado. Vienen cuando otros organismos (Internacionales) les obligan a estar, como para cumplir no más. Nosotras hemos decidido negociar y aceptar que vengan porque es la única forma de sobrevivir en estas condiciones. Eso no quiere decir que las luchas para defender a las comunidades sean menos fuertes, son más fuertes. No renunciamos al territorio, a nuestras casas, a una vida. Y con esos recursos ayudamos a las compañeras de la Asociación para que puedan pelear contra los gobiernos que quieren eliminarnos, que no reconocen que los hermanos Tagaeri están vivos (Inés Ima, comunidad de Tobeta, el paréntesis es mío).

La lucha de las mujeres de la AMWAE esta centrada en la búsqueda de mejores posibilidades para continuar con la producción de sus vidas, para autogestionar y crear espacios de relación y diálogo entre mujeres con un fuerte anclaje en las comunidades. Por esta razón, participan de movilizaciones sociales para defender sus derechos. Como señala Rosa “nosotras queremos dar de comer a nuestras familias por nosotras mismas, ahí se vuelve importante dividir nuestras luchas con lo que hacemos en la comunidad, pero a veces ir a decirle al gobierno algunas verdades, como que somos dueños de la selva y que para venir aquí tienen que pedir permiso, no pueden llegar no más y destruir” (Rosa, comunidad de Dicaro, en conversación colectiva).

Se trata de comunidades de mujeres en movimiento, cuyo punto de convergencia está en la manera como sienten directamente las opresiones a sus cuerpos y al mismo tiempo sobre cómo pueden generar una opción de sostenibilidad de la vida. Como señala Green, inclusive a pesar de tener otras organizaciones: “no había un lugar de reunión de las mujeres, y la oficina de AMWAE les ha permitido conocerse, hablar de sus problemas y construir un espacio común en la ciudad de Puyo (...)” (Green, 2012: 36). Las temáticas que abordan están relacionadas, particularmente, a la alianza o al entronque de patriarcados promovido en el contexto neo-extractivo y en la defensa de lo que podemos denominar como luchas por el cuerpo-territorio (Gargallo, 2014: 114); (Cabnal, 2015: 46). A decir de Julieta Paredes:

Nuestros cuerpos son el lugar donde las relaciones de poder van a querer marcarnos de por vida, pero también nuestros cuerpos son el lugar de la libertad y no de la represión. Nuestros cuerpos en otros de sus atributos tienen una existencia individual y colectiva al mismo tiempo y se desenvuelven en tres ámbitos: la cotidianeidad, la propia biografía y la historia de nuestros pueblos (Paredes, 2013: 99).

La AMWAE emerge en este contexto para reclamar espacios de participación de las mujeres en la toma de decisiones importantes para la nacionalidad (territorio, gestión

de recursos, ambiente, educación, salud) y para denunciar los múltiples actos de violencia cometidos cotidianamente en su contra. Varios casos de violaciones a niñas y a mujeres (Almeida; Proaño: 122), asociados a una cadena de suicidios son mencionados por diversas madres durante nuestras conversaciones. Ellas, hacen referencia a otros casos de violencia, en los que de alguna manera aparece la acción de las petroleras.

Alicia Cawiya relata el caso de una niña Waorani de 13 años que fue violada en presencia de sus hermanos de 12 y de 5 años, disuadidos con golosinas por trabajadores de la empresa Ecuador Estratégico⁷⁵.

Ante esto la comunidad de Bataboro reaccionó buscando al personal de Ecuador Estratégico y los atacó, producto de lo cual murieron dos trabajadores. De este hecho fueron acusados varios Waorani, de reciente contacto, entre los que estaba Mima, madre de la niña agredida y del niño muerto. Mima Bay fue encarcelada a finales del 2015 y pasó alrededor de dos meses en una cárcel común, sin ninguna consideración étnica ni cultural, dándose una falta de intervención del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (Cawiya, 2016: 3-4).

Este hecho causó gran impacto en el imaginario de la comunidad de Bataboro. Sus miembros afirman que la injusticia cometida en contra de la madre de los niños, Mima Bay, provocó tanto dolor que inclusive ocasionó la muerte del anciano jefe de la comunidad, algunos días después de lo ocurrido. Como afirma Alicia (Ibidem: 4), durante el proceso quedó claro que la madre no estuvo en el lugar de los hechos, dado que en ese momento ella estaba velando a su hijo, siendo declarada inocente en primera instancia. Sin embargo, además de la muerte de sus hijos, Mima tuvo que soportar la carga física y psicológica del proceso judicial, sin que se haya culpado a los verdaderos autores del crimen. En enero de 2016, en una audiencia de apelación, Mima Bay fue declarada culpable, aunque no fue apresada.

La lógica comunitaria de solidaridad interpreta que las acciones de la justicia ordinaria constituyen formas de poder externo que generan temor e intimidación en las comunidades. Así, como defiende Segato:

Estamos frente a crímenes de guerra, de una nueva forma de la guerra.

⁷⁵ Empresa pública estatal cuya misión consiste en: “Ejecutar planes, programas y proyectos de inversión social con eficiencia y eficacia, contribuyendo a la redistribución equitativa de los ingresos generados por el aprovechamiento responsable de los recursos naturales, para alcanzar el Buen Vivir de las comunidades en las áreas de influencia de los proyectos de los sectores estratégicos”. “Se entiende por áreas de influencia a las áreas directa e indirectamente influenciadas por los proyectos de los sectores estratégicos, así como por los proyectos de beneficio nacional”. <http://www.ecuadorestrategicoep.gob.ec/misionvisionvalores/> Consultada el 24 de Mayo de 2017.

La violación y la tortura sexual de mujeres y, en algunos casos, de niños y jóvenes, son crímenes de guerra en el contexto de las nuevas formas de conflictividad propios de un continente de para-estatalidad en expansión, ya que son formas de la violencia inherente e indisoluble de la dimensión represiva del Estado contra los disidentes y contra los excluidos pobres y no-blancos (...). (Segato, 2016: 25).

Para la autora es necesario argumentar que no se trata únicamente de crímenes por motivos sexuales que privatizan y banalizan el hecho de violencia frente a la opinión pública, sino que más bien se trata de una forma de guerra que debe ser redefinida y que coloca un desafío al Derecho Internacional y los Derechos Humanos (Ibidem).

La violencia epistémica, también se reproduce cuando por ejemplo, desde la perspectiva conservacionista algunas ONG's rotulan a las mujeres indígenas Waorani como las "guardianas cuidadoras de la selva", con el único fin de delimitar las zonas de ecosistémicas frágiles y ocupar el espacio donde el Estado no está presente.

En este sentido, existe la necesidad de descolonizar y despatrariarcalizar las relaciones de género en el marco de despojo e imposición violenta del modelo neo-extractivo impulsado por el Estado en las comunidades Waorani. No es casualidad que sean las mujeres Waorani quienes están mayoritariamente en la lucha anti-extractiva petrolera en sus comunidades.

Mientras la mayoría de las mujeres Waorani defienden y proponen la soberanía alimentaria, las practicas de subsistencia y los conceptos epistémicos del mundo Waorani, actualmente los hombres jóvenes tienden a preferir la modernización, el trabajo remunerado y otras dádivas que les ofrece la empresa petrolera, al menos durante la primera fase de exploración y apertura de senderos. Como señalan Almeida y Proaño, históricamente:

Su sistema social era muy igualitario en la división del trabajo se daban relaciones equitativas pero flexibles. Un rasgo de esta cultura es la igualdad entre hombres y mujeres al momento de la cacería, cuidado de los niños y la preparación de alimentos [...] Los Waorani, ancestralmente, eran un pueblo con un alto grado de libertad sexual y practicaban la poligamia (2008: 24-25).

Hoy en día, las relaciones de género se han modificado debido al contacto con el mundo occidental o *cowori*. En las comunidades más cercanas a los emprendimientos petroleros, como es el caso de la comunidad de Dicaro, se evidencia una división del trabajo en la que las mujeres deben cumplir únicamente con ciertos roles, vinculados al trabajo doméstico, de cuidados y de reproducción, aumentando su dependencia del

trabajo asalariado de los hombres e introduciendo una lógica “económico-monetaria” antes inexistente que implica su invisibilización. Este mecanismo permite al “Estado y a los empleadores usar el salario masculino como instrumento para gobernar el trabajo de las mujeres” (Federici, 2011: 125).

Para las Mujeres Waorani, defender la comunidad es una forma de ejercer el poder político, cuyo eje está en la reciprocidad de las relaciones socio-culturales basadas en la subsistencia a partir de lo que encuentran en su selva. El discurso ecologista de las mujeres Waorani, se inserta en el marco de una ecología popular, situada y contextualizada. Implica defender la supervivencia en términos de saberes, temporalidades, escalas, productividades y reconocimiento de las diferencias frente a violencias múltiples, a la destrucción del bosque a gran escala, al despojo, desplazamiento y a la invisibilización.

En este sentido, las comunidades afectadas por los mega emprendimientos extractivos inventan creativamente formas sociales y ecológicas en las que: a) permanentemente se impide la realización a cabalidad del Estado; y b) se plantean proyectos de subsistencia o de supervivencia (Mies; Shiva, 1998: 204). Este tipo de ecología se difencia profundamente del ecologismo o del biologismo que defiende la naturaleza en un contexto de sostenibilidad débil, según la cual el objetivo conservacionista responde a la riqueza y a la elevada biodiversidad que existe en las regiones, marginalizando, y por lo tanto, invisibilizando a las personas y particularmente a las mujeres que viven en estos territorios.



Asamblea de mujeres Waorani. Archivos AMWAE.

6.5 La movilidad interescalar, un recurso de la transición Waorani

Como ha sido dicho anteriormente, las prácticas de movilidad de los Waorani los obligan a abandonar sus cultivos para que los nutrientes del suelo sean reestablecidos. Apesar de que no son un pueblo agrícola-productor, el cultivo y uso del huerto, –al que es necesario respetar mediante procesos de regeneración de la tierra por temporadas de crecimiento lento–, manifiesta su apego y cuidado de la selva, alejándolos de todo tipo de actividad extractiva y del uso ilimitado de la misma.

Aparecen varios elementos que favorecen la construcción de autonomía desde la comunidad. Los Waoranis han cimentado en su dinámica ecológica y social una autoconcepción mediante la cual, se mueven más allá de las fronteras territoriales para evadir al Estado y a la dinámica de intervención colonial neo-extractiva petrolera actual⁷⁶. Se puede afirmar que la idea de movilidad, en la cual se han generado relaciones interculturales ha sido construída a partir de la convivencia entre Waoranis y Tagaeri y Taromenane.

Siempre nos hemos relacionado con los vecinos Tagaeri y Taromenane. A veces por que somos familia, nos entendemos, otras por intercambio, otras con conflictos porque como no tienen alimentos para comer en la selva, vienen a pedirnos y a veces se llevan lo que hay aquí. Esto es diferente dependiendo de la época del año y las lluvias, claro, dependiendo de la actividad petrolera, del ruido, del abastecimiento para la alimentación. De todas maneras, el contacto existe y todos los que han caminado por aquí han sentido la presencia de Tagaeri y Taromenane. Para conocer más de eso hay que saber que ellos están muriendo y que las petroleras van como comiéndose a las comunidades, avanzando, para nosotros es como que no nos queda espacio para caminar y comer. También hay que pensar que hay épocas de sequías, también hay momentos en los que nos enfermamos más y más y, en otras veces el contacto es por que buscamos relaciones con parejas. La idea es que nos movemos permanentemente y nos contactamos entre lo Waorani y lo Tagaeri-Taromenane. Siempre hubo contacto. Empresa y Estado no participan de eso, porque no conocen, porque no están presentes, porque no caminan la selva (Rosa Nenquimo, comunidad de Bamenó).

Esta afirmación se corrobora con la conversación con el piquenani Manuel Ima, quien confirmó este aspecto contándome que en una de sus caminatas por la seva había escuchado a los Taromenane cantar, y que estas canciones se referían a los animales. “ Nos entendemos entre nosotros, no en todas las palabras, pero nos entendemos”

⁷⁶ Ejemplo de esto es la instauración de ciudades y escuelas del milenio en diferentes zonas de la Amazonía ecuatoriana, las tecnologías son implementadas ignorando las formas de vida y concepciones de las localidades. (Cfr. Vallejo, Valdivieso, *et.al.*, 2016: 281-316).

(piquenani Manuel Ima, comunidad de Bamenno). “En varios encuentros que hemos tenido nos han dicho: ¡no queremos ruido de máquinas! Saquen a petrolera y podremos vivir de lo que la selva nos dá” (Ibidem).

El Estado ecuatoriano ha demostrado su incapacidad de entender la concepción Waorani respecto de la movilidad-territorialidad, invisibilizando a los pueblos Tagaeri-Taromenane. Así:

A partir de la reconstrucción etno-histórica que hemos esbozado, este desplazamiento obedece a una lógica de ocupación territorial según la cual una generación de nietos tienden a regresar a los lugares habitados por los abuelos [...]. Los Waorani contactados están haciendo lo mismo, regresando a varias partes de su territorio ancestral, de donde habían sido alejados por su reducción forzada (Colleoni; Proaño, 2012: 175).

A decir de Rosa Nenquimo, de la comunidad de Tobeta:

Movernos por la selva, caminar, atravesar es lo que queremos hacer. Lo que nos gusta y lo que hemos aprendido de Piquenani. Eso nos ha permitido defendernos de enfermedades. También del colonialismo cuando llegaron los misioneros, cuando llegaron los del Estado y cuando llegaron los petroleros. Como no conocen la selva, no saben como responder. Por eso es nuestra tarea movernos y conocer la selva. A veces nos movemos dejando una zona llena de alimentación para que otras comunidades puedan aprovecharla, otras vamos a un territorio donde podamos estar más libres, sin amenazas de afuera, eso queremos hacer toda la vida porque cuando nos vamos conservamos lo que nos dejaron nuestras familias. Nuestro idioma, nuestras formas de vivir y compartir. *Waponi* quiere decir eso. No queremos ser absorbidos hasta que desaparezcamos. Ya conocemos mucho de afuera y sabemos que eso nos ha dejado débiles, muchos ya han muerto. Desaparecer lo que pensamos es desaparecer todo lo que tenemos, por eso luchamos, para decir no a petrolera, decir que tenemos una forma de vida en la selva diferente. Nos prometen desarrollo, pero eso nunca llegó aquí. En asambleas hemos dicho no queremos eso que llaman desarrollo. Para nosotros es más grande que eso, es *Waponi*, eso lo compartimos hace mucho tiempo con Tagaeri y Taromenane.

Según Moipa Nihua, mujer Waorani de Dicaro: “¿Sólo el Estado se pregunta si existen Tagaeri-Taromenane? Para ellos no existen si no tienen la cédula de identidad, eso que llaman ser ecuatorianos” (Moipa Nihua, conversación individual). Por su parte, Penti, líder de la comunidad de Bamenno, pregunta: “¿Cuanto tiempo falta para que Waorani, Tagaeri, Taromenane no exista más? ¡Dentro de poco no quedará ninguno!” (Penti Baihua, Conversación en Bamenno).

Para Cabodevilla (2008: 23), son varios los tabúes que circulan en relación a las realidades Waorani, Tagaeri, Taromenane, demostrando el profundo desconocimiento respecto a las mismas. Sin embargo, la interrelación que existe entre estos pueblos, su

manera autónoma de gestionar los conflictos frente a la intervención colonial que los acorrala a través de la expansión de la frontera extractiva, obliga a una reflexión profunda. A decir de Alicia Cawiya:

Para los Waorani, la sobrevivencia de los pueblos indígenas en aislamiento es muy importante, ya que los consideran como miembros lejanos de su propia etnia, sin embargo la falta de responsabilidades del Estado está creando tantos problemas que está empujándose a la muerte de ambos pueblos. La ocupación de sus territorios desplaza a los Waorani y los empuja hacia el territorio de los Aislados, esto ya ha ocurrido en lugares como Dicaro, Yarentaro, Boamano, pero el riesgo hay en todas las comunidades que no saben para donde escapar de las industrias petroleras (Cawiya, 2016: 2).

En estos territorios la extracción de petróleo y de madera implican la invasión colonial progresiva y junto con ella la militarización de la zona, creando un ambiente de intimidación y miedo entre los pobladores a nivel local. En términos de Nnimmo Bassey se produce un romance petro-militar, en el sentido de que:

The symbiotic relationship between the two sectors Works in such a way that the corporations can escape or ignore their responsibility to the environment and to the people/communities with the protection of the military. Meanwhile, the military thrives on the conflict that results because it allows them to expand security budgets through which they secure their own posts. In this mutually beneficial relationship the planet and the people get trashed (Bassey, 2015: 8).

Los desplazamientos de las poblaciones que ahí conviven y la presión ejercida sobre los territorios muchas veces han generado conflictos de alta intensidad. Prueba de ello son las matanzas de marzo de 2013 en Yarentaro, en la que fallecieron dos ancianos Waorani atacados por grupos de Pueblos en Aislamiento. Los familiares de las víctimas, posteriormente ingresaron a la selva y atacaron a una familia en aislamiento, ocasionando varias muertes de Taromenanes. Como relata Alicia:

Luego de la masacre el Estado optó por apresar y juzgar a los agresores bajo la acusación de genocidio. A los acusados, los mantuvo presos por varios meses y posteriormente fueron liberados por una medida sustitutiva de libertad, se cambió la acusación de genocidio a “homicidio” y se inició un nuevo proceso penal (Cawiya, 2016: 2).

Para la comunidad de Yarentaro, el caso no fue resuelto sino que incrementó el miedo y el conflicto, por la lógica penal criminalizadora del Estado, y por el riesgo de prisión para sus miembros⁷⁷. En ese sentido, es evidente el total desentendimiento de los

⁷⁷ El último incidente en este sentido fue el ocurrido en la comunidad de Boanamó, el 25 de enero de 2016. Una familia Waorani fue atacada por Tagaeris en el río Shiripuno, al interior de la Zona Intangible Tagaeri Taromenane. Cuando la familia Waorani iba en una canoa hacia su hogar en Boanamó ocurrió la muerte Caiga Baihua y su compañera Onenka fue gravemente herida. El Estado está “solucionando” el problema

valores, códigos, justicia de los pueblos Waorani, Tagaeri y Taromenane por parte del Estado, evidenciando una suerte de racismo institucionalizado. Mientras que a los unos se los juzga mediante la normativa jurídica monocultural de occidente e independientemente de sus códigos culturales (inclusive cuando existe el marco de la plurinacionalidad y el reconocimiento del pluralismo jurídico), a los pueblos en aislamiento voluntario se los ignora radicalmente aduciendo la condición de “no ciudadanía” (Alvarez; Bonilla; *et.al.*, 2016: 3).

Las actividades extractivas tanto madereras como petroleras implican el cercamiento de las poblaciones y su desplazamiento hacia lugares más internos de la selva en donde habitan los pueblos en aislamiento voluntario. Esta nueva ocupación territorial implica al mismo tiempo, el consumo de una mayor cantidad de productos de la selva, la modificación de sus ciclos normales de regeneración y su escasez, generando conflictos de sobrevivencia, algunos con episodios de violencia. De ahí que el pedido de una niña Waorani sea “ojalá no tuvieramos petróleo” (Nemonte Niwa, comunidad de Dicaro). El clima de venganza y represalias crea heridas coloniales fuertes e imborrables de la historia de este pueblo amazónico que ha sido ignorado por la sociedad mestiza ecuatoriana.

Hay que ver más lo que nos ha pasado en nuestra historia como Waorani. Varias formas de colonialismo llegaron, nos robaron todo primero madera, después petróleo, ahora hasta las plantas se están llevando para investigar. En la ciudad dicen que somos violentos, nos conocen como guerreros salvajes. Yo les digo que somos guerreros pero porque los violentos son ellos. Lo que hacemos es defendernos con lo que tenemos. El Estado es el que es violento cuando manda a militares a matar, cuando las mujeres son violadas, cuando nos viene a imponer leyes y ministerios. La violencia es de afuera, cuando nos dejan sin nuestra casa, cuando nos obligan a migrar a otros lugares y cuando dejan sin alimento a los Taromenane. Ahí, se da el enfrentamiento, llegan cuando quieren comer porque en la selva no encuentran más nada vivo que les pueda alimentar. Los animales ya se fueron por el ruido que las empresas hacen en la selva. Entonces no hay alimento. El Estado debe hablar, pero controlar a empresas (Manuel Ima, piquenani, conversación individual, Bamenó).

