



LAN-KOADERNOAK
CUADERNOS DE TRABAJO
WORKING PAPERS

81

Hegoa, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional

Bilbao

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/EHU

ISSN: 1130-9962 EISSN: 2340-3187

Nº 81 2020

Buen Vivir frente al (neo)extractivismo: Alternativas desde los territorios

Juan Manuel Crespo

Cuadernos de Trabajo / Lan