En suma, la violencia engendrada por la expansión de la frontera extractiva se presenta por un lado, a través de la perforación de pozos, de trabajos de sísmica, la llegada de trabajadores externos, la construcción de carreteras, la infraestructura creada para las actividades; y, por otro lado, mediante la impunidad en los casos de violencia, matanzas,

ofreciendo vivienda de cemento a Onenka. También está relacionado a este hecho el suicidio del hermano de Caiga Baihua, quien bebió plaguicidas. El suicidio no es una práctica común en el pueblo Waorani, pero se ha incrementado desde hace algunos años.

violaciones, agresiones sexuales, del alcoholismo inducido, etc. De hecho, entre algunas de las problemáticas que comentan las mujeres asociadas en la AMWAE están: “que los hombres no se gasten todo el dinero que petroleras dan para emborracharse. Luchar contra petroleras es luchar por derechos y no permitir que nos peguen en la casa, no permitir la violencia” (Conversación con Patricia Nenquimo y Nancy Baihua, comunidad de Dicaro).

Para los Waorani, la selva es su casa, el lugar en donde pueden circular libremente. Desde esta perspectiva, emergen una sin número de acciones dirigidas a defender su independencia como forma de organización política que constantemente rechaza la presencia de las petroleras en su territorio: autoabastecimiento, autosuficiencia alimentaria (soberanía alimentaria), regionalismo, rerruralización, democracia participativa, y cooperación interregional (Mies; Shiva, 1998: 210). A pesar de que reciben lo que el Estado y las empresas transnacionales les ofrecen, los Waorani son conscientes de que éstas entidades representan la “alteridad depredadora” (*cowuri*). En este sentido, buscan defender su capacidad de reproducir sus vidas apegados a sus formas de vida, pero también son estratégicos en las negociaciones en algunos momentos, especialmente cuando se trata de subsistir. Su concepción territorial y su ecología están fundamentadas en una visión diacrónica del tiempo-espacio de elevada movilidad por toda su realidad. Estos ciclos contemplan: “Formas de consumo, defensa y captura de animales; la creación de sitios ancestrales útiles, la siembra de biodiversidad. Además, el territorio es el lugar en donde se desarrollan capturas para el sostenimiento del parentesco y la identidad; espacio en donde la guerra y la muerte ocupa un lugar ritual, fundamento de su cultura” (Alvarez; Bonilla; *et.al.*, 2016: 7).

6.6 Una productividad para la sostenibilidad de la vida, autoabastecimiento en libre determinación

Tal como he mencionado anteriormente, las principales actividades de subsistencia realizadas históricamente por los Waorani han sido la caza y la recolección de frutos de la selva. Hoy en día, las comunidades, desarrollan actividades de pesca

fluvial, aunque en menor grado. Estas actividades son realizadas fundamentalmente durante el día y son colectivas. En ellas se entremezclan las dos temporalidades analizadas (crecimiento rápido y lento). Es importante decir que estos saberes intermedian las relaciones prácticas de vida de los Waorani e incentivan reflexiones en otros campos de la organización política, en la continuidad como pueblo, en su relación con otros pueblos, en la relacionalidad con la tierra.

El crecimiento lento es muy importante para su concepción de vida como grupo, y está ubicado en el marco del *Waponi*, una fuente de inspiración del convivir en comunidad. Al ser pausado temporalmente este tipo de crecimiento es valorado para la convivencia de la comunidad, puesto que: “perdura y se diferencia del la vida y la muerte del crecimiento rápido” (Mintare Baihua, comunidad de Tobeta). Las cosas materiales (crecimiento rápido), aparecen menos valorizadas, siendo que sus dinámicas no se basan en la acumulación. Para los Waorani, el crecimiento rápido no permite entender las cosas con criterios de sustentabilidad, en tanto que están sometidos a ciclos de vida cortos.

El extractivismo, al generar un crecimiento rápido, económico y material, genera la muerte de la naturaleza y modifica las formas temporales de producción Waorani, la subsituye por la productividad mercantilista que introduce rupturas radicales y diferencias que obligan al pueblo a re-situarse en sus realidades. El capitalismo en la sociedad Waorani opera de tal manera que los agentes petroleros lucran a costa de la explotación territorial e identitaria y entregan remuneraciones mínimas a quienes trabajan en sus empresas. A nivel de las comunidades los nuevos empleados de las empresas, que mayoritariamente son los hombres de la comunidad no se guían por principios de ahorro del dinero. El principio de crecimiento rápido ha sido reformulado, para significar este proceso: Según Manuela “lo que antes llamábamos crecimiento rápido está en el dinero que las petroleras dan a los hombres por abrir senderos para el petróleo, muere rápido y no contribuye a conseguir el Waponi, una casa donde la selva nos da alimentos” (Conversación comunidad de Tobeta). Se podría decir que están vigentes tanto los valores de la mercantilización e individualismo, que afectan especialmente a los jóvenes, como el despojo y la dependencia generado por las empresas extractivas, misioneros y algunas ONGs. Como concluye Waikamo Menquiwi, en la comunidad de Dicaro:

La selva ha sido mágica, tan grande, generosa y abundante. Cuando llegaron los colonos todo fue cambiando. Antes no dependíamos de Cowori,

sino de lo que entregábamos a la selva, nuestro trabajo día a día. Ahora son los colonos los que llegan a comprar todo, tierras, a entregar alimentos, a dar medicinas, a dar agua. Hoy en día, ni siquiera son colonos, son los petroleros o los agentes del Estado. Es como que si ellos fueran el nuevo Dios. Controlar la alimentación nuestra es colocarnos en riesgo de desaparecer. No entiendo cómo estamos en las comunidades viviendo con esa locura que está llegando de afuera. La selva es un ser sagrado, la casa, que da todo lo que necesitamos, ahora muchos piensan que el ser sagrado es la petrolera, los turistas o los agentes del gobierno que pasaron a reemplazar todo lo que daba la naturaleza. ¿Si eso no es culpa de los colonos, de quién es?

Sin embargo, también se encuentran numerosas resistencias al modelo de acumulación capitalista. Particularmente cuando entra en oposición con la concepción Waorani según la cual, el trabajo no está concebido para generar ingresos ni acumular riquezas, sino que es un trabajo que permite tener soberanía alimentaria o autoabastecimiento.

No somos vagos o vagos salvajes. Nosotros tenemos nuestro propio trabajo comunitario. Así hemos construido todo lo que tenemos y es más hemos conservado la selva que hoy está tan disputada por los gobiernos, eso que llaman Yasuní. Cuando nos reunimos decidimos no destruir el territorio, eso quiere decir no dejar que la petrolera entre y destruya. La colonización está avanzando hasta territorio Taromenane. Les decimos eso a los hombres, les decimos que vean las enfermedades nuevas en la piel de nuestros niños, todos están informados de eso. Cuando pensamos en trabajo no es lo mismo que como Cowori, para nosotros trabajo es la actividad que nos permite vivir, es hacer lo que sientes con amor. ¿Es difícil entender eso? (Patricia Ima, comunidad de Bamenó)

Al preguntarle a la lideresa Alicia Cawiya sobre la importancia de la selva para la producción de la vida y la relación con la productividad, ella explica que en primer lugar se debe establecer una diferencia entre las formas de vida en la ciudad y en la selva. Alicia propone una concepción distinta del término mercado y del trabajo, opuestas a la valoración monetarizada, para pasar a entenderlo más bien como el lugar en el que viven en, la casa-selva, conservando el sentido de no-acumulación y de trabajo como cuidados que tenían sus antepasados y sosteniéndose con lo que tienen (Bravo, 2005: 41). Para Alicia, la selva es libertad.

Es importante para Waorani, donde nosotros recolectamos fruta, animales, pesca, cacería, libremente. Donde las familias, nosotros estamos cogiendo y comiendo, no con dólar. La ciudad de nosotros, es la selva. Es un mercado que tenemos, donde nos reunimos y las familias Waorani podemos recolectar, vivir en la selva, coger animales y comer, nada con centavo, por eso nosotros necesitamos una selva, para estar libres. Lo que afuera conocen como trabajo es cuidado, no es trabajo pesado, obligado, es responsabilidad de cuidar la casa “la selva”, de saber que ella necesita de nuestras atenciones, de nuestros afectos, de la actividad de todos los días. No se trata de una vida armoniosa o un paraíso, porque también usamos lo que la selva nos da, pero usamos todo, cuando matamos animales, cuando cazamos. Devolvemos con cuidados de la tierra, el agua, no contaminamos. Respetamos los ciclos de la

selva (Alicia Cawiya, conversación personal).

Se trata de una forma de comprender la economía en la que se otorga mayor importancia a la producción de la vida (cazar, recolectar y comer), los intercambios básicos, la alimentación que han permitido la subsistencia histórica de esta sociedad. Es muy interesante notar que para los Waorani, el centro de encuentro es la cocina, que siempre está prendida y en torno a la cual se intercambian experiencias cotidianas entre todos los miembros de la comunidad.

La idea de solidaridad se puede sentir en los intercambios de alimentos entre las familias Waorani que se realizan al interior de la comunidad. Cada uno de sus miembros es llamado a compartir al interior de su núcleo familiar, el fruto de sus actividades realizadas muchas veces de manera individual en la selva, ilustrando la manera autónoma pero cooperativa de entender la subsistencia. Rechazar, mantener alimentos o acumular algo son actitudes mal vistas por los miembros de la comunidad. La alimentación en sí misma regula la actividad y los comportamientos, siguiendo una lógica que articula producción-suficiencia-consumo. Por ejemplo, se toman de la selva alimentos, pero respetando mucho la ciclicidad y la regeneración de la tierra. Aquí subiste una práctica del compartir que implica relacionarse, responsabilizarse y convertirse en una comunidad en el convivir.

En este sentido: ¿Cómo crear ambientes y formas de vida que permitan a las comunidades Waorani sostenerse como antes lo hacía la selva, en abundancia y en equilibrio entre la producción y el trabajo, sin necesidad de que éste implique opresión, disgusto y dedicación exclusiva, sino que sea algo de satisfacción personal y colectiva?

Sostengo que tanto en la vida como en la articulación de sus narrativas, la ecología política Waorani está centrada en la defensa de sus territorios y de la sostenibilidad de la vida, antes que en una simple conservación de la flora y fauna. Su interés es continuar la producción de su sociedad. La designación e identificación de este pueblo como simples “guardianes de la selva” , implica en algunos de los casos, otra forma de violencia sobre sus vidas. A través de la atribución del rol del buen salvaje, que conserva innatamente la selva y que maneja criterios de sustentabilidad armónica con su entorno, se reproduce una imagen y una identidad estigmatizada y sesgada de su realidad.

La diversidad de concepciones y prácticas Waorani hace difícil establecer una

caracterización monocultural de su perspectiva ecológica, dirigida no solamente a la conservación respecto del territorio, pero también al uso y a la gestión autodeterminada de lo que la selva les proporciona. De ahí la importancia de situar su realidad, hecho que permite entender mejor sus luchas para fortalecerlas. La extracción petrolera es identificada por sus pobladores como la mayor amenaza frente a la cual deben resistir y luchar para defender la selva. No se trata de una conexión biológicamente determinada, sino del marco histórico-político de las relaciones de poder en la que se defiende una economía de la subsistencia.

Quizá este elemento permite interpretar las afirmaciones de varias personas de las comunidades con relación a las explosiones de dinamita (acción de sísmica), el vuelo de helicópteros, apertura de carreteras y a cualquier ruido extraño en la selva. Para ellos, estos hechos implican dejar de escuchar a la naturaleza en su totalidad, la destrucción de plantas y la muerte de animales, por lo tanto, de alimentos para la subsistencia. “Con estos ruidos, los peces se van y los animales del monte migran, no tenemos qué más comer, y después nuestros niños y nosotros mismos estamos enfermos” (Adelina, Pikenani, comunidad de Tobeta).

Si antes este pueblo conocía con mayor profundidad las variedades de especies de plantas comestibles, animales y plantas medicinales, hoy en día estos saberes están perdiéndose. La introducción de la medicina occidental, en algunos casos proporcionada por las propias empresas petroleras, ha repercutido también en una dependencia de las mismas así como en la progresiva sustitución de las prácticas ancestrales de curación.

Lo mismo acontece con la alimentación. Como ha sido mencionado, en detrimento de la soberanía alimentaria y de la diversidad de las dietas, son introducidos una serie de alimentos que constituyen verdaderos instrumentos de aceleramiento de la colonización. Si antes acostumbraban cazar, pescar y alimentarse hoy afirman que esto no es posible en razón de la contaminación de los ríos, y que por eso tienen que abastecerse de alimentos de afuera. “Ya no hay peces, el río Tiputini está todo sucio, contaminado, la caza también ya no rinde y por eso vamos a comprar cosas afuera, fideítos, atún, sardina, arroz, todo eso encontramos y traemos a la comunidad” (José Omagui, conversación personal). A pesar de esto, se continúa usando el agua del río Tiputini para usos domésticos (bañarse y cocinar). También, y aunque en menos cantidad, se sigue consumiendo yuca y chonta,

especialmente en las celebraciones.

Como anota Rival “cuando los huaoranis, influenciados por los misioneros, hablan de “civilizar” a los grupos huaoranis no contactados como los tagaeris, siempre mencionan que estos indios salvajes deben ahora comer verdaderos alimentos como azúcar y arroz. Tradicionalmente, los huaoranis se identificaban como comedores de carne de mono hervida. Los viejos huaoranis todavía se rehúsan a comer sal, u otra carne aparte de las de mono y aves de la selva” (Rival, 2015: 93).

El ethos Waorani de la subsistencia en las actividades de la caza y recolección (de frutos silvestres, tubérculos, cultivos de yuca y plátano), no es únicamente una expresión de su forma económica de vida, sino que reúne el conjunto de valores bioculturales y políticos que posibilitan la vida en comunidad y lo que ellos entienden por Waponi, la producción en defensa del territorio.



Patricia, en asamblea comunitaria. Fabián Cevallos Vivar.



Alicia y Pentí, en reunión con funcionarios del Estado. Exponen sus argumentos sobre la temática de los pueblos indígenas en aislamiento. Fabián Cevallos Vivar.

Consideraciones finales

La necesidad de pensar alternativas a la crisis civilizatoria –originada por la conjunción entre modernidad occidental eurocentrada, el capitalismo y el heteropatriarcado–, condujo mi interés por identificar algunas de las concepciones ontoepistémicas que se pueden encontrar en la nacionalidad Waorani. A lo largo de este trabajo, las voces de varios miembros de esta nacionalidad, me permitieron argumentar, de forma situada, sobre la posibilidad de re-existir irrumpiendo con estos paradigmas hegemónicos.

Intenté evidenciar estas crisis a partir de dos transiciones. Por un lado, desde la nacionalidad Waorani, se recrearon las formas de sentipensar los territorios y las territorialidades como una forma de ejercer la autonomía y autodeterminación; por otro lado, estas nociones obligan a generar alternativas con miras a transformar la organización de la sociedad, esto es, a desestructurar el mapa homogeneizador, tradicional y monocultural según el cual se han invisibilizado históricamente a poblaciones enteras al interior del Estado-nación.

Como he analizado para el caso ecuatoriano, este proceso de experimentación estatal que tiene lugar a inicios del siglo XXI no está libre de conflictos y de contradicciones. Muestra de ello, son los procesos a través de los cuales se evidencia la prevalencia del modelo de desarrollo neo-extractivo. En este sentido, coloqué en cuestionamiento la estructura del Estado monocultural, partiendo de un enfoque de urgencia social y con miras a una democratización interna del mismo, esto es, de la realización de un Estado-Plurinacional Intercultural descolonizador.

A pesar del dinamismo histórico de las movilizaciones sociales, –desde la década de 1990, hasta la Constitución de 2008–, argumento que aún no se ha conseguido una verdadera transformación político-cultural en Ecuador. La potencialidad de estas transiciones en el caso ecuatoriano permiten, sin embargo, un estudio a profundidad sobre cómo las realidades subalternizadas recurrieron a instrumentos característicos de la modernidad occidental, para reivindicar sus derechos dentro del contrato social y para irrumpir con el paradigma eurocentrado que los ha excluido tradicionalmente. Así, las luchas que llegaron desde los diferentes ámbitos comunitarios consiguieron conversar

con las propuestas tejidas desde otras realidades más institucionales, un proceso que implicó el reconocimiento de ignorancias recíprocas.

Si bien los momentos constituyentes tienen una energía creativa, éstos deben estar sucedidos de otras dinámicas que permitan continuar con la proposición de debates internos, un proceso que implica la democratización de la Constitución en sentido contra-hegemónico. Se trata de aprovechar la capacidad emancipatoria del momento constituyente que radica, precisamente, en la creación de escenarios de diálogo intercultural entre movimientos sociales, comunidades y Estado. En este sentido, la pluralidad generada en el marco de la Constitución debe dar lugar a procesos permanentes de poder constituyente. Esto requiere de mayores esfuerzos de descolonización para que el Estado y su institucionalidad puedan entender los nuevos lenguajes y gramáticas sociales en términos de ampliación del marco emancipatorio post-desarrollista, tal como es definido por el mandato Constitucional del año 2008.

El experimentalismo creado por el período constituyente requiere de momentos más intensos de politización –y apropiación– de los derechos y de una intensificación de la movilización de los mismos, en donde la centralidad de las identidades subalternizadas pueda irrumpir con el orden establecido, haciendo uso de los elementos jurídicos constitucionalizados y enriqueciéndolos. El caso ecuatoriano mostraba, en principio, la conducción del proceso en este sentido, por ejemplo: existió una ecología de saberes para la creación y la defensa de la Iniciativa Yasuní ITT de no explotación petrolera en el territorio Waorani-Tagaeri-Taromenane. En ella confluyeron criterios contra-hegemónicos de colectivos ecologistas, feministas comunitarios, conceptos indígenas, implantando nuevas “zonas de contacto intercultural” que enriquecieron los conceptos Constitucionales de *Sumak Kawsay*, Derechos de la Naturaleza, territorialidad, autogobierno, Plurinacionalidad, interculturalidad, alternativas al desarrollo; sin embargo, el momento pos-constituyente –encabezado por el Estado–, se mostró débil para conducir hacia la práctica los principios constitucionales, incidiendo sobre la renuncia unilateral de la Iniciativa ITT.

Dentro del marco de un Estado Plurinacional democrático se deben garantizar que las soluciones a nivel de las diferentes escalas (inter-nacionalidades) ocurran en condiciones de igualdad y según sus lógicas autónomas diferenciadas. Esto quiere decir

que las heterogéneas formas de institucionalidad no sólo deben tener espacio, sino que deben procurar establecer una interrelacionalidad horizontal. Para ello se deben garantizar condiciones mínimas de inclusión social que permitan la manifestación de las propuestas que vienen de las ciudadanías movilizadas.

El ejemplo de la constitucionalización de los Derechos de la Naturaleza me permitió abrir un camino de interrogantes teóricas múltiples que procuran una crítica al modelo capitalista logocéntrico, antro-andro-céntrico de dominación. Propongo a partir de este análisis, un reencuentro con la Naturaleza en términos de complementariedad y de responsabilidad compartida pero diferenciada, esto es, resaltando la importancia de colocar límites a la expansión de las fronteras extractivas y reconociendo la injusticia social, ecológica y cognitiva. Se trata de una forma diferente de superar el colonialismo de la Naturaleza, cuyo punto de partida está en la revelación de los límites de las filosofías eurocentradas respecto a la separación entre humano-no humano; sociedad y naturaleza, para revalorizar otras concepciones, particularmente, aquellas de la nacionalidad Waorani.

La politización de la Naturaleza es un procedimiento necesario que posibilita indagar las formas sobre cómo ella también ha sido objeto de explotación y degradación dentro de las relaciones de producción capitalistas y de colonialismo. En este sentido, señalo que la idea de Derechos de la Naturaleza pertenece a una matriz híbrida emancipatoria. Su validez debe estar determinada sólo si ella permite iniciar un proceso de investigación de cada realidad afectada por los emprendimientos neo-extractivos, denotando la matriz antro-andro-pocéntrica íntimamente ligada a los mismos. No podemos olvidar que es la expansión de la productividad capitalista, hasta lugares que antes no tenían esta lógica la que ha generado tanto la división sexual e internacional del trabajo, así como la división global de la naturaleza, determinando que sean los países y particularmente las mujeres del Sur global quienes estén designadas a dar sustento a la vida de los países del Norte global. Esta condición creó la especialización de los países del Sur global en países productores de materia prima, mientras que son las mujeres –y en este caso, las mujeres Waorani– las que más sufren las consecuencias de este modelo.

Desocultar la dicotomía entre sociedad y naturaleza es una tarea que permite la visibilización de otros proyectos en los que se respeta la dignidad y sostenibilidad de la

vida en su conjunto. Esto nos obliga al mismo tiempo a formular conceptos de ciudadanía y democracias más amplias que incluyan a las especies, pueblos y culturas, cada una como poseedora de valores intrínsecos.

Cuestiono la debilidad de la representatividad democrática mostrada, a través de la manipulación por el moderno Estado-nación, del proceso de consulta popular en el caso de la Iniciativa ITT, según la cual las poblaciones indígenas constituyen minorías dentro del espacio territorial. Con apego a los criterios de justicia histórica postulo que esta idea es producto de las relaciones poder-saber establecidas por el colonialismo. Argumento que gracias a las luchas de la nacionalidad Waorani se ha conseguido mantener el espacio comunitario con una autonomía relativa. Se trata de relaciones biosociales que no pueden ser reducidas a la idea de ciudadanía monocultural, ni de Estado-Nación univocal. De ahí que el aporte que expongo permite irrumpir con estas categorías, contribuyendo a fortalecer la idea de construcción de un Estado Plurinacional desde abajo, como única manera de superar las formas de opresión. Me refiero a un Estado Plurinacional definido como alianza de pueblos, que no excluya otras formas de ser y estar, muchas veces contradictorias con la forma dominante de Estado. Un Estado Plurinacional compuesto por sociedades abigarradas en donde finalmente tengan cabida todas las realidades sociales que han sido históricamente expulsadas o acorraladas socialmente como el caso de los Tagaeri-Taromenane o de los Waorani, respectivamente.

En el colonialismo neo-extractivo ocurren lógicas de exclusión y despojo de bienes comunes que no se dan sin episodios violentos de etnocidio y epistemicidio. La propuesta Waorani de no intromisión del Estado o de las petroleras en los proyectos de vida comunitarios demuestra que esta población no cree en un paradigma cuyo centro está establecido en el Estado, desde donde emanan las directrices en términos de jerarquías y orden. Su interés tampoco está en la incorporación a un paradigma de ciudadanía monocultural. A través de sus prácticas sociales y narrativas se puede observar que la preocupación de los Waorani no radica, únicamente, en un debate sobre cómo el Estado redistribuye las ganancias o sobre cómo hace uso de los recursos naturales. Por el contrario, proponen un cambio civilizatorio profundo que conduzca a procesos de autodeterminación en íntima relación a las ontoepistemologías que se encuentran vigentes en sus territorios. Se trata de un cambio de paradigma que permite enfrentar el fascismo desarrollista y corpo-territorial en sus realidades para construir autonomía y autogestión

de sus espacios-tiempos. Con ello, esperan poder rediseñar criterios de soberanía alimentaria, esto es, de autoabastecimiento a través de lo que la selva les provee, un pensamiento en el que consiguen articular los valores los ecológicos, espirituales, materiales, simbólicos, estéticos, culturales y temporales.

Dada la condición inacabada de la propuesta del *Sumak Kawsay*, tal como es retomada por la Constitución ecuatoriana de 2008, intento reflexionar sobre este paradigma emergente creando zonas de inteligibilidad recíproca entre saberes y experiencias más amplias que conforman el macro-cosmos epistémico. A la luz de las formas de vida de la nacionalidad Waorani utilizo la metáfora de la movilidad para reflexionar sobre las travesías dentro y fuera del Estado-nación, ellas me permiten pensar la construcción –aún inacabada– de un Estado Plurinacional. Discuto particularmente, sobre: ¿Cuáles son los aportes que propone el pueblo Waorani para dinamizar las ideas de *Sumak Kawsay*, los procesos de Plurinacionalidad Intercultural y la Defensa de los Derechos de la Naturaleza frente a la implementación de mega emprendimientos neo-extractivos petroleros?

No se trata sólo de una intervención neo-colonial –que se concentra en la forma de dominio económico–, sino de la insistencia insidiosa de una pluralidad de formas de colonialismo. Su análisis permite ejemplificar sobre las condiciones en las que se reproduce y fortalece un modelo de dominación en relación a las dicotomías: desarrollo-subdesarrollo; entrada/salida de la senda de la historia; la creación de la alteridad como una zona arcaica, con sujetos incivilizados, sin política, sin estado, sin nacionalidad; y, obviamente, sobre la comoditización de los bienes comunes.

El ejercicio de justicia histórica implica que el Estado no sólo reconozca la persistencia del colonialismo como una forma jerárquica de poder/saber, sino que le obliga a ubicarse en otro lugar, cuyo objetivo debería ser escuchar y aprender del discurso argumentativo Waorani. Para ello es necesario crear las condiciones para que sus argumentos puedan tener una elevada capacidad de expresión, en términos de igualdad y diferencia.

A lo largo de este trabajo, las transiciones mencionadas fueron entendidas en términos de interrelacionalidad lo que me permitió destacar los inter-aprendizajes y aportes al proceso de Refundación del Estado. De igual manera, fueron enunciados

algunos elementos teóricos inspirados de las críticas surgidas en diferentes contextos históricos: de reformulación de los modelos de desarrollo, de la aparición de alternativas de desarrollo y de alternativas al desarrollo. A partir de ello, establecí, asimismo, el vínculo con las transformaciones a nivel constitucional que permitieron la transición del carácter del Estado desde su concepción monocultural, hacia una multicultural, para devenir en el Estado Plurinacional e Intercultural.

Posteriormente, me ubiqué junto con las concepciones y realidades Waorani para situarlas e identificarlas como auténticas alternativas de vida. En estos dos momentos se mantuvo un proceso analítico transversal que refleja la persistencia insidiosa de los colonialismos como paradigma dominante. Particularmente, analicé los procesos mediante los cuales las subjetividades Waorani luchan para contribuir a desestabilizar los intentos de asfixiar su rol en la historia. En la realidad de la nacionalidad Waorani los colonialismos no fueron considerados como una categoría abstracta, sino como parte constitutiva de su cotidianidad. Ellos denotan de qué manera el poder hegemónico los ha ubicado en el lugar de la marginalidad dentro de la historia del moderno Estado-nación ecuatoriano, algunas veces utilizando estrategias orientalizadoras y, en otros momentos, llegando inclusive a desconocer radicalmente su existencia como en el caso de los pueblos en aislamiento Tagaeri-Taromenane.

La construcción de líneas abismales solidificadas que sustentan este paradigma continúan reproduciendo una visión de desarrollo y progreso que no sólo expulsa a las alteridades del contrato social, sino que las transforma en objetos manipulables. De facto, las múltiples injusticias históricas enfrentadas por la cotidianidad de los pueblos Waorani-Tagaeri-Taromenane parten de la combinación de simetrías y jerarquías en sus territorios, dando origen a categorías dicotómicas entre: dominados y dominadores; subdesarrollados y desarrollados; subhumanos y humanos; sociedad y naturaleza; razón y emoción (mitos, rituales, espiritualidades); ciencia y tradición; hombre y mujer; Norte y Sur; Oriente y Occidente. Esto implica un esfuerzo mayor de descolonización, que permita entender y concebir, a partir de sus concepciones de sustento de la vida, las alternativas a la explotación petrolera que tanto los afecta, posibilitando al mismo tiempo, la descolonización de las relaciones Estado-comunidades y nacionalidades así como de las relaciones interpersonales.

La Refundación del Estado se ha mostrado como una tarea compleja al requerir de un proceso de reconocimientos múltiples respecto de la enorme diversidad epistémica que se define en términos de una interculturalidad abigarrada. Por esta razón, sugiero ir y aprender desde y con los márgenes del Estado y del mercado con el objetivo de descentrarlos, esto es, mirando a través de la fisura, desde lo que las comunidades están re-inventando. En este sentido, considero que la nacionalidad Waorani constituye parte del *topos* epistémico del Sur global, cuya condición de subalternidad posee una fuerte capacidad de agencia que construye realidades emancipatorias en medio de procesos de hibridación complejos. Frente a las violencias y despojos generados por el capitalismo, el colonialismo y el heteropatriarcado, estas mujeres y estos hombres han recreado una subjetividad política que sobrevive a los intentos de regulación/control, despojo/violencia de la modernidad occidental.

Debido a la injusticia histórica colonial (social, epistémica, ecológica), la nacionalidad Waorani continúa sin ser considerada como interlocutora dentro de la institucionalidad del Estado. El objetivo de este estudio no ha sido tanto el de rescatar sus saberes o voces, sino el de contribuir, a través de un efecto sonoro o de eco, a la visibilización del discurso argumentativo presente en las luchas anti-extractivas Waoranis.

En este marco, mi argumento procura demostrar que sus concepciones de vida no constituyen formas ex-temporáneas o residuales de ser social. Por el contrario, se trata de una forma epistémica heterogénea que cohabita la realidad social, alimentando proyectos de vida específicos que se han forjado pese a la larga historia de despojo y violencia. A partir de este reconocimiento entreveo la posibilidad de diluir las líneas abismales que construyen y naturalizan las diferencias. Esta condición me permite rechazar todo intento de construir, nuevamente, una concepción totalizante o universalista según la cual una concepción de vida se constituye como un patrón válido para todas las realidades sociales.

Mi objetivo no ha sido construir una teoría social autocentrada, sino contribuir al debate pluralista en el marco de un pensamiento alternativo de alternativas. Por esta razón me cuestioné sobre cómo crear formas interseccionadas, muchas veces contradictorias, de re-ocupar los espacios-tiempos sin que unas eliminen a las otras. Un camino que no tiene límites y que debe ser permanente.

La premisa que atraviesa todo este recorrido consiste en la idea según la cual no es posible construir una justicia social, sin justicia cognitiva global; y, ellas son interdependientes de las diferentes formas de justicia ecológica. Las rupturas frente a la implementación de las monoculturas del saber, de la temporalidad, de la productividad, de la producción de la diferencia, y la imposición vertical de su escala nacional-transnacional, contribuyen a enriquecer los debates para la construcción de un mundo pos-colonial, desmercantilizador, despatriarcalizador y democratizador en términos epistémicos y sociales.

De ahí que el trabajo con las comunidades de Bamenó, Dicaro y Tobeta de la nacionalidad Waorani, estuvo enfocado en la reemergencia de sus ontoepistemologías, a través de la emergencia de prácticas y saberes comunitarios inspirados en la idea de *Waponi*, procurando incorporar nuevas gramáticas sociales frente a las intervenciones neo-extractivas en sus territorios.

Partiendo de la premisa de que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la concepción eurocentrada del mundo, procuré ir a aprender junto con la ontoepistemología Waorani. El *Waponi*, constituye un lugar epistémico complejo en el discurso de este pueblo a partir del cual se recrea, de forma integral y dinámica, sus formas de vida, pensamientos, economías, políticas, procesos de identificación-territorialidad con el espacio selva, concepciones de tiempo, crecimiento, movilidad o senderismo, corporalidad, comunalidad, reciprocidad, responsabilidad, dignidad. Este aporte tiene múltiples implicaciones prácticas y teóricas, específicamente, en lo que respecta a la concepción lineal de tiempo y al antropocentrismo en la relación con la naturaleza, ejes fundamentales de la racionalidad instrumental moderna eurocentrada.

La sociología de las ausencias es el mecanismo en el que me apoyé a lo largo de este estudio para establecer el vínculo entre las posibilidades, las presencias y las coexistencias que se tejen en medio de las disputas políticas que surgen en el marco de la emergencia del *Sumak Kawsay*, la Interculturalidad Plurinacional y los Derechos de la Naturaleza. En este sentido, propongo un ejercicio de descolonización que parte de la contemporaneidad del pueblo Waorani, para revalorizar las concepciones de casa-selva – inseparables de las temporalidades –, de su movilidad, su productividad cíclica y el proceso de reconocimiento de las mujeres Waorani como agentes –primordiales– de

cambio en esta realidad.

Desde mi perspectiva, las concepciones y prácticas del pueblo Waorani posibilitan la emergencia de momentos de liberación de sus realidades en medio de las disputas políticas a nivel local y nacional. Diseñar un paradigma emancipatorio es una tarea permanente y debe estar motivado por la capacidad de vislumbrar una posibilidad más amplia de proyectos colectivos no jerárquicos, con posibilidad de traducción pluritópica y de reinención social, esto es, de una construcción de una Sociología de las Emergencias.

En varios momentos de su historia, la nacionalidad Waorani ha impedido la intervención colonial ejercida por el Estado, las empresas transnacionales extractivas y las misiones religiosas dentro de su territorio. Se trataba de un proceso de reprimarización de la economía y que respondía a la re-estructuración contemporánea del capital y del despojo en toda la región sudamericana. Los proyectos liberales imprimieron, de esta manera, sus estrategias de parcelación de la Amazonía ecuatoriana en bloques petroleros. En sus mapas se representan auténticas lógicas de dominación que establecían –y continúan estableciendo–, fronteras delimitadas por el Estado-nación, obedeciendo directamente a los intereses extractivos petroleros en detrimento de las necesidades de la nacionalidad Waorani. Se insiste en parcelar un territorio amplio y de circulación permanente entre las comunidades que, frecuentemente, tiene características de un ordenamiento político comunitario y sagrado.

Mientras tanto, las luchas por defenderse de los permanentes despojos territoriales son recreadas en la cotidianidad de las comunidades mediante procesos de auto identificación Waorani orientados, básicamente, a garantizar la producción de medios concretos de vida. Argumento que para poder entender las perspectivas Waorani es necesario realizar ejercicios permanentes de descolonización que responden a las problemáticas generadas por el modelo neo-extractivo petrolero. Debido a las especificidades de la cultura política Waorani se ha podido alcanzar un determinado grado de autonomía relativa frente al Estado monocultural, aunque esta sea cada vez más limitada debido al factor coercitivo del Estado.

Analizo, por ejemplo, la movilidad espacio-temporal en tanto que una estrategia política que ha permitido salvaguardar las tierras comunitarias y sus lógicas de

identificación frente a la fragmentación del espacio en bloques petroleros y a la productividad capitalista de las empresas en las localidades. Como ha sido estudiado, la concepción Waorani de autoabastecimiento, consumo regulado y no acumulación es una preocupación permanente que permite mantener la casa-selva. Ella misma constituye una crítica profunda a la economía de enclave neo-extractivo petrolero que tiene origen en los criterios de dignidad Waorani para mantener la ciclicidad de la vida. Según la episteme de esta nacionalidad no es necesario exigirle nada a la selva, ella entrega en abundancia. La responsabilidad comunitaria reside en defenderla de la destrucción e invasión colonial petrolera. En este sentido, se puede afirmar que el modelo de enclave neo-extractivo que soportan estas comunidades obliga a tramar la cotidianidad de sus luchas bloqueando los intentos expansivos del capital en sus territorios.

En una concepción antropocéntrica y mercantilista la no productividad de la naturaleza o los tiempos de crecimiento lento, serían definidos mediante nociones de un territorio “estéril”, “baldío”, “vacío”, “improductivo”, dada su incapacidad para mover y acumular el capital a gran escala. En la concepción Waorani, por el contrario, la defensa del crecimiento lento está determinada por las formas de subsistir y alimentarse en el marco de prácticas recreadas de generación en generación. En el *Waponi* está presente la necesidad de valorar los ciclos de reposo y regeneración, esto es, de formas ecológicas de garantizar la subsistencia y abundancia de alimentos en otros períodos, para lo cuál es fundamental moverse en el espacio-tiempo, habitando otros lugares que se encuentren regenerados.

Las comunidades Waorani acompañan los ciclos lentos de producción de la vida y tanto el trabajo, como los criterios de productividad están autorregulados por principios biosocioculturales, es decir, de los cultivos de las huertas y los ciclos de los árboles de chontaduro. La unidad de producción depende, en gran medida, del trabajo que la comunidad realiza para mantener los ritmos de la naturaleza. El aprendizaje, uso y manejo de todo lo que existe en la selva es un objetivo de vida, consumen todo lo que cazan y recolectan, no se procura acumular sino distribuir y autorregular permanentemente.

La desglobalización en el ámbito comunitario está operando de dos maneras. Por un lado, se denota la emergencia de un proceso de identificación territorial que permite ratificar la episteme de la nacionalidad Waorani y la motiva a defenderla dentro del

sistema inter-estatal. Las dinámicas comunitarias se organizan a través de políticas horizontales entre familias de Waoranis, comunidades y la relación con los pueblos Tagaeri-Taromenane. Por otro lado, debido a la enorme diversidad interna de la nacionalidad Waorani, cada subjetividad trama el conjunto de sus discursos en relación al momento histórico que vive: entre la penetración del modelo neo-extractivo petrolero y el rechazo al mismo. Por ejemplo, las tres comunidades Waorani estudiadas confluyen en el rechazo de los proyectos coloniales extractivos en sus comunidades. Re articulan lo que entienden como un sistema de vida o *Waponi*, en medio de situaciones dolorosas para ellos como las enfermedades individuales y colectivas, la destrucción de la naturaleza, las muertes de las personas y las matanzas de las familias Waorani o Tagaeri-Taromenane.

La propuesta Waorani del *Waponi* es presentada por estas comunidades como una realidad parcial, que co-existe con otros *topos* argumentativos que se pueden encontrar respecto del *Sumak Kawsay*. Mi argumento radica en que esta ontoepistemología brinda una serie de aprendizajes importantes que podrían generar nuevas dinámicas dentro de la propuesta de las alternativas al desarrollo, trastocando, de esa manera, a la racionalidad instrumental y mercantilista característica del pensamiento eurocentrado.

Concentré mi interés en las nociones de ciclicidad y movilidad que obedecen a la necesidad de realizar travesías o del senderismo por la selva para obtener medios de subsistencia o alimentación –un factor que no ha sido entendido por el colonialismo interno de las políticas y proyectos extractivos del Estado-nación desarrollista–. La elevada movilidad por el espacio-tiempo selva también conlleva a pensar en el factor de regresión dentro de la temporalidad-espacialidad. De hecho, las comunidades vuelven física y espiritualmente a los espacios donde ya habitaron sus antepasados, espacios que hoy en día se encuentran invadidos por los campos petroleros. El volver en el espacio-tiempo obedece, entre otros aspectos, a la necesidad de ir al encuentro de los espíritus de los familiares. Estos lugares se convierten, de esta manera, en territorialidades sagradas en donde permanecen sus antepasados, cuya intervención por agentes petroleros genera numerosos conflictos. Para vivir se considera que es importante transitar de un lado y de otro de su territorio, contactando y compartiendo productos con las familias que están en espacios-territoriales amplios y dispersos. Estas características son fundamentales para entender: a) por qué la selva ha permanecido en condiciones de regeneración cíclica; b) cuáles son las razones defendidas para volver a estos espacios-tiempos de identificación;

c) la necesidad de defender el autoabastecimiento, la ciclicidad de la tierra; y, d) comprender algunos criterios de lo que podría resumirse como la soberanía alimentaria Waorani.

La posibilidad de hacer coexistir diferentes reglas temporales permite que estas comunidades ejerzan su capacidad de autonomía y establezcan sus formas de vida de acuerdo a lo que ellos consideran que es crecimiento. Permite, así mismo, ocupar el lugar en la historia que ha sido tradicionalmente negada a los pueblos considerados sin-historia y cuyo fundamento está en un paradigma de violencia y jerarquización epistémico-racial. De hecho, esta movilidad-temporalidad ha sido la que ha permitido que la nacionalidad Waorani haya conseguido, hasta la actualidad, mantener formas temporales de identificación con el espacio-selva.

Son varios los criterios de autonomía y libre determinación presentes en el pueblo Waorani, algunos de ellos son utilizados para defenderse frente a la acción de los enclaves petroleros, particularmente, aquellas nociones que les permiten denunciar las violencias múltiples que soportan los cuerpos-territorios. Como ha sido analizado, en ellos se muestran las heridas coloniales, constituyendo incluso el límite del sufrimiento humano causado a nivel personal, emocional y comunitario. Debido a que son las mujeres Waorani las que están experimentando más fuertemente los cambios y violencias así como el quiebre de salud de sus hijos, hijas y las transformaciones socio-culturales, son ellas las que están más presentes en las luchas frente al despojo territorial y a las condiciones de violencia. Aunque son conscientes de las implicaciones de renunciar a los beneficios económicos que sus esposos obtienen de las empresas petroleras, ellas procuran responder activamente a la expansión de las actividades extractivas y plantean alternativas de vida.

Las mujeres Waorani que ejercen un rol político defienden los territorios en base a la denuncia de las relaciones de despojo y violencia que encuentran. Se trata de nuevas formas de organización que les sirven, en primer lugar, para garantizar sus formas de subsistencia; y, en segundo lugar, para articular nuevas redes de solidaridad como un ejercicio para repensar sus concepciones de vida. Se trata de una autodefensa respecto de las intromisiones del capital petrolero y la idea del Estado-Nación sobre “sembrar petróleo”.

Con el fortalecimiento del modelo heteropatriarcal que es transferido por la monetarización del mundo del trabajo en las comunidades, se irrumpe con la reciprocidad y la redistribución. La figura de la penetración neo-extractiva permite entender el nivel de violencia ejercido en el territorio que, en algunos casos, llega a niveles de militarización. En esta realidad, la masculinización del modo de ser trabajo-dominación da lugar a un antropo-androcentrismo reforzado que domina las relaciones sacionaturales.

Así, ocurre la transformación de los espacios comunitarios –que están siendo abandonados por los hombres–, y en donde la presencia y capacidad de agencia de las mujeres Waorani se intensifica como una alternativa de lucha frente a la masculinización del territorio. La toma de decisiones a nivel comunitario y el trabajo como elemento de relacionalidad es sostenido, principalmente, por las jefas de las familias y por las ancianas o ancianos, lo que está conduciendo a una reconfiguración de las relaciones de género a nivel intra-comunitario. Se crea un espacio de disputa sobre las decisiones que afectan la producción de la vida material reocupando y reconfigurando las formas de organización Waorani.

La masculinización del territorio constituye una expresión del entronque de patriarcados que ocurre cuando existe una imposición de los hombres de la comunidad en estrecho vínculo con los hombres de las empresas petroleras o del Estado neo-extractivo. Esto acontece en detrimento de los espacios comunitarios, en donde existe más bien una organización por consejos de ancianos hombres y mujeres. Se potencializa a líderes hombres jóvenes para ejercer el rol de intermediarios en los espacios públicos. Esta forma de poder procura destruir el espacio comunal para instaurar un nuevo espacio público ilusorio, en donde el Estado-nación tendría mayor capacidad de expresión, esto es, en el que sus normativas puedan ser controladas y vigiladas permanentemente.

En relación al *Waponi* se van tejiendo diversos procesos de identificación políticos que han permitido que las comunidades respondan a las formas de colonización. Cuando estas comunidades luchan por medios concretos de vida debaten sobre cuestiones tales como acceso al agua limpia; a la selva sana y a los senderos por donde se transita; a los árboles de chontaduro, y animales de la selva; a la producción para las celebraciones, para los rituales de vida y muerte. La política comunitaria aparece territorializada, en las

asambleas Waorani la preocupación está en conocer lo que se ha hecho y lo que realizará en común para mejorar su entorno, conocer sobre cuáles son las necesidades de alimentación de las familias y cómo mantener estos equilibrios. Habitar en estos espacios-selva implica mantener una preocupación respecto del entorno.

Si para el Estado-Nación el petróleo es definido como un recurso natural estratégico, las comunidades definen que éste forma parte de la selva y que no debe ser extraído. Por el contrario, su concepto de vida estratégica consiste en imaginar una política de producción de medios de vida concretos: agua sana, alimentación, salud, educación. No existe un proyecto acabado de liberación, sino un aprender constante en base a las luchas cotidianas que el modelo petrolero les obliga a enfrentar. En este proceso, frecuentemente, se hacen referencias a las formas de vida de los pueblos Tagaeri-Taromenane, ellos constituyen un espejo en el que se difractan los saberes Waorani.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2009), *La maldición de la abundancia. ¿Del petróleo a la minería a gran escala?* Quito. Swissaid/Abya-Yala.
- Acosta, Alberto (2010). “El Buen Vivir, una utopía por (re) construir”. En *Ecosocial*. Madrid. FUHEM CIP. Pp. 1-19.
- Acosta, Alberto (2010). “Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza. Reflexiones para la acción”. En *AFESE*. N. 54. <http://afese.com/img/revistas/revista54/ddnatura.pdf>. Fecha de acceso 13 junio de 2017. Pp. 11-30.
- Acosta, Alberto (2010). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito. Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS.
- Acosta, Alberto (2012). *Buen Vivir. Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito. Abya Yala.
- Acosta, Alberto (2015). “Amazonía. Violencias, resistencias, propuestas”. En *Revista Crítica de Ciencias Sociales* (2015). *As lutas pela Amazônia no início do milênio*. N. 107. Coimbra. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Pp. 39-62.
- Acosta, Alberto (2016). *O bem viver. Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo. Autonomía Libertaria.
- Acosta, Alberto; Gudynas, Eduardo; Martínez, Esperanza; Vogel, Joshep (2009). “Dejar el crudo en tierra o la búsqueda del paraíso perdido. Elementos para una propuesta política y económica para la Iniciativa de no explotación del crudo del ITT”. En *Polis*. Revista de la Universidad Bolivariana. Vol. 8. N. 23. Pp. 429- 452.
- Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza (Comp.) (2009). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito. Abya-Yala.
- Albó, Xavier (2009). “Suma Qamaña = el buen convivir”. En *Revista Obets*, Alicante. pp. 25-40.
- Alimonda, Hector (2014). “Oro y esclavos, la alegoría profética de Bolívar (minería, gobernabilidad y resistencias populares en Perú)”. En En Composto, Claudia; Navarro, Lorena (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México. D.F. Bajo Tierra ediciones. Pp. 89-108.

- Alimonda, Hector (coord.) (2011). *La Naturaleza Colonizada. Ecología Política y Minería en América Latina*. Buenos Aires. CLACSO.
- Almeida, Alexandra; Proaño, José (2008). *Tigre, águila y Waorani, una sola selva, una sola lucha. Deuda ecológica de las transnacionales petroleras con el pueblo Waorani y el Parque Nacional Yasuní*. Quito. Acción Ecológica. Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo y la Alianza de Pueblos del Sur Acreedores de Deuda Ecológica.
- Almeida, Ileana (2008). *El Estado Plurinacional. Valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos*. Quito. Abya-Yala.
- Almeida, Ileana; Arrobo, Nidia; Ojeda, Lautaro (2005). *Autonomía Indígena frente al Estado Nación y a la Globalización Neoliberal*. Quito. Abya-Yala.
- Alvarez, Katty; Bonilla, Natalia; *et.al.* (2016). “Conflictividad actual: Ataque de pueblos indígenas en aislamiento a familia Waorani en Zona Intangible del Parque Nacional Yasuní”. Documento entregado el 3 de Marzo de 2013 al representante de las Naciones Unidas en Ecuador Diego Zorrilla y a la Agregada de Cooperación de la Unión Europea Delphine Marié. Archivo personal. Pp. 1-16.
- Amawtay Wasi (2004). *Aprender en la sabiduría y el Buen Vivir/Sumak Yachaypi Alli Kawsaypipash Yachaicuna/ Learning Wisdom and the Good Way to Live*. Quito. Nina Comunicaciones.
- Angrosino, Michael (2012). *Etnografía y observación participante en Investigación Cualitativa*. Madrid. Morata.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands. La frontera. The new Mestiza*. San Francisco. Spinsters. Aunt lute.
- Asamblea Nacional Constituyente (1998). *Constitución Política de la República del Ecuador*. Quito. Asamblea Nacional Constituyente.
- Asamblea Nacional Constituyente (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Montecristi. Asamblea Nacional Constituyente.
- Asociación de Mujeres Waorani (AMWAE) (2017). <http://www.amwae.org/about-us/> Fecha de acceso 22 de Mayo de 2017.
- Ávila Santamaría, Ramiro (2011). *El Neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Quito. Abya-Yala.

- Ávila, Ramiro (2016). *La utopía en el Constitucionalismo Andino*. Tesis doctoral en Sociología del Derecho. Universidad del País Vasco.
- Bassey, Nnimmo (2015). “We thought it was oil, but it was blood”. En *The secure and the dispossessed – How the military and corporations are shaping a climate- world*. TNI/ Pluto Press. Pp. 1-23.
- Bautista, Rafael (2014). *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*. La Paz. Plural editores.
- Beck, Scott; Mijeski, Kenneth (2000). “Indígena self-identity in Ecuador and the rejection of mestizaje”. En *Latin American Research Review*. Vol. 35. N. 1. Pp. 119-137.
- Beck, Scott; Mijeski, Kenneth; Stark, Meagan (2011). “¿Qué es racismo? Awareness of racism and Discrimination in Ecuador”. En *Latin American Research Review*. Vol. 46. N. 1. Pp. 102-125.
- Benjamin, Walter (1989). *Tesis sobre la Historia y Otros fragmentos*. En <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Benjamin,%20Tesis%20sobre%20la%20historia.pdf>. Fecha de acceso: 01 de Julio de 2018.
- Benjamin, Walter (2015). *Calle de sentido único*. Titivillus.
- Bhabha, Homi (1994). *The location of culture*. London and New York. Routledge.
- Bidaseca, Karina (2011). “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial”. En *Andamios*. Vol 8. N. 17. Pp. 61-89.
- Blaser, Mario (2013). “Notes towards a political ontology of ‘environmental’ conflicts, en *Contested Ecologies: Dialogues in the South of Nature and Knowledge*”. En Lesley Green (comp.). *Contested Ecologies. Dialogues in the South on Nature and Knowledge*. Cape Town. HSRC Press. pp. 13-25.
- Boff, Leonardo (2005). “O cuidado essencial: principio de um novo ethos”. En *Inclusão Social*. Vol. 1. Num. 1. Brasilia. Pp. 28-35.
- Boff, Leonardo (2002). *El cuidado esencial. Ética de los humanos, compasión por la Tierra*. Madrid. Trotta.

- Borón, Atilio (2010). “El Socialismo del Siglo XXI notas para su discusión”. En SENPLADES (2010). *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito. SENPLADES. Pp. 109-132.
- Borón, Atilio (2014). *América Latina en la geopolítica imperial*. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales.
- Bowen, James (2011). “Multicultural Market Democracy: Elites and Indigenous Movements in Contemporary Ecuador”. En *Journal of Latin American Studies*. Vol. 43. Issue 03. Agosto. http://journals.cambridge.org/abstract_S0022216X11000769 . Fecha de consulta: 7 de Febrero de 2018. Pp. 451-483.
- Brassel, Frank; Herrera, Stalin; Laforge, Michel (eds) (2008). *¿Reforma Agraria en el Ecuador? : viejos temas, nuevos argumentos*. Quito. SIPAE.
- Bravo, Elizabeth (2005). “Explotación petrolera en la Reserva de la Biósfera Yasuní-Ecuador”. En Oilwatch (2005). *Asalto al Paraíso. Empresas Petroleras en Areas protegidas*. Oilwatch. Pp. 36-77.
- Burawoy, Michael (1998). “The Extended Case Method”. In *Sociological Theory* 16:1. Washington DC. American Sociological Association. En: <http://burawoy.berkeley.edu/Methodology/ECM.ST.pdf> Fecha de acceso: 29 de Enero de 2015. Pp. 4-33.
- Burbano, Felipe (2005). “La producción de lo étnico y la descomposición de la nación. El caso del Ecuador”. En Escárzaga, Fabiola; Gutiérrez, Raquel (coord) (2005). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal. Pp. 237-265.
- Butler, Judith (2009). *¿Quién le canta al Estado-nación?: lenguaje, política, pertenencia*. / Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak. Buenos Aires. Paidós.
- Byrd, Jodi; Rothberg, Michael (2011). “Between Subalternity and Indigeneity”. *Interventions*, 13:1. En <http://dx.doi.org/10.1080/1369801X.2011.545574> . Fecha de acceso: 13 de Febrero de 2017. Pp. 1-12.
- Cabnal, Lorena (2009). “Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del Sumak Kawsay Buen Vivir”. Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán

Jalapa AMISMAXAJ- Integrantes del Sector de Mujeres Mesoamericanas en resistencia, Asambleas del Feminismo Comunitario y Marcha Mundial de Mujeres. Pp. 1-16.

- Cabnal, Lorena (2015). "Sin ser consultadas: la mercantilización de nuestro territorio cuerpo-tierra". En Carvajal, Laura; Cabnal, Lorena; *et.al.* (2015). *Mujeres defendiendo el territorio. Experiencias de participación en América Latina*. Bogota. Fondo de Acción Urgente de América Latina. Pp. 41-56.

- Cabodevilla, Miguel (2008). *Zona Intangible. ¡Peligro de Muerte!*. Quito. CICAME.

- Cardoso, Henrique; Faletto, Enzo (2000). "Dependência e desenvolvimento na América Latina". En *Cinqüenta anos do pensamento na CEPAL*. Vol 2. Rio de Janeiro-São Paulo. Editora Record. CEPAL. Pp. 495-520.

- Caso Texaco (2011). En www.casotexaco.com/historia/. Fecha de acceso 15 de Enero de 2017.

- Cawiya, Alicia (2013). "Discurso de Alicia Cawiya en la Asamblea Nacional". En Colectivo Miradas críticas del territorio desde el Feminismo (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*. Quito. Miradas críticas del territorio desde el Feminismo/Acción Ecológica. Pp. 77-80.

- Cawiya, Alicia (2013). "Discurso de Alicia Cawiya en la Asamblea Nacional". En <https://www.youtube.com/watch?v=oqqfjBCmxwI> Fecha de consulta 09 de Mayo de 2017. Quito. Asamblea Nacional de la República del Ecuador.

- Cawiya, Alicia (2016). "Documento urgente sobre la situación de los pueblos indígenas en aislamiento Tagaeri y Taromenane en Ecuador". Documento entregado al Representante de Naciones Unidas en Ecuador, Diego Zorrilla y a la encargada de Cooperación de la Unión Europea Delphine Mairé. 3 de Marzo de 2016. Archivo personal. Pp. 1-10.

- Césaire, Aime (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa. Sá da Costa Editora.

- Cevallos, Sofía (2015). "L'initiative Yasuní ITT: redefinition du paradigme de développement ou exclusion des droits des peuples autochtones en Equateur?". En GITPA. *Les Indies d'amazonie face au développement prédateur. Nouveaux projets d'exploitation et menaces sur les droit humains*. París. L'Harmattan. Pp. 245-275.

- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton. Princeton Univertity Press.

- Chakrabarty, Dipesh (2010). “Una pequeña historia de los Estudios Subalternos”. En Sandoval, Pablo (2010) (comp). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima. Envi3n Editores.
- Chatterjee, Partha (1999). “La Naci3n y sus mujeres”. En <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/ceaacolmex/20100410114500/chatter.pdf>. Fecha de acceso: 3 de abril de 2018. CEAA. Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México. Pp. 1-23.
- Chatterjee, Partha (2008). *La Naci3n en tiempo heterogneo. Y otros estudios subalternos*. Buenos Aires. Siglo XXI. CLACSO.
- Cholango, Humberto (2014). “Sumak Kawsay y mundo indígena”. En En Hidalgo, Antonio; Guillén, Alejandro; Deleg, Nancy (Eds). *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Sumak Kawsay Yuyay*. Cuenca-Huelva. Universidad de Cuenca/Universidad de Huelva. Pp. 237-244.
- Chuji, M3nica (2010), “Sumak kawsay versus desarrollo”. Conferencia en el *VI Encuentro de la Coordinadora Asturiana de ONGD’s*, Universidad de Oviedo 06/11/2010. En <http://www.miradoriu.org/spip.php?article168> Fecha de acceso 25 de marzo de 2014.
- Clastres, Pierre (1978). *La sociedad contra el Estado*. Caracas. Monte vila editores.
- Colectivo de Investigaci3n y Acci3n Psicosocial Ecuador (2015). *Estrategias de Represi3n y control social del Estado ecuatoriano. Informe psicossocial en el caso Yasunidos*. Quito. Movimiento para la Salud de los Pueblo/Investigaci3n acci3n psicosocial. Colegio Mayor de Cundinamarca. Pp. 153-197.
- Colleoni, Paola; Proaño, José (2012). “Los pueblos en aislamiento de la Amazonía ecuatoriana”. En. Shelton, Dinah; Vaz, Antenor; Huertas, Beatriz; *et.al.* (2012). *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial*. Copenhague. IWGIA. IPES. Pp. 170-201.
- Comisi3n Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2006). <http://cidh.org/annualrep/2006sp/cap3.1.2006.sp.htm> fecha de acceso 3 de Mayo de 2017.
- CONAIE (2007), *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva Constituci3n del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*. CONAIE. Quito. En

<http://www.iee.org.ec/publicaciones/INDIGENA/ConaieAsamblea.pdf> Fecha de acceso: 10 de Abril de 2014.

- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE (2006). “Pueblos indígenas en aislamiento voluntario en la Amazonía ecuatoriana”. En IWGIA (2006). *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonía y el Gran Chaco*. Copenhague. IWGIA. Pp. 132-145.
- Coraggio, José Luis (2009). “Territorio y economías alternativas”. Ponencia presentada en el I Seminario Internacional de Planificación para el Desarrollo Nacional. *Visiones, desafíos y propuestas. 30-21 de julio*. La Paz. Pp. 1-28.
- Coraggio, José Luis (2013). “La presencia de la economía social y solidaria (EES) y su institucionalización en América Latina”. Paris. Estados Generales de la Economía Social y Solidaria. En www.coraggioeconomia.org/jlc_conferencias_conf.htm. El 23 de Octubre de 2014.
- Cordero, Sofía (2012). “Estados plurinacionales en Bolivia y Ecuador. Nuevas ciudadanía ¿más democracia?”. En *Nueva Sociedad*. N. 240. Pp. 134-148.
- Coronil, Fernando (2009). “¡Es el petróleo, estúpido! Petróleo y revolución: una visión general”. En Ayala, Mario; Quintero, Pablo (comp.) *Diez años de la revolución en Venezuela: historia, balance y perspectivas (1999-2009)*. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Programa Historia Ora. Ed. Maipue. Pp. 157-196.
- Correa, Rafael (2013). *Anuncio a la Nación Iniciativa Yasuni ITT*. Quito. Presidencia de la República. En <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/08/2013-08-15-AnuncioYasuni.pdf>. Fecha de acceso: 20 de abril 2017. Págs. 1-19.
- Cruz, Edwin (2012). “Redefiniendo la Nación: luchas indígenas y Estado Plurinacional en Ecuador (1990-2008)”. En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Número especial: América Latina. 1-23.
- Cruz, Edwin (2012a). “Populismo, Desarrollismo y “Problema Indígena” en Bolivia y Ecuador”. *Asian Journal of Latin American Studies*. Vol. 25. N.4. Pp. 79-102.
- Cueva, Agustín (2015). *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. México D.F. Buenos Aires. CLACSO. Siglo XXI.
- Cunha, Teresa (2014). *Never trust Sindarela. Feminismos, pós colonialismos, Moçambique e Timor-Leste*. Coimbra. Almedina. CES.

- Curiel, Ochy (2013). *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá. Brecha Lésbica y en la Frontera.
- Dávalos, Pablo (2008). “Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”. En *Otro desarrollo*, <http://otrodesarrollo.com/buenvivir/BuenVivirTeoriasDesarrolloDavalos08.pdf> fecha de acceso: 19 de Enero de 2015. Centro Latino Americano de Ecología Social. CLAES. Pp. 1-6.
- Dávalos, Pablo (2014). “El Sumak Kawsay-Suma Qamaña y el acontecimiento indígena: una crítica desde la ontología política de la resistencia”. En Composto, Claudia; Navarro, Lorena (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México. D.F. Bajo Tierra ediciones. Pp. 357-375.
- de la Cadena, Marisol (2013). “About “Mariano’s Archive”: Ecologies of stories”. En Green, Lesley (2013). *Contested Ecologies. Dialogues in the South on Nature and Knowledge*. Cape Town. HSRC Press. Pp. 55-68.
- de la Cadena, Marisol (2015). “La producción de otros conocimientos y sus tensiones”: ¿De la antropología indigenista a la interculturalidad? En <http://www.rechercheisidore.fr/search/resource/?uri=10670/1.m9ikhw>. Fecha de acceso 02 de Febrero de 2018. Pp. 241-270.
- de la Cadena, Marisol (s/a). “Política indígena: un análisis más allá de la “política””. En http://www.ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/5.%20marisol%20de%20la%20cadena.pdf Fecha de acceso: 01 de Febrero de 2018. Pp.139- 171.
- Decreto Presidencial 16. “Reglamento para el funcionamiento del Sistema Unificado de Información de las organizaciones sociales y ciudadanas”. Emitido el 1 de Junio. Quito. <http://decretos.cege.gob.ec/decretos/> Fecha de acceso 8 de junio de 2017.
- Delgado, Guillermo (2013). “Suma Qamaña-Sumaq Kawsay, vivir en socrionatura”. En Rivera Cusicanqui, Silvia; Aillón, Virginia (coord). (2015). *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*. Buenos Aires. CLACSO. Pp. 270-316.

- Descola, Philippe (2004). "Las cosmologías indígenas de la Amazonía". En Surrallés, Alexandre; García, Pedro (2004). *Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague. IWGIA. Pp. 25-36.
- Diario Hoy, Ecuador (2014). *Zapateada por el Yasuní*. En <https://www.youtube.com/watch?v=IDM0wuO3xR8> Fecha de acceso: 13 de Junio de 2017.
- dos Santos, Luciane (2017). "Deve a economia feminista ser pós-colonial? Colonialidade económica, género e epistemologías do Sul". *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 114. <http://journals.openedition.org/rccs/6797>. Fecha de acceso: 22 de Diciembre de 2017. Pp. 161-187.
- dos Santos, Theotonio (2011). *Imperialismo y Dependencia*. Caracas. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Dussel, Enrique (2008). "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso de la modernidad". En *Tabula Rasa*. Num. 9. Cundinamarca. Universidad -
- Echeverría, Bolívar (2007). "Imágenes de la blanquitud". <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Imagenes%20de%20la%20blanquitud.pdf>. Fecha de acceso: 02/02/2015. Pp. 1-41.
- Ecuador Estratégico (2017). En <http://www.ecuadorestrategicoep.gob.ec/misionvisionvalores/> Fecha de consulta: el 24 de Mayo de 2017.
- Escárzaga, Fabiola; Gutiérrez, Raquel (coord) (2005). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal.
- Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje, Naturaleza, Cultura y Política en la antropología contemporánea*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología, Ministerio de Cultura, CEREC.
- Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas. Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Escobar, Arturo (2016). "Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South". En *Revista de Antropología Iberoamericana*. Vol. 11. N.1. January-April. Madrid. Antropólogos Iberoamericanos en Red. Pp. 11-32.

- Espinosa, Yuderkys (2017). “Hacia la construcción de la historia de un (des) encuentro: La razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala”. *Praxis*. Revista de Filosofía N. 75. Julio-Dicibembre. En <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.76.2>. Pp. 1-14.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito. Abya-Yala.
- Estermann, Josef (2012a). “Crecimiento cancerígeno versus el Vivir Bien”. <file:///C:/Users/USER/Downloads/vustabmanga296149020140521104638.pdf> Fecha de acceso: 10 de Noviembre de 2014. Pp 1-17.
- Estermann, Josef (2012b). “Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin Kawsay/suma qamaña andino”. *Polis Revista Latinoamericana. Hacia la construcción de un nuevo paradigma social*. N 33. En <http://polis.revues.org/8476>. El 12 de Noviembre de 2014. Pp. 1-18.
- Estermann, Josef (2015). *Más allá de Occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*. Quito. Abya-Yala.
- Esteva, Gustavo (1992). “Development”. En Wolfgang Sachs (ed.). *The development dictionary: A Guide to knowledge as Power*. Londres. Zed Books. Pp. 6-25.
- Exeni, José Luis (2017). “A longa caminhada das autonomías indígenas na Bolívia: demodiversidade plurinacional em exercício”. En Santos, Boaventura; Mendes, José Manuel (2017). *Demodiversidade. Imaginar novas possibilidades democráticas*. Lisboa. CES/Almedina/Edições 70. Pp. 543-568.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid. Akal.
- Federici, Silvia (2011). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Fernández Retamar, Roberto (2016). *Pensamiento anticolonial de Nuestra América*. Buenos Aires. CLACSO.
- Fontaine, Guillaume (2007). “Entre ecologismo utópico y nacionalismo pragmático: el proyecto Ishpingo, Tambococha y Tiputini (ITT) y la gobernanza energética en el Ecuador”. En Observatorio Socioambiental (2007). *Documento de trabajo N. 001*. Quito. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Pp. 1-20.
- Freire, Paulo (2002). *Pedagogia da autonomia. Saberes necessários à prática educativa*. São Paulo-Rio de Janeiro. Paz e Terra.

- Fundación ChaskiCom (2013). *Zapateada por el Yasuní, jueves 19 de Septiembre*. En https://www.youtube.com/watch?v=C-1mQkm_8Kk. Fecha de acceso: 13 Junio de 2017.
- Galeano, Eduardo (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. México D.F. Buenos Aires. Siglo XXI editores.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México. D.F. Editorial Grijalbo.
- García, Álvaro (2006). El “capitalismo andino-amazónico”. *Le monde diplomatique*, Enero. En <http://www.lemondediplomatique.cl/El-capitalismo-andino-amazonico.html> consultado el 12 de Noviembre de 2014.
- García, Álvaro (2010). “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación”. En García, Álvaro; Prada, Raúl; Tapia, Luis (*et.al.*) (2010). *El Estado. Campo de lucha*. Buenos Aires. CLACSO. Comuna. Muela del diablo.
- Gargallo, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya-Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. Ciudad de México. Ed. Corte y Confección.
- Gobierno Nacional de la República del Ecuador (2007). “Política Nacional de los Pueblos en Situación de Aislamiento Voluntario”. Quito. Pp. 1-16.
- Gomes, Catarina; Meneses, Maria Paula (2011). “Historia e Colonialismo: por uma Inter-historicidade”. En *Collections A traduire, Recueil Alexandries*. <http://www.reseau-terra.eu/article1223.html>. Fecha de acceso 15 de Marzo de 2015. Pp. 1-13.
- Gonzáles, Tirso (2014). “Kawsay (Buen Vivir) y afirmación cultural: Pratec-Naca, un paradigma alternativo en los Andes”. En Marañón, Boris (coord.). *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Económicas. Pp. 121-142.
- González Casanova, Pablo (2007). “Colonialismo Interno. Uma redefinição”. En *Problemas e perspectivas. A teoría Marxista hoje*. Buenos Aires. CLACSO. Pp. 431-458.
- Gorz, André (2012). *Capitalism, Socialism, Ecology*. Traducción de Martin Chalmers. London. Verso.
- Green, Natalia (2012). *Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE): voz y construcción de un sujeto político en la dinámica del Parque Nacional Yasuní*. Tesis para la obtención del título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política. Quito. FLACSO.

- Grosfoguel, Ramón (eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. IESCO-Pensar-Siglo del Hombre editores. Pp. 127-168.
- Gudynas, Eduardo (1999). “Los límites de la mensurabilidad de la Naturaleza” en *Ambiente y sociedad 2 (3-4)*. Universidade de Campinas. pp. 65-79.
- Gudynas, Eduardo (2004). *Ecología, Economía y ética del Desarrollo Sostenible*. Montevideo. CLAES y D3E.
- Gudynas, Eduardo (2009). “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo”. En *Extractivismo, política y sociedad*. Quito. CAAP/CLAES. Pp. 187-225.
- Gudynas, Eduardo (2009). *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito Abya-Yala.
- Gudynas, Eduardo (2010). “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica”. En *Tabula Rasa*. N. 13. Julio-diciembre. Bogotá. Pp. 45-71.
- Gudynas, Eduardo (2011). “Los derechos de la Naturaleza en serio. Respuestas y aportes desde la ecología política”. En Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza (2011). *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*. Quito. Abya-Yala. Universidad Politécnica Salesiana.
- Gudynas, Eduardo (2011b). “Desarrollo, derechos de la naturaleza y buen vivir después de Montecristi”. En Weber, Gabriela (2011). *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*. Quito. Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo.
- Gudynas, Eduardo (2015). “Las transiciones más allá del desarrollo”. En *Revista Interquorum*. N. 19. Lima. 15-19.
- Guha, Ramachandra (1994). “El ecologismo de los pobres”. Comunicación para la Conferencia Internacional sobre el Disenso Social y la Acción Directa a finales del siglo XX. Fundación Guggenheim. Otavalo. 16-19 junio. Ecología Política. Número 10. Pp. 137-151.

- Guha, Ramachandra (1998). "Deep Ecology Revisited". En <http://www.brontaylor.com/courses/pdf/Guha--WildernessRevisit.pdf> Fecha de acceso: 2 de Abril de 2018. Pp. 271-277.
- Gunder Frank, André (1980). *Acumulação dependente e subdesenvolvimento. Repensando a teoria da dependência*. São Paulo. Ed. Brasiliense.
- Gutiérrez, Raquel (2008). *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Hall, Stuart; Gieben, Bram (1992). *Formations of modernity*. Cambridge. Polity Press. Open University.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.
- Haraway, Donna (1999). "Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles". En *Política y Sociedad*. N. 30. Madrid. University of California. Pp. 121-163.
- Harding, Sandra (1998). "¿Existe un método feminista?". En <http://investiga.uned.ac.cr/cicde/images/metodo.pdf> Fecha de consulta: 13 de Febrero de 2017. Pp. 1-11.
- Harnecker, Marta (2010). "El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI. Algunos elementos para la discusión". En SENPLADES (2010). *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito. SENPLADES. Pp. 77-90.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tecnos.
- Hernández, Rosalva Aída (2017). "Confrontando la Utopía Desarrollista: El Buen Vivir y La Comunalidad en las luchas de las Mujeres Indígenas". En Varea, Soledad; Zaragocin, Sofia (comp.) (2017). *Feminismo y Buen Vivir: Utopías decoloniales*. Cuenca. PYDLOS. Pp. 26-43.
- Herrera, Nicolás; López, Lorena (compiladores) (2014). *Ciencia, compromiso y cambio social. Orlando Fals Borda. Antología*. Montevideo. Lanzas y Letras. Editorial El colectivo. Extensión Libros.
- Hill, Patricia (2016). "Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro". En *Revista Sociedade e Estado*. Vol 31. N.1. pp. 99-127.

- Honty, Gerardo (2016). “El adiós al petróleo barato en la globalización”. En <http://globalizacion.org/2016/02/el-adios-al-petroleo-barato-en-la-globalizacion/> Fecha de consulta: 08 de abril de 2016.
- hooks, bell; Hall, Stuart (2018). *Uncut funk. A contemplative dialogue*. New York. London. Routledge.
- Houtart, François (2010). “La crisis del modelo de desarrollo”. En SENPLADES (2010). *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito. SENPLADES. 91-98.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias experiencias regionales andinas*. Lima. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).
- Illich, Iván (2006). *Obras reunidas*. Vol 1; Vol. 2 México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Ima, Manuela Omari (2012). *Saberes Waorani y Parque nacional Yasuní: plantas, salud y bienestar en la Amazonía del Ecuador*. Quito. Iniciativa Yasuní ITT, Ministerio Coordinador de Patrimonio, Ministerio del Ambiente, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y Fondo para el Medio Ambiente Mundial.
- Iza, Leonidas (2005). “Ascenso y retos del movimiento indígena en Ecuador”. En Escárzaga, Fabiola; Gutiérrez, Raquel (coord) (2005). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal. Pp. 108-118.
- Jaumont, Jonathan; Varella, Renata (2016). “A pesquisa militante na América Latina: trajetória, caminos e possibilidades”. En *Revista Direito e Praxis*. Vol. 07. N.13. Rio de Janeiro. pp. 414-464.
- Kusch, Rodolfo (s/a). *América Profunda*. S/l. Biblos editorial.
- Lander, Edgardo (2009). “Hacia otra noción de riqueza”. En Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza (2009). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito. Abya-Yala. Pp. 31-38.
- Lander, Edgardo (2014). “Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia”. En Quintero, Pablo (ed). *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires. Ed. Del Signo. Pp. 21-51.
- Larrea, Carlos (2010). *Iniciativa Yasuní ITT. La gran propuesta de un país pequeño*. Quito. UNDP Ecuador. GTZ. MDGIF. Fondo Para el Logro de los ODM.
- Latouche, Serge (2009), *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*. Barcelona: Icaria.

- Lauris, Élide (2013). *Acesso para quem precisa, justiça para quem luta, direito para quem conhece. Dinâmicas de colonialidade e narrativas do acesso à justiça no Brasil e em Portugal*. Tesis de Doctorado en Pós-colonialismos y ciudadanía global. Coimbra. FEUC.
- Le Quang, Mattieu, Vercoutere Tamia (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al socialismo*. Quito. Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Lechner, Elsa (2014). “Pesquisa biográfica de imigrantes em Portugal: experiência de pesquisa participativa e relevância analítica dos testemunhos privados”. *História*. V.33. N.1. São Paulo. Pp. 97-108.
- Leff, Enrique (2003). “La ecología política en América Latina: un campo en construcción”. En *Sociedade e Estado*. V.18. N 1/2. Jan/Dez. Brasília. Pp. 17-40.
- Leff, Enrique (2004). *Racionalidad Ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México D.F. Siglo XXI.
- Leff, Enrique (2008). “Decrecimiento o deconstrucción de la economía: Hacia un mundo sustentable”. En *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana de Chile Vol. 7. N. 21. Pp. 81-90.
- León, Magdalena (2008). “El Buen vivir: objetivo y camino para otro modelo”. En *Análisis Nueva Constitución*. Quito. ILDIS- Friedrich Ebert Stiftung. Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. La tendencia. Pp. 136-151.
- León, Magdalena (2009). “Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida”. En Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza (comp.). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito. Abya-Yala. Pp. 63-74.
- Llasag, Raúl (2012). “Movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo XX: visibilizando el resurgir, sus avances y retrocesos”. En Santos, Boaventura; Grijalva, Agustín (eds) (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad, e interculturalidad en Ecuador*. Quito. Abya-Yala. Fundación Rosa Luxemburg. Pp. 83-156.
- Llasag, Raúl (2017). *Constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia a partir de los sistemas de vida de los pueblos indígenas*. Tesis de Doctorado en Pos-colonialismos y Ciudadanía Global. Coimbra. FEUC.
- Locke, John (2004). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Alianza Editorial.

- Lohmann, Larry (2012). *Mercados de carbono: la neoliberalización del clima*. Quito. Ed. Abya-Yala/ Fundación Rosa Luxemburg.
- Loverlock, James (2007). *A vingança de Gaia. Porque está a Terra a retaliar e como podemos salvar a Humanidade*. Lisboa: Gradiva.
- Löwy, Michael (2011). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Traducción de Silvia Nora Labado. Buenos Aires. Herramienta/El Colectivo.
- Löwy, Michael (2014). “Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista”. En Composto, Claudia; Navarro, Lorena (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México. D.F. Bajo Tierra ediciones. Pp. 410-424.
- Lugones, María (2014) “Colonialidad y género”. En Espinosa, Yuderkis, Gómez, Diana, Ochoa, Karina (eds). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya-Yala*. Popayán. Universidad del Cauca. Pp. 57-74.
- Lugones, Maria (2014). “Rumo a um feminismo descolonial”. Revista Estudos Feministas. 22 (3): 320. Setembro-dezembro. Florianópolis. Pp. 935- 952.
- Lukacs, Georg (1967). *Estética. Cuestiones liminares de lo estético*. Barcelona. México D.F. Ed. Grijalbo.
- Luxemburg, Rosa (1967). *La acumulación del capital*. México D.F. Grijalbo.
- Macas, Luis (2009). “Construyendo de la historia: Resistencia del movimiento indígena en el Ecuador”. En Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza (comp) (2009). *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito. Abya-Yala. Pp. 81-99.
- Macas, Luis (2010). “Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida”. En *América Latina en Movimiento*. 452. Quito. ALAI. Pp. 13-16.
- Machado, Horacio (2015). “Ecología política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-ex-sistencias decoloniales en Nuestra América”. En *Bajo el Volcán*. Vol. 15. N. 23. Septiembre-Febrero. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. PP. 11-51.
- Mahmood, Saba (2006). “Teoría Feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto”. En *Etnográfica*, Vol. X (1). Pp. 121-158.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007), “Sobre la colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Castro-Gómez, Santiago, Grosfoguel, Ramón (eds). *El*

giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco- Pensar-Siglo del Hombre editores. Pp 127-168.

- Mama, Amina (2010). “Será ético estudiar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa académica e liberdade”. En Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo. Editora Cortez.

- Mamani Condori, Carlos (1992). “Los Aymara frente a la historia: dos ensayos metodológicos”. La Paz. Aruwiyiri Chukiyamu. En <file:///C:/Users/USER/Downloads/1387308646.Mamani%20condori.pdf> Acceso 25 de Noviembre de 2015. Pág. 1-24.

- Mariátegui, José Carlos (2005). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima. Orbis Ventures.

- Marini, Ruy Mauro (1990). *Dialética da dependência*. México D.F. Editora Era.

- Martí, José (2005). *Nuestra América*. Caracas. Fundación Biblioteca Ayacucho.

- Martínez Alier, Joan (2010). “Controversias en el Ecuador sobre la Iniciativa Yasuní ITT y el acuerdo de fideicomiso con el PNUD”. En <http://www.ecologiapolitica.info/webAntiga/ep/PNUD%20Yasuni.pdf> Fecha de acceso 12 de Mayo de 2017. Barcelona. Universitat Autònoma de Barcelona. Pp. 1-23.

- Martínez Alier, Joan (2011). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona. Icaria.

- Martínez, Esperanza (2000). “Moratoria a la actividad petrolera”. En Acosta, Alberto; Almeida, Alexandra; *et. al.* (2000). *El Ecuador post petrolero*. Quito. Acción Ecológica. Pp. 171- 188.

- Martínez, Esperanza (2017). “Dejar el petróleo en el subsuelo. Breve historia de una propuesta inédita”. En Roa, Tatiana; Roa, María, *et. al.* (2017). *Como el agua y el aceite. Conflictos socioambientales por la extracción petrolera*. Bogotá. Centro Nacional Salud, Ambiente y Trabajo. CENSAT. Pp. 251-262.

- Martínez, Esperanza (coord.) (2012). *El Sumak Kawsay es sin petróleo*. Quito. Comité Ecuaméxico de Proyectos. Alianza para el Clima. Amazonía por la vida.

- Martínez, Luciano (2002). *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito. ILDIS. Abya-Yala. Oxfam. FLACSO.

- Marx, Carlos (1976). *Tesis sobre Feuerbach*. Medellín. Ed. La Oveja Negra.

- Maturana, Humberto (1997). *La objetividad. Un argumento para obligar*. Santiago. Dolmen.

- Max-Neef, Manfred (1998). *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo. Nordan comunidad. Icaria.
- Mbembe, Achille (2001). “As formas africanas de auto-inscrição”. En *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 23. N. 1. Pp. 171-209.
- Memmi, Albert (2007). *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- Meneses, Maria Paula (2011). “Images outside the mirror? Mozambique and Portugal in World History”. En *Human architecture: journal of the sociology of self-knowledge*. IX. OKCIR. Pp. 121-137.
- Meneses, Maria Paula (2014). “Cuerpos de violencia, lenguajes de resistencia: las complejas redes de conocimientos en el Mozambique contemporáneo”. En Santos, Boaventura; Meneses, María Paula (2014). *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid. Akal. Pp. 185-218.
- Meneses, Maria Paula (2016). ‘Os sentidos da descolonização: uma análise a partir de Moçambique’. *Catalão*. V. 16. N.1. Pp. 26-44.
- Meneses, Maria Paula (2016). “Ampliando las Epistemologías del Sur a partir de los sabores: diálogos desde los saberes de las mujeres de Mozambique”. En *Revista Andaluza de Antropología. Antropología y Epistemologías del Sur: El reto de la descolonización de la producción del conocimiento*. Número 10. Pp. 10-28.
- Mies, María (1998), “Decolonizing the iceberg economy: New feminist concepts for a sustainable society”. En Christiansen-Ruffman, Linda (de). *The global Feminist Enlightenment: Women and Social Knowledge*. Montreal. International Sociological Association.
- Mies, María; Shiva, Vandana (1998). *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*. Barcelona. Icaria.
- Mignolo, Walter (1996). “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”. En Castro-Gomez, Santiago; Mendieta, Eduardo (coord). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Ángel Porrúa. University of San Francisco. México. Pp. 26-49.
- Mohanty, Chandra (2008). “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial”. En Suárez, Liliana; Hernández Aída (ed.). (2008). *Descolonizando el Feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid. Cátedra. Pp. 112-161.

- Moraña, Mabel; Dussel, Enrique; Jáuregui, Carlos (2008). *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham. London. Duke University Press.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The invention of Africa. Gnosis, philosophy, and the order of Knowledge*. Bloomington- Indianapolis. London. Indiana University Press. James Currey.
- Mudimbe, Valentin (1988). *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. London. Indiana University Press.
- Naess, Arne (1989). *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Narváez, Ivan (1996). *Huaorani-Maxus. Poder étnico versus poder transnacional*. Quito. Editora Porvenir.
- Narvaez, Iván (2007). “La política ambiental del Estado: ¿Hacia el colapso del modelo de conservación?”. En Institut français d’études andines. *Yasuni en el siglo XXI*. <http://books.openedition.org/ifea5767>. Fecha de acceso 12 de Mayo de 2017. Pp. 33-73.
- O’Connor, James (2002). “¿Es posible el capitalismo sostenible?”. En Alimonda, Hector (comp) (2002). *Ecología Política. Naturaleza, sociedad y utopía*. Buenos Aires. CLACSO.
- Oilwatch (2005). *Un llamado eco-lógico para la conservación, el clima y los derechos*. Montecatini. Oilwatch. Recuperado en <http://www.oilwatch.org/galeria/exhibicion/99-campaas/campaa-reas-protegidas/495-un-llamado-eco-lgico-para-la-conservacin-el-clima-y-los-derechos> Fecha de acceso: 3 de Mayo de 2017.
- Oilwatcht (2006). *Asalto al paraíso: empresas en áreas protegidas*. Quito. Oilwatch. http://www.oilwatch.org/doc/libros/Asalto_al_paraíso.pdf Fecha de acceso, 2 de Mayo de 2017.
- Ossome, Lyn (2014). “Can the law secure Women’s Rights to land in Africa? Revisiting tensions between culture and land commercialization”. En *Feminist Economics*. 20. 1. <http://dx.doi.org/10.1080/13545701.2013.876506> Fecha de acceso: 13 de Agosto de 2015. Pp. 155-177.
- Oviedo, Atawallpa (2014). “El Buen Vivir posmoderno y el Sumak Kawsay ancestral”. En Hidalgo, Antonio; Guillén, Alejandro; Deleg, Nancy (Eds). *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Sumak Kawsay Yuyay*. Cuenca-Huelva. Universidad de Cuenca/Universidad de Huelva. Pp. 267- 298.

- Pacari, Nina (2008), “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.) (2009), *Derechos de la Naturaleza, el futuro es ahora*. Abya-Yala. Pp. 31-37.
- Pacari, Nina (2008a). “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas”. En Hidalgo, Antonio; Guillén, Alejandro; Deleg, Nancy (eds.) (2014). *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Universidad de Huelva. Universidad de Cuenca. Huelva. Pág. 127-129.
- Paredes, Julieta (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México D.F. Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Paredes, Julieta (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México D.F. El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que’s palargo, Alifem AC.
- Pérez, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Pérez, Carlos (2015). *Justicia indígena*. Quito. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. CONAIE. Confederación de Pueblos Kichwas del Ecuador. ECUARUNARI.
- Plumwood, Val (2003). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge. London and New York.
- Porto Gonçalves, Carlos (2018). *Amazonía: encrucijada civilizatoria. Tensiones territoriales en curso*. La Paz. Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica. CIDES. UMSA.
- Porto Gonçalves, Carlos Walter (2009). “Chico Mendes, um ecossocialista”. En *OSAL*. Año X, N. 25. Abril. Buenos Aires. CLACSO. Pp. 151-154.
- Porto Gonçalves, Carlos; Cuin, Danilo (2016). “Geografía dos Conflitos por Terra no Brasil (2013). Expropiação, Violência e R-Existência”. En Lopez, Pavel; García Luciana (coord) (2016). *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: experiencias y desafíos en América Latina*. Buenos Aires. CIDES-UMSA. Editorial El Colectivo. CLACSO.
- Prada, Raúl (2012). “Matricidio del Estado patriarcal. Evaluación de la ley “Ley marco de la madre tierra y desarrollo integral para vivir bien””. <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2012100705> Fecha de acceso: 12 de Noviembre de 2014.
- Prada, Raúl (2014). *Descolonización y transición*. Quito. Abya-Yala.

- Prebisch, Raúl (1949). *O desenvolvimento econômico da América Latina e alguns de seus problemas principais*. Santiago de Chile. ONU. CEPAL.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander, Edgardo (comp). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. UNESCO/CLACSO. Pp. 246-276.
- Quijano, Anibal (2006). "El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina". *Argumentos*. Vol. 19. N. 50. Enero-Abril. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. México. Pp. 51-77.
- Ramírez, René (2010). "La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir". En León, Irene (coord). (2010). *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito. FEDAEPS. Pp. 125-142.
- Ramírez, René (2012). *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito. Secretaria Nacional de Educación Superior, Ciencia y tecnología. SENESCYT.
- Ribeiro, Antonio (2005). "A tradução como Metáfora da Contemporaneidade. Pós-Colonialismo, Fronteiras e Identidades". En <http://www.eurozine.com/pdf/2005-07-18-ribeiro-pt.pdf> Fecha de acceso: 03 de enero de 2015. Pp. 1-8.
- Ribeiro, Darcy (1972). *Las Américas y la Civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- Ribeiro, Darcy (1995). *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo. Companhia das Letras.
- Ribeiro, Djamila (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte. Letramento.
- Rival, Laura (2004). "El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los Huaorani". Surrallés, Alexandre; García, Pedro (2004). *Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague. IWGIA. Pp. 97-120.
- Rival, Laura (2015). *Transformaciones Huaoranis. Frontera, Cultura y Tensión*. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar/The Latin American Center/Abya-Yala.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1991). "Pachakuti: The historical horizons of internal colonialism". En http://web.net/~bthomson/degrowth/pachakuti_cusicanqui_1991.pdf. Fecha de acceso 27 de Noviembre de 2015. Pp. 1-10.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Ed. Piedra Rota. La Paz.

- Rivera Cusicanqui, Silvia (2012). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Santander. Otramérica.
- Rivera, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Rivera, Silvia (2017). “Micropolítica andina. Formas elementares de insurgencia cotidiana”. En Santos, Boaventura; Mendes, José Manuel (2017). *Demodiversidade. Imaginar novas possibilidades democráticas*. Lisboa. CES/Almedina/Edições 70. Pp. 145-154.
- Rosero, Fernando; Carbonell, Yolanda; Regalado, Fabián (2011). *Soberanía alimentaria, modelos de desarrollo y tierras en Ecuador*. Quito. CAFOLIS. Friedrich Ebert Stiftung ILDIS. Oxfam. Universidad Politécnica Salesiana.
- Rostow, W.W (1960). *The Stages of Economic Growth : A non-comunist manifesto*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Ruales, Gabriela; Colectivo Yasunidxs (2015). “El Yasuní: un semillero de creación de otras formas de defender la Vida”. En En Carvajal, Laura; Cabnal, Lorena; *et.al.* (2015). *Mujeres defendiendo el territorio. Experiencias de participación en América Latina*. Bogota. Fondo de Acción Urgente de América Latina. Pp. 57-70.
- Rufer, Mario (2010). “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”. *Mem.soc.* 14 (28). Enero-Junio. Bogotá. Pag. 11-31.
- Rufer, Mario (2016). “Nación y condición poscolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del pasado”. En Bidaseca, Karina (coord) (2016). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires. UNSAM. IDAES. CLACSO. Pp. 275-296.
- Ruiz Serna, Daniel; Del Cairo, Carlos (2016). “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”. En *Revista de Estudios Sociales*. N. 55. Bogotá. Universidad de los Andes. pp. 193-204.
- Sachs, Wolfgang (1996). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Lima. PRATEC.
- Said, Edward (2001). *Cultura e imperialismo*. Barcelona. Editorial Anagrama.
- Said, Edward (2008). *Orientalismo*. Barcelona. Liberduplex.

- Salazar Bondy, Augusto (2006). *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México D.F. Siglo XXI.
- Santos, Boaventura (1991). “Una cartografía simbólica de las representaciones sociales. Prolegómenos a una concepción posmoderna del derecho”. En *Nueva Sociedad* Nro. 116. Noviembre-Diciembre. Pp. 18-38.
- Santos, Boaventura (1998). *Reinventar a Democracia*. Lisboa: Gradiva.
- Santos, Boaventura (1998b). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Servicios Legales Administrativos.
- Santos, Boaventura (2002). *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência. [Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática]*. Vol I. Porto. Afrontamento.
- Santos, Boaventura (2002). *Introdução a uma ciência pós-moderna. 6ª. Edição. Porto. Afrontamento*.
- Santos, Boaventura (2003). “Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade”. En *Novos Estudos CEBRAP*. N.66. pp. 23-56.
- Santos, Boaventura (2003b). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao. Desclée de Brouwer.
- Santos, Boaventura (2005). *O Fórum Social Mundial: Manual de uso*. Porto. Afrontamento.
- Santos, Boaventura (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. Para um novo senso comum: a Ciência, o Direito e a Política na Transição Paradigmática*. Vol IV. Porto. Afrontamento.
- Santos, Boaventura (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima. UNMSM. Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.
- Santos, Boaventura (2006b). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto. Afrontamento.

- Santos, Boaventura (2007). “Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes”. En http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/Para_alem_do_pensamento_abissal_RCCS78.PDF Fecha de acceso: 03 de Enero de 2015. Pp. 1-55.
- Santos, Boaventura (2009). “Las paradojas de nuestro tiempo y la Plurinacionalidad”. En Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza (comp) (2009). *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito. Abya-Yala. Pp. 21-63.
- Santos, Boaventura (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid. Trotta.
- Santos, Boaventura (2009b). “Um ocidente não ocidentalista?: a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de pascal”. En Santos, Boaventura; Meneses, Maria Paula (orgs) (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra. Almedina. CES. Pp. 445-486.
- Santos, Boaventura (2010). *La Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*. Quito. Abya-Yala.
- Santos, Boaventura (2010a). “La difícil construcción de la plurinacionalidad”. En SENPLADES (2010). *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito. SENPLADES. Pp. 149-154.
- Santos, Boaventura (2010b). *Um discurso sobre as ciências*. 16a. edición. Porto. Afrontamento.
- Santos, Boaventura (2010c). *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires. CLACSO. PROMETEO.
- Santos, Boaventura (2011). “Epistemologías del Sur”. En Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana. *Utopía y praxis Latinoamérica*. Año. 16. N. 54. Pp. 17-39.
- Santos, Boaventura (2012). “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”. En Santos, Boaventura; Grijalva, Agustín (eds) (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad, e interculturalidad en Ecuador*. Quito. Abya-Yala. Fundación Rosa Luxemburg. Pp. 13-50.
- Santos, Boaventura (2012). “Public sphere and epistemologies of the South”. In *Africa Development*. Vol. XXXVII, 1, 43-67.

- Santos, Boaventura (2012). *De las dualidades a las ecologías*. La Paz. Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía. REMTE.
- Santos, Boaventura (2013). *Pela mão de Alice. O social e o Político na Pós-Modernidade*. 9ª edición. Coimbra. Almedina.
- Santos, Boaventura (2013b). *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*. Coimbra. Almedina.
- Santos, Boaventura (2014). “La refundación del Estado en América Latina”. En Coraggio, José Luis; Laville, Jean Louis (org). *Reinventar la Izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo Norte-Sur*. Buenos Aires. CLACSO/Universidad Nacional de General Sarmiento. Pp. 281-298.
- Santos, Boaventura (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá. Centro de Estudios de Derecho, Justicia, y Sociedad, Dejusticia.
- Santos, Boaventura (2014). *Para uma revolução democrática da justiça*. Coimbra. Almedina.
- Santos, Boaventura (2014b). *O Direito dos Oprimidos. Sociologia Crítica do Direito*. Parte I. Coimbra. Almedina.
- Santos, Boaventura (2014c). *Para uma revolução democrática da justiça*. Coimbra. Almedina.
- Santos, Boaventura (2017). “Para uma nova visão da Europa: aprender com o Sul”. En Santos, Boaventura; Mendes, José Manuel (2017). *Demodiversidade. Imaginar novas possibilidades democráticas*. Lisboa. CES/Almedina/Edições 70. Pp. 55-80.
- Santos, Boaventura (2017b). *Para enxergar o mundo com os sentidos do Sul*. En <http://outraspalavras.net/capa/para-enxergar-o-mundo-com-os-sentidos-do-sul/> Fecha de acceso 23 de Julio de 2017.
- Santos, Boaventura; Avritzer, Leonardo (2002). *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*. Porto. Afrontamento.
- Santos, Boaventura; Avritzer, Leonardo (2002). *Democratizar a democracia os caminhos da democracia participativa*. Porto. Afrontamento.
- Santos, Boaventura; Meneses, Maria Paula (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra. Afrontamento/CES.

- Santos, Boaventura; Meneses, Maria Paula; Nunes João (2004). “Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo”. En Santos, Boaventura (org). *Semear outras soluções. Os caminos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto. Afrontamento. Pp. 19-101.
- Santos, Boaventura; Rodríguez-Garavito, César (2004), “Para ampliar o cânone da produção”. En Santos, Boaventura (org.). *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista*. Porto. Edições Afrontamento. pp. 21-66.
- Sarango, Fernando (2008), “La experiencia de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y pueblos Indígenas “Amawtay Wasi””, en Daniel Mato (coord.). *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior*. Experiencias en América Latina. En http://amawtaywasi.edu.ec/web/index.php?option=com_remository&Itemid=103&func=startdown&id=7&lang=es Fecha de acceso: 15 de marzo de 2014. Caracas. UNESCO. Pp. 265-174.
- Sarayaku (2013). “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro”. En Hidalgo, Antonio; Guillén, Alejandro; Deleg, Nancy (eds.) (2014). *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Universidad de Huelva. Universidad de Cuenca. Huelva. Pág. 77-102.
- Saunders, Kriemild (ed) (2002). *Feminist post development thought: Rethinking modernity, post colonialism and representation*. Londres. Zed Books.
- Schaff, Adam (1974). *Historia y Verdad*. México D.F. Ed. Grijalbo.
- Schavelzon, Salvador (2015). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito. Abya-Yala-CLACSO.
- Segato, Rita (2012). “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”. En *E-cadernos CES* [Online], 18. 2012. Fecha de Consulta 30 de Septiembre de 2016. <http://eces.revues.org/1533>. Pp. 106-131.
- Segato, Rita (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires. Prometeo.
- Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid. Traficantes de sueños.

- SENPLADES (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. Quito. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.
- Shiva, Vandana (1998). “El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad”. En Mies, María; Shiva, Vandana (1998). *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*. Barcelona. Icaria. Pp. 13-26.
- Shiva, Vandana (2006). *Manifiesto para una democracia de la Tierra: Justicia, sostenibilidad y paz*. Barcelona. Buenos Aires. México. Paidós.
- Shiva, Vandana (2009) “La civilización de la selva”. En Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza (comp). *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*. Quito. Abya-Yala. pp. 99-107.
- Shiva, Vandana (2011). “Democracia de la Tierra y los Derechos de la Naturaleza”. En Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza. *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*. Quito, Abya-Yala/Fundación Rosa Luxemburgo. Pp. 139-172.
- Silva, Teresa (2015). “Neoliberalismo e a financeirização dos recursos naturais em África”. En *Creating African Futures in an Era of Global Transformations: Challenges and Prospects*. CODESRIA N. 14. Dakar, CODESRIA.
- Simbaña, Floresmilo (2009). “El movimiento indígena ecuatoriano y la construcción de la plurinacionalidad”. En Hoetmer, Raphael (2009) (coord). *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y Movimientos Sociales*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Programa Democracia y Transformación Global. Pp. 153-168.
- Simbaña, Floresmilo (2011). “El Sumak Kawsay como proyecto político”. En Hidalgo, Antonio; Guillén, Alejandro; Deleg, Nancy (eds.) (2014). *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Universidad de Huelva. Universidad de Cuenca. Huelva. Pág. 247-252.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid. Akal.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte. Editora UFMG.
- Stavenhagen, Rodolfo (2005). “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina”. En Escárzaga, Fabiola; Gutiérrez, Raquel

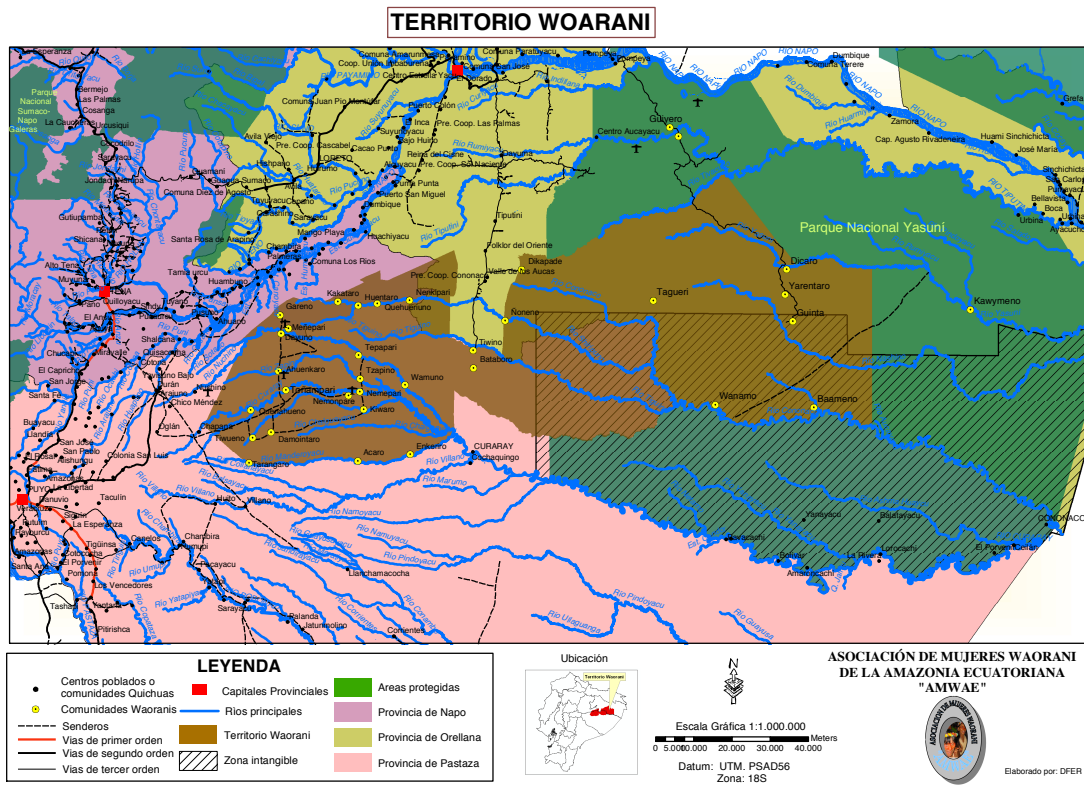
- (coord) (2005). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal. Pp. 49-62.
- Stavenhagen, Rodolfo (2006). Prefacio. En IWGIA (2006). *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonía y El Gran Chaco*. Copenhague. IWGIA. Pp. 11-13.
 - Stavenhagen, Rodolfo (2010). *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires. CLACSO.
 - Stefanoni, Pablo (2010a). “¿A dónde nos lleva el pachamamismo?”. En <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=104803> Fecha de acceso: 23 de Enero de 2015.
 - Stefanoni, Pablo (2010b). “Indianismo y Pachamamismo”. En <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=105233> Fecha de acceso: 23 de Enero de 2015.
 - Svampa, Maristella (2013), “El Consenso de las commodities y lenguajes de valoración en América Latina.” Revista Nueva Sociedad, (244), marzo-abril. http://www.nuso.org/upload/articulos/3926_1.pdf. Fecha de acceso: 23 de Diciembre de 2013.
 - Svampa, Maristella; Viale, Enrique (2013). *Maldesarrollo. La argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires. Katz.
 - Svampa, Maristella; Viale, Enrique (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del Extractivismo y el despojo*. Buenos Aires. Katz.
 - Tapia, Luis (2008). *Política Salvaje*. La Paz. La Muela editores. Comuna. CLACSO.
 - Tapia, Luis (2010). “El Estado en condiciones de abigarramiento”. En García, Alvaro; Prada, Raúl; Tapia, Luis (et. al.) (2010). *El Estado. Campo de lucha*. La Paz. CLACSO. Muela del Diablo. Comuna. Pp. 97-128.
 - Tapia, Luis (2011). “Una geopolítica de la complementariedad”. En Farah, Ivonne; Vasapollo, Luciano (coord). *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz. CIDES/UMSA/Departamento de Economía de la Universidad de Roma “La Sapienza”. Pp. 383-400.
 - Vallejo, Ivette; Valdivieso, Natalia; et.al. (2016). “Ciudades del Milenio: Inclusión o exclusión en una Nueva Amazonía”. En Burchardt, Hans; Domínguez, Rafael; et. al. (2016). *Nada dura para siempre. Neo-extractivismo tras el boom de las materias primas*. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar. Sede Ecuador. Pp. 281-316.

- Varese, Stefano (s/a). “Límites y posibilidades del desarrollo de las etnias indias en el marco del Estado Nacional”. Recuperado en <http://www.flacsoandes.edu.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=13140>. Fecha de acceso 2 de mayo de 2017. Pp. 148-160.
- Vasconcelos, José (1948). *La Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Buenos Aires. Espasa-Calpe.
- Vega, Silvia (2017). “La sostenibilidad de la vida como eje para Otro Mundo Posible”. En En Varea, Soledad; Zaragocin, Sofia (comp.) (2017). *Feminismo y Buen Vivir: Utopías decoloniales*. Cuenca. PYDLOS. Pp. 44-52.
- Visvanathan, Shiv (s/a). “Environmental values, policy, and Conflict in India”. En http://www.carnegiecouncil.org/publications/articles_papers_reports/709.html/res/id=sa_File1/709_visvanathan.pdf Fecha de acceso: 13 de Febrero de 2017. Delhi. Center for the Study of Developing Societies. Pp. 1-22.
- Viteri Gualinga, Carlos (2000). “Economía petrolera vs. Economía comunitaria: respuestas locales”. En Acosta, Alberto; Almeida, Alexandra; *et.al.* (2000). *El Ecuador post-petrolero*. Quito. Acción Ecológica. Pp. 209-216.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. En Surrallés, Alexandre; García, Pedro (2004). *Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague. IWGIA. Pp. 37-79.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013). “Economic development and cosmopolitical re-involvement: from necessity to sufficiency”. En Green, Lesley (2013). *Contested Ecologies. Dialogues in the South on Nature and Knowledge*. Cape Town. HSRC Press. Pp. 28-41.
- Vygotsky, Lev (1995). *Pensamiento y Lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Ed. Fausto.
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar. Abya-Yala.
- Waorani (2013). Waorani cantando, waorani song. <https://www.youtube.com/watch?v=OKH2ukypMX4> Fecha de acceso: 19 de diciembre de 2016.
- Yasunidos (2013). *Planes de la A a la Z: Dejar el crudo bajo tierra para asegurar un cambio civilizatorio*. Quito. Yasunidos.

- Yasunidos (2015). <http://sitio.yasunidos.org/es/yasunidos/nuestros-principios.html>.
Fecha de acceso: 2 de Mayo de 2015.
- Zaffaroni, Eugenio Raúl (2011), “La Pachamama y el humano” en Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza (comp.) (2011), *La Naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Quito: Abya-Yala/ Fundación Rosa Luxemburgo. pp. 25-138.
- Zavaleta, Rene (1986). *Escritos sociológicos y políticos*. Serie del Pensamiento Latino Americano 1. Cochabamba. Taller de Estudios Sociales.
- Zavaleta, René (2009). *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz. Plural.
- Zavaleta, René (2015). *La autodeterminación de las masas*. México D.F. Buenos Aires. Siglo XXI. CLACSO.
- Zea, Leopoldo (1953). *América como consciencia*. México. Cuadernos Americanos.
- Zea, Leopoldo (1960). *América Latina y el mundo*. Caracas. Universidad Central de Venezuela.
- Zea, Leopoldo (1976). *El pensamiento Latinoamericano*. Barcelona. Ariel.
- Zibechi, Raúl (2010). *Política y miseria. Una propuesta de debate sobre la relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas*. Buenos Aires. Lavaca.
- Zibechi, Raúl (2014). “El estado de excepción como paradigma político del extractivismo”. En Composto, Claudia; Navarro, Lorena (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México. D.F. Bajo Tierra ediciones. Pp. 76-88.
- Zibechi, Raúl (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Bogotá. Ediciones desde abajo.

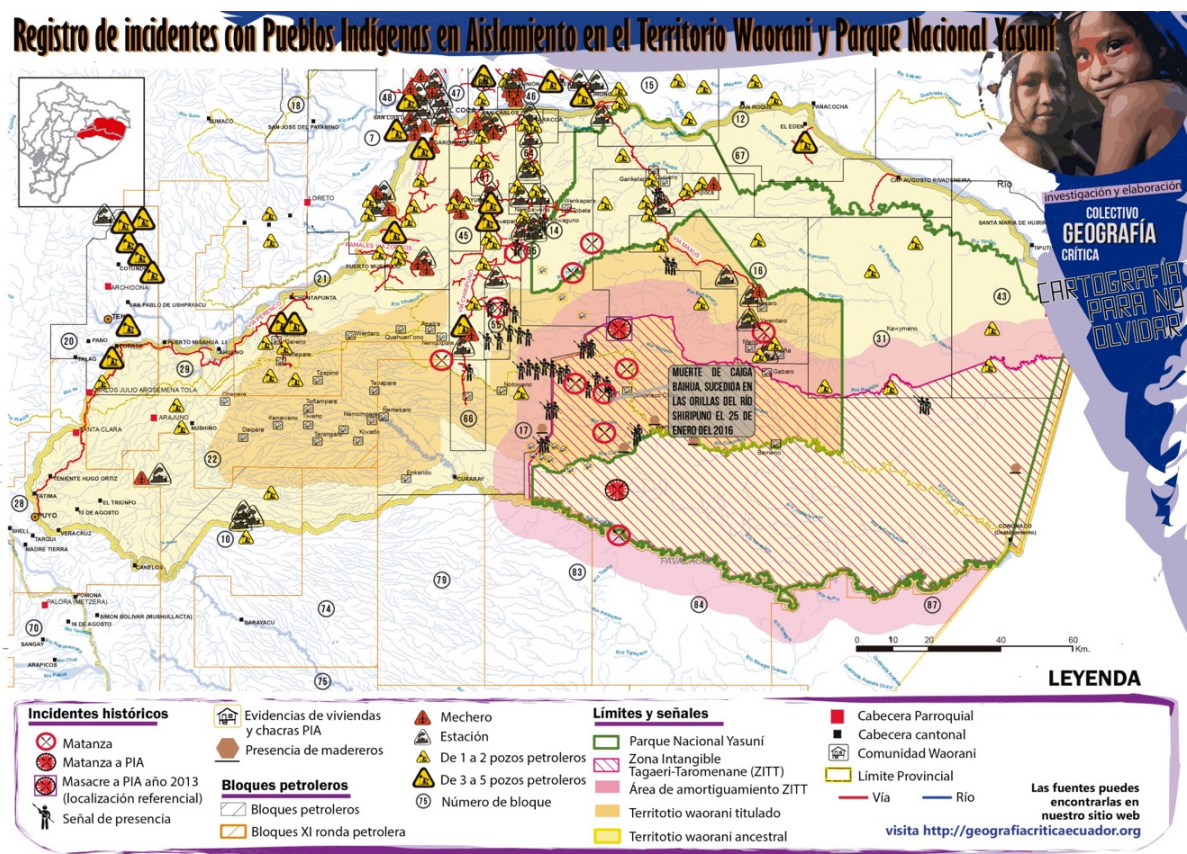
Anexos

Mapa 1.



Fuente: Registros de la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana.

Mapa 2.



Fuente: <https://geografiacriticaecuador.org/2016/02/26/mapa-de-la-tension-en-torno-al-territorio-waorani/> Fecha de acceso: 6 de Julio de 2018.

Lista de personas en las conversaciones, por orden alfabético:

- Adelina, Tobeta.
- Alicia Cawiya
- AMWAE
- Anita Mene
- Colectivo Yasunidxs
- Dabo, Tobeta
- Diana Nenquihui
- Diana Gutierrez
- Ines Ima
- José Omagui
- Juan (Ministerio de Justicia)
- Juanita Nihua
- Manuel, Bameno
- Manuela Ima
- María Baihua
- Maria Cawiya
- María Omagui
- Mencay Nenquihui
- Mencay Mene
- Mintare Baihua
- Moipa Nenquihui
- Moipa Nihua
- Nancy Baihua
- Nequewe Mene
- Nemonte Niwa
- Omare Menquiwi
- Oscar, trabajador petrolero
- Patricia Ima
- Patricia Nenquihui
- Patricia Nenquimo
- Penti Baihua
- Rosita Nenquimo

- Silvia Tibi
- Pedro Íñiguez
- Ramon Ima.
- Waikamo Menquiwi

Carta 1.

La Naturaleza no es muda⁷⁸

Eduardo Galeano.

“El mundo pinta naturalezas muertas, sucumben los bosques naturales, se derriten los polos, el aire se hace irrespirable y el agua intomable, se plastifican las flores y la comida, y el cielo y la tierra se vuelven locos de remate. Y mientras todo esto ocurre, un país latinoamericano, Ecuador, está discutiendo una nueva Constitución. Y en esa Constitución se abre la posibilidad de reconocer, por primera vez en la historia universal, los derechos de la naturaleza.

La naturaleza tiene mucho que decir, y ya va siendo hora de que nosotros, sus hijos, no sigamos haciéndonos los sordos. Y quizás hasta Dios escuche la llamada que suena desde este país andino, y agregue el undécimo mandamiento que se le había olvidado en las instrucciones que nos dio desde el monte Sinaí: “Amarás a la naturaleza, de la que formas parte”.

- Un objeto que quiere ser sujeto

Durante miles de años, casi toda la gente tuvo el derecho de no tener derechos. En los hechos, no son pocos los que siguen sin derechos, pero al menos se reconoce, ahora, el derecho de tenerlos; y eso es bastante más que un gesto de caridad de los amos del mundo para consuelo de sus siervos. ¿Y la naturaleza? En cierto modo, se podría decir, los derechos humanos abarcan a la naturaleza, porque ella no es una tarjeta postal para ser mirada desde afuera; pero bien sabe la naturaleza que hasta las mejores leyes humanas la tratan como objeto de propiedad, y nunca como sujeto de derecho.

Reducida a mera fuente de recursos naturales y buenos negocios, ella puede ser

⁷⁸ Carta de Eduardo Huges Galeano dirigida a la Constituyente de Montecristi (2008), la carta fue leída en el debate plenario previo a la votación sobre la declaratoria de los Derechos de la Naturaleza.

legalmente malherida, y hasta exterminada, sin que se escuchen sus quejas y sin que las normas jurídicas impidan la impunidad de sus criminales. A lo sumo, en el mejor de los casos, son las víctimas humanas quienes pueden exigir una indemnización más o menos simbólica, y eso siempre después de que el daño se ha hecho, pero las leyes no evitan ni detienen los atentados contra la tierra, el agua o el aire.

Suena raro, ¿no? Esto de que la naturaleza tenga derechos... Una locura. ¡Como si la naturaleza fuera persona! En cambio, suena de lo más normal que las grandes empresas de los Estados Unidos disfruten de derechos humanos. En 1886, la Suprema Corte de los Estados Unidos, modelo de la justicia universal, extendió los derechos humanos a las corporaciones privadas. La ley les reconoció los mismos derechos que a las personas, derecho a la vida, a la libre expresión, a la privacidad y a todo lo demás, como si las empresas respiraran. Más de ciento veinte años han pasado y así sigue siendo. A nadie le llama la atención.

- Gritos y susurros.

Nada tiene de raro, ni de anormal, el proyecto que quiere incorporar los derechos de la naturaleza a la nueva Constitución de Ecuador. Este país ha sufrido numerosas devastaciones a lo largo de su historia. Por citar un solo ejemplo, durante más de un cuarto de siglo, hasta 1992, la empresa petrolera Texaco vomitó impunemente dieciocho mil millones de galones de veneno sobre tierras, ríos y gentes. Una vez cumplida esta obra de beneficencia en la Amazonia ecuatoriana, la empresa nacida en Texas celebró matrimonio con la Standard Oil. Para entonces, la Standard Oil de Rockefeller había pasado a llamarse Chevron y estaba dirigida por Condoleezza Rice. Después un oleoducto trasladó a Condoleezza hasta la Casa Blanca, mientras la familia Chevron-Texaco continuaba contaminando el mundo.

Pero las heridas abiertas en el cuerpo de Ecuador por la Texaco y otras empresas no son la única fuente de inspiración de esta gran novedad jurídica que se intenta llevar adelante. Además, y no es lo de menos, la reivindicación de la naturaleza forma parte de un proceso de recuperación de las más antiguas tradiciones de Ecuador y de América toda. Se propone que el Estado reconozca y garantice el derecho a mantener y regenerar los ciclos vitales naturales, y no es por casualidad que la asamblea constituyente ha

empezado por identificar sus objetivos de renacimiento nacional con el ideal de vida del “*Sumak Kawsay*”. Eso significa, en lengua quichua, vida armoniosa: armonía entre nosotros y armonía con la naturaleza, que nos engendra, nos alimenta y nos abriga y que tiene vida propia, y valores propios, más allá de nosotros.

Esas tradiciones siguen milagrosamente vivas, a pesar de la pesada herencia del racismo que en Ecuador, como en toda América, continúa mutilando la realidad y la memoria. Y no son sólo el patrimonio de su numerosa población indígena, que supo perpetuarlas a lo largo de cinco siglos de prohibición y desprecio. Pertenecen a todo el país, y al mundo entero, estas voces ayudan a adivinar otro futuro posible.

Desde que la espada y la cruz desembarcaron en tierras americanas, la conquista europea castigó la adoración de la naturaleza, que era pecado de idolatría, con penas de azote, horca o fuego. La comunión entre la naturaleza y la gente, costumbre pagana, fue abolida en nombre de Dios y después en nombre de la Civilización. En toda América, y en el mundo, seguimos pagando las consecuencias de ese divorcio obligatorio” .

Tabla 1. Cronología de los hechos situada en el PNY- ITT:

Fecha	Detalle
26 de julio 1979	Declaratoria Parque Nacional. 679.000 ha. Extensión inicial
Año 1989	Reserva Mundial de la Biósfera.
Año 1989	Campaña “Amazonía por la Vida”
2 de Abril 1990	Cambio en los límites del Parque.
3 de Abril de 1990	Reserva étnica Huaorani. 612.560 ha. más el área del protectorado 66.570 ha.
Inicios de 1990.	Demanda, asamblea de afectados por Texaco. Frente de Defensa de la Amazonía.
16 de Mayo de 1992	Ampliación del Parque a 982.000 ha. Incluye el reconocimiento de los asentamiento tradicionales de las comunidades indígenas Waorani.
29 de Enero de 1999	Declaración de dos Zonas Intangibles, la primera en la Reserva Faunística del Cuyabeno. La segunda en la zona sur del Parque Nacional Yasuní. Publicadas el 2 de Febrero.
2 de Febrero de 1999	Presidencia de la República. Declaratoria de la Zona de Conservación Especial de los grupos Huaorani
26 de Mayo de 2003	Entre 12 y 16 Taromenanis son asesinados.
25 de Agosto de 2004	Ministerio del Ambiente otorga licencia ambiental a Petrobras. Bloque 21 (Nenki y Apaika, campos petroleros).
Año 2005	Campañas de moratoria petrolera, Oilwatch, trabajos escritos: <i>Asalto al paraíso: Empresas petroleras en áreas protegidas.</i>
10 de Mayo de 2006	Comisión IDH exige al gobierno ecuatoriano medidas cautelares de protección para grupos ocultos.

16 de Enero de 2007	Decreto ejecutivo 2187, Presidencia del Ecuador. Delimitación de la Zona de Conservación de los grupos Huaorani.
18 de Abril 2007	Proclamación de la Política nacional de los Pueblos en situación de aislamiento voluntario.
Junio de 2007	Iniciativa ITT es asumida por el gobierno.
Octubre de 2007	El presidente Rafael Correa propone la Iniciativa en la Asamblea General de la ONU.
11 de Octubre de 2007	Gobierno presenta el Plan de Medidas Cautelares.
18 de Octubre de 2007	Ministerio del Ambiente, el gobierno entrega licencia a Petrobras para campos Nenke y Apaica. Bloque 31. Dentro del PNY, junto a la ZI y al ITT.
30 de Noviembre de 2007	Presidente de Petroecuador. Carlos Pareja Yanuzzeli, hace pública la licitación sobre el ITT.
25 de Marzo de 2008	Inauguración de estación de monitoreo de la ZI (presencia policial y militar)
30 de Marzo de 2013	Dos ancianos Ompure y Buganey, Waoranis mueren por ataques de PIAV. Mueren también 30 miembros de Tagaeri y Taromenane.
15 de agosto 2013	Decreto N. 74. Fin de la Iniciativa ITT. Intervención del 1/1000 en el parque.
17 de agosto 2013	Decreto Ejecutivo 84. Corrige el área del PNY.
18 de agosto 2013	Conformación del colectivo Yasunidxs.
22 de agosto de 2013	Yasunidxs presentan una pregunta para consulta popular ante la Corte Constitucional.

23 de agosto de 2013	Presidente pide declaración de interés nacional al PNY. Art 407 de la Constitución. Explotación de bloques 31 y 43.
13 de septiembre de 2013	33 alcaldes amazónicos colocan una pregunta a la Corte Constitucional para consulta popular, apoyo a la explotación ITT.
17 septiembre de 2013	Informe para primer debate sobre interés nacional de la explotación del ITT.
20 septiembre de 2013	Debate sobre la declaratoria de explotación ITT.
3 de octubre de 2013	Segundo debate sobre la declaratoria de explotación ITT. 108 votos a favor aprobación.
3 de diciembre de 2013	Ministro de Recursos no Renovables, Pedro Merizalde. Se construye puerto Miranda, cantón Aguarico (Orellana). Buque hotel para técnicos y trabajadores.
6 de enero de 2014	Se entrega a Petroamazonas la exploración y perforación de bloque 43.
9 de abril de 2014	Tribunal Ético por los Derechos de la Naturaleza. Yasuní.
12 de abril de 2014	Entrega de 757.623 firmas al CNE, pedido de consulta popular Yasunidxs.
8 de mayo de 2014	La comisión de biodiversidad conoce el primer informe de ministerios respecto a la declaratoria de interés nacional.
12 de mayo de 2014	CNE notifica a Yasunidxs que no se alcanzaron las firmas para convocar a una Consulta popular.
13 de mayo de 2014	Colectivo Yasunidos, inicia la campaña Democracia en Extinción.
22 de mayo de 2014	Ministerio del Ambiente otorga licencia ambiental para Tiputini y Tambococha.

23 de mayo de 2014	Comisión de Biodiversidad recibe a ministros para informe sobre la explotación del bloque petrolero ITT (bloque 43).
26 de septiembre de 2014	Comisión IDH, Yasunidos presentan demanda por presunta violación de derechos de las 757.623 personas que firmaron para consulta popular.
15 de Agosto 2015	Al cumplir un año del cierre de la Iniciativa, se realiza en Quito el Tribunal ético por los derechos de la naturaleza, caso Yasuní.
25 de Enero 2016	Familia Waorani atacada por Tagaeris, muere Caiga Baigua. Su esposa queda herida y se vincula al hecho el suicidio de su hermano.
2016	Firma de contratos para los Bloques 79 y 83. Sur de la Zona intangible.
29 de Marzo 2016	Perforación del primer pozo en plataforma Tiputini C (Bloque 43). Petroamazonas.
14 de junio de 2016	Gobierno anuncia un incremento en las reservas probadas de los campos ITT. De 920 millones de barriles de petróleo a 1672 millones.

Tabla 2. Artículos Consitucionales sobre temáticas abordadas en el trabajo.

Artículo	Descripción	Temática
Art. 10.	Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales. La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución.	Principios de aplicación de derechos.
Art. 71.	La Naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los Derechos de la Naturaleza. Para aplicar e interpretar	Derechos de la Naturaleza

	<p>estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.</p> <p>El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan a la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.</p>	
Art. 72	<p>La Naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independientemente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas a indemnizar a los individuos y colectivos que dependen de los sistemas naturales afectados.</p> <p>En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.</p>	
Art. 73	<p>El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de ciclos naturales.</p> <p>Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional.</p>	
Art. 74	<p>Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el Buen Vivir.</p> <p>Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado.</p>	
Art 83	<p>Son deberes y responsabilidades de las ecuatorianas y los ecuatorianos, sin perjuicio de otros previstos en la Constitución y la ley:</p> <p>6) Respetar los Derechos de la Naturaleza, preservar un ambiente sano y utilizar los recursos naturales de modo racional, sustentable y sostenible.</p>	Responsabilidades
Art. 277	<p>Para la consecución del Buen Vivir, serán deberes generales del Estado:</p> <p>1. Garantizar los derechos de las personas, las colectividades y la naturaleza</p>	Régimen de Desarrollo
Art. 275	<p>El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizarán la realización del “Buen Vivir”, del <i>Sumak Kawsay</i> [...].</p> <p>El “Buen Vivir” requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza</p>	
Art. 319	<p>Se reconocen diversas formas de organización de la producción en la economía, entre otras las comunitarias, cooperativas, empresariales públicas o privadas, asociativas, familiares, domésticas, autónomas y mixtas.</p> <p>El Estado promoverá las formas de producción que aseguren el Buen Vivir de la población y desincentivará</p>	Trabajo y producción

	aquellas que atenten contra sus derechos o los de la naturaleza; alentará la producción que satisfaga la demanda interna y garantice una activa participación del Ecuador en el contexto internacional.	
	Reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, Invocando el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, apelando a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, Como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo,	Preámbulo
	Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak Kawsay; Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades;	Decidimos construir
Art. 1	El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada.	Principios fundamentales
Art. 10	La naturaleza será sujeto de derechos que le reconozca la Constitución	Capítulo Primero. Principios de aplicación de los derechos
Art. 56	Las comunidades, pueblos, y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatorianos, el pueblo montubio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible.	Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades.
Art. 57	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertinencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social. 2. No ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica o cultural. 3. El reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación 4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de tasas e impuestos. 5. Mantener la posesión de tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita. 6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras. 7. La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar 	

	<p>las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley.</p> <ol style="list-style-type: none"> 8. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural. El Estado establecerá y ejecutará programas, con la participación de la comunidad, para asegurar la conservación y utilización sustentable de la biodiversidad. 9. Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral. 10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes. 11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales. 12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrado, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y flora. Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas [...]. 15. Construir y mantener organizaciones que los representen, en el marco del respeto al pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa. El Estado reconocerá todas sus formas de expresión y organización. 16. Participar mediante sus representantes en los organismos oficiales que determine la ley, en la definición de las políticas públicas que les conciernan, así como en el diseño y decisión de sus prioridades en los planes y proyectos del Estado. 17. Ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos. 18. Mantener y desarrollar los contatos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, en particular los que esten divididos por fronteras internacionales. 19. Impulsar el uso de las vestimentas, los símbolos y los emblemas que los identifiquen. 20. La limitación de las actividades militares en sus territorios, de acuerdo con la ley. 21. Que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones se reflejen 	
--	--	--

	<p>en la educación pública y en los medios de comunicación; la creación de sus propios medios de comunicación social en sus idiomas y el acceso a los demás sin discriminación alguna.</p> <p>Los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva. El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas, hacer respetar su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la obveservancia de sus derechos. La violación de estos derechos constituirá delito de etnocidio, que será tipificado por la ley.</p> <p>El Estado garantizará la aplicación de estos derechos colectivos sin discriminación alguna, en condiciones de igualdad y equidade entre mujeres y hombres.</p>	
--	--	--

Resoluciones del Estado:

- a) Política Nacional de los Pueblos en Situación de Aislamiento Voluntario. Presidencia de la República (18 de abril de 2007).



Gobierno Nacional
República del Ecuador

Documento de Consulta

POLITICA NACIONAL DE LOS PUEBLOS EN SITUACIÓN DE AISLAMIENTO VOLUNTARIO

Presentación

El Ecuador es un país multiétnico y pluricultural, enriquecido con 13 nacionalidades y 14 pueblos indígenas, pueblos afro-descendientes y una gran variedad de formas de mestizaje y de constitución sociocultural, que se aprecian en la multiplicidad de modos de organización, costumbres, expresiones culturales, idiomáticas, gastronómicas y artísticas, constituyendo un conjunto social tan complejo y diverso como su entorno natural.

En el territorio ecuatoriano viven al menos dos pueblos indígenas en situación de aislamiento voluntario. Son los Taromenani y Tagaeri, que en su condición de pueblos originarios constituyen testimonio vivo de nuestra cultura y patrimonio sociocultural tangible e intangible de la humanidad.

Los pueblos Tagaeri y Taromenani viven en completa libertad en sus territorios de uso tradicional, pero en una situación de extrema fragilidad debido a su vulnerabilidad, desprotección y asimetría frente al avance de la civilización y el desarrollo, que se ha traducido en colonización de sus territorios, evangelización, comercio ilegal de madera y extracción de los recursos naturales no renovables. Estos problemas afectan la interdependencia de los pueblos Tagaeri y Taromenani con su hábitat natural y ponen en riesgo la integridad de la biodiversidad y la conservación de gran parte del Parque Nacional Yasuní, reconocido como Reserva Mundial de la Biosfera, según Declaración de la UNESCO en 1989.

En síntesis, la historia y la realidad actual de los Tagaeri y Taromenani no ha sido comprendida a cabalidad y constituyen preocupación permanente varios fenómenos provocados por innumerables intervenciones externas, especialmente las derivadas de la explotación petrolera en territorio Huaorani. Frente a ello, el Estado Ecuatoriano no ha asumido un rol efectivo y un liderazgo humanista y comprometido en la salvaguarda de estos pueblos.

Consciente de esta situación, el Gobierno Nacional, asume la responsabilidad de proteger los derechos fundamentales de todos los pueblos, en especial de aquellos que viven en un estado de indefensión en la Amazonía Ecuatoriana, y se compromete a destinar sus mayores esfuerzos para superar toda forma de amenaza de exterminio y garantizar la defensa de los derechos individuales y colectivos de los seres humanos que integran estos pueblos en situación de aislamiento voluntario. Esta responsabilidad se expresa en la iniciativa para la elaboración y promulgación de una Política de Estado.

Este compromiso político habla de su ética ciudadana y su espíritu de profundo respeto a la dignidad humana y de protección eficaz a los niños, niñas, mujeres y hombres Tagaeri y Taromenani y de otros pueblos que se encuentren en situación de aislamiento y que a pesar de ello, siguen tomando parte en la construcción de nuestra historia y de la gran familia ecuatoriana.



GOBIERNO NACIONAL
REPUBLICA DEL ECUADOR

El Gobierno Nacional dispone la presente Política de Estado en cumplimiento de lo dispuesto por el artículo 2 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y los artículos 1 y 2 del Protocolo de San Salvador sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales, que contienen la obligación de adoptar, hasta el máximo de los recursos disponibles, las medidas necesarias y las disposiciones de derecho interno correspondientes, para garantizar el ejercicio de los derechos contenidos en el mismo. En el caso de los pueblos en aislamiento voluntario, se plantea el garantizar, con especial atención los siguientes derechos: derecho a la vida, a la integridad personal, a la libertad personal, a la igualdad ante la ley, a la libre movilidad, su derecho al no contacto, a las garantías judiciales, el derecho a la salud, a un medio ambiente sano, a la alimentación, a la educación en los términos reconocidos por sus costumbres ancestrales y a los beneficios de la cultura.

Cumplir la tarea de respetar y proteger la vida, integridad, cultura y territorios de los pueblos Tagaeri y Taromenani es meta de esta Política de Estado, que se presenta de conformidad con el artículo 171, numeral 3, de la Constitución Política de la República del Ecuador.

Para el desarrollo de un futuro Plan de Acción que viabilice las líneas estratégicas de la presente política; se pone a consideración de la ciudadanía ecuatoriana para su conocimiento y debate la POLÍTICA NACIONAL DE LOS PUEBLOS EN SITUACIÓN DE AISLAMIENTO VOLUNTARIO, que debe ser asumida como el primer paso para iniciar un amplio proceso participativo de todos los sectores, grupos y espacios del país que enriquezcan el espíritu que lo guía, su contenido y se comprometan a su debida implementación.

Esta es, entonces, una invitación a rubricar un sólido y unitario compromiso nacional.

Quito, 18 de abril del 2007

Rafael Correa Delgado
PRESIDENTE CONSTITUCIONAL DE LA REPUBLICA

- b) Resolución de Impulso a la Iniciativa Yasuní ITT. Asamblea Nacional. República del Ecuador (8 de diciembre de 2009).



REPÚBLICA DEL ECUADOR
Asamblea Nacional

EL PLENO

CONSIDERANDO:

- Que,** conforme al Capítulo Séptimo del Título II de la Constitución de la República, la Naturaleza tiene, entre otros, derecho al respeto integral de su existencia y al mantenimiento de sus ciclos vitales; y que, en esa medida, el Estado debe garantizar la restauración de la Naturaleza así como la aplicación de medidas de precaución y de restricción de actividades que puedan conducir a la extinción de especies, a la destrucción de ecosistemas o a la alteración permanente de los ciclos naturales;
- Que,** en el plano internacional son aún incipientes los consensos respecto a la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero, causantes del calentamiento global;
- Que,** los impactos sociales y ambientales de la actividad petrolera han sido significativos tanto a nivel local como mundial, por lo que se han constituido en una amenaza para áreas de alta sensibilidad biológica, cultural y social en un país megadiverso como el nuestro, siendo necesario orientar al Ecuador hacia un modelo de desarrollo que tienda a establecer una perspectiva económica postpetrolera, que sea ambiental y socialmente sustentable;
- Que,** dentro de este contexto, el Estado ecuatoriano ha creado la Iniciativa Yasuní-ITT (Ishpingo-Tambococha-Tiputini), la misma que plantea el compromiso de no explotar 846 millones de barriles de reservas probadas de crudo pesado y así evitar la emisión de 407 millones de toneladas métricas de dióxido de carbono, provenientes de la quema de combustibles fósiles;
- Que,** la Iniciativa Yasuní-ITT abre un nuevo mecanismo para evitar emisiones de gases de efecto invernadero, con participación de la comunidad internacional, manteniendo indefinidamente inexploradas las reservas de combustibles fósiles en áreas cultural o ambientalmente frágiles;
- Que,** la Iniciativa Yasuní-ITT busca lograr tres objetivos simultáneos y



REPÚBLICA DEL ECUADOR

Asamblea Nacional

complementarios: combatir el calentamiento global mediante la reducción de emisiones de dióxido de carbono, proteger la biodiversidad y disminuir la pobreza en nuestro país, así como apoyar el ejercicio del derecho al aislamiento voluntario de los pueblos y nacionalidades indígenas no contactadas (Tagaeri y Taromenane); y,

En ejercicio de sus atribuciones,

RESUELVE:

1. Apoyar los esfuerzos que realice el gobierno a nivel nacional e internacional para impulsar la Iniciativa Yasuní-ITT, comprometerse a respaldarla y a contribuir para que se materialicen sus objetivos de enfrentar los problemas del cambio climático, conservar la biodiversidad y combatir la pobreza;
2. Recalcar que esta Iniciativa se inscribe dentro de un marco normativo en el que la Naturaleza tiene derechos inalienables y que es obligación del ser humano reconocerla como sujeto con derechos y legitimidad procesal, con valores intrínsecos independientes;
3. Exhortar a la comunidad internacional, a las organizaciones de la sociedad civil, a las empresas con responsabilidad social y ambiental, y en general a todos los y las ciudadanas del mundo, a contribuir con el Fondo Fiduciario Internacional que se cree para el mantenimiento bajo tierra de las reservas del campo ITT, a través de los mecanismos establecidos en la Iniciativa, en respuesta al reconocimiento de la deuda ecológica que los países industrializados mantienen para con la humanidad;

y finalmente,

4. Apoyar el ejercicio del derecho al aislamiento voluntario de los pueblos y nacionalidades indígenas no contactadas (Tagaeri y Taromenane) y reconocer sus formas de vida intrínsecas.

La Función Legislativa, por decisión de sus integrantes se



REPÚBLICA DEL ECUADOR

Asamblea Nacional

compromete ante el pueblo ecuatoriano a respaldar las iniciativas que promuevan los derechos de la Naturaleza, y a la vez vigilar que los recursos naturales del país sean aprovechados de manera racional.

Dado y suscrito en la sede de la Asamblea Nacional, ubicada en el Distrito Metropolitano de Quito, provincia de Pichincha, a los ocho días del mes de diciembre de dos mil nueve.



FERNANDO CORDERO CUEVA

Presidente



DR. FRANCISCO VERGARA O.

Secretario General

- c) Resolución Asamblea Nacional de declaratoria de interés nacional de la explotación petrolera de los bloques 31 y 43, dentro del Parque Nacional Yasuní. (29 de agosto, 2013).



REPÚBLICA DEL ECUADOR
ASAMBLEA NACIONAL

MEMORANDO No. SAN-2013- 1405

PARA: **CARLOS VITERI**
Presidente de la Comisión Especializada Permanente
de la Biodiversidad y Recursos Naturales

DE: **LIBIA RIVAS**
Secretaria General

ASUNTO: En el texto

FECHA: 29 AGO 2013

Para su conocimiento y fines pertinentes, adjunto al presente sírvase encontrar copia certificada de la Resolución No. CAL-2013-2015-021, adoptada por unanimidad el día de hoy 29 de agosto de 2013.

Atentamente,

DRA. LIBIA RIVAS O.
Secretaria General



Anexo lo indicado
Anexo: Oficio No. T.4980-SNJ-13-719 y sus anexos

MFCH

Decidido
29-08-13
[Firma]
17h 20'



REPÚBLICA DEL ECUADOR
ASAMBLEA NACIONAL

RESOLUCIÓN CAL-2013-2015-021
EL CONSEJO DE ADMINISTRACIÓN LEGISLATIVA

CONSIDERANDO:

Que, la Ley Orgánica de la Función Legislativa, publicada en el Suplemento del Registro Oficial No. 642 de 27 de julio de 2009, entró en vigencia el 31 de julio de 2009, conforme lo establece la Disposición Final Única;

Que, el artículo 407 de la Constitución de la República dispone: **“Art. 407.- Se prohíbe la actividad extractiva de recursos no renovables en las áreas protegidas y en zonas declaradas como intangibles, incluida la explotación forestal. Excepcionalmente dichos recursos se podrán explotar a petición fundamentada de la Presidencia de la República y previa declaratoria de interés nacional por parte de la Asamblea Nacional, que, de estimarlo conveniente, podrá convocar a consulta popular”;**

Que, el Presidente Constitucional de la República, mediante oficio No. T.4980-SNJ-13-719, solicita a la Asamblea Nacional se sirva declarar de interés nacional conforme establece el artículo 407 de la Constitución de la República, la explotación petrolera de los bloques 31 y 43, dentro del Parque Nacional Yasuní;

Que, el artículo 49 de la Ley Orgánica de la Función Legislativa prevé: **“Artículo 49.- Declaratoria de interés nacional.- El Pleno de la Asamblea Nacional, en dos debates y por mayoría absoluta de sus integrantes, podrá declarar de interés nacional la petición de la Presidenta o Presidente de la República en relación con la explotación de recursos no renovables en áreas protegidas y en zonas declaradas como intangibles, incluida la explotación forestal.**

Para estos debates, el Pleno de la Asamblea Nacional contará obligatoriamente con informes de las comisiones respectivas designadas por el CAL.

El trámite se ajustará a los plazos establecidos para la aprobación de las leyes...”;

Que, el Consejo de Administración Legislativa, en sesión de 29 de agosto de 2013, conoció el Oficio No. UTL-2013-188, mediante el cual la Unidad de Técnica Legislativa presenta el Informe no vinculante sobre la solicitud de declaratoria de interés nacional de la exploración petrolera de los bloques 31 y 43, dentro del Parque Nacional Yasuní, presentada por el Presidente Constitucional de la República; y,

En ejercicio de sus atribuciones:

RESUELVE:

JK



REPÚBLICA DEL ECUADOR
ASAMBLEA NACIONAL

RESUELVE:

Artículo 1.- Calificar la solicitud presentada por el Presidente Constitucional de la República, mediante oficio No. T.4980-SNJ-13-719, para la declaratoria de interés nacional de la explotación petrolera de los bloques 31 y 43, dentro del Parque Nacional Yasuní.

Artículo 2.- Remitir a la Comisión Especializada Permanente de la Biodiversidad y Recursos Naturales, la solicitud de declaratoria de interés nacional de la explotación petrolera de los bloques 31 y 43, dentro del Parque Yasuní, para el tratamiento constitucional y legal correspondiente, de conformidad a lo establecido en el artículo 49 de la Ley Orgánica de la Función Legislativa.

Artículo 3.- La Secretaría del Consejo de Administración Legislativa, notificará la presente resolución, al Presidente de la Comisión Especializada Permanente de la Biodiversidad y Recursos Naturales, para que se inicie el trámite a partir del día 30 de agosto de 2013.

Artículo 4.- La Secretaria del Consejo de Administración Legislativa, notificará la presente resolución a las Comisiones Especializadas Permanentes de Justicia y Estructura del Estado; del Desarrollo Económico, Productivo y la Microempresa; de Gobiernos Autónomos, Descentralización, Competencias y Organización Territorial; y, de los Derechos Colectivos, Comunitarios y la Interculturalidad, para que en el plazo de 8 días, contado a partir del 30 de agosto de 2013, entreguen a la Comisión Especializada Permanente de la Biodiversidad y Recursos Naturales, los informes que correspondan, dentro de la temática de su competencia, respecto de la solicitud de declaratoria de interés nacional de la explotación petrolera de los bloques 31 y 43, dentro del Parque Yasuní.

Para los fines previstos en el presente artículo, las Comisiones Especializadas podrán contar con el apoyo de la Unidad de Técnica Legislativa.

Dado y suscrito en Quito, en la sede de la Asamblea Nacional ubicada en el Distrito Metropolitano de Quito, en la provincia de Pichincha, a los veinte y nueve días del mes de agosto del dos mil trece.

GABRIELA RIVADENEIRA BURBANO
Presidenta

DRA. LIBIA RIVAS ORDÓÑEZ
Secretaría General

Página 2 de 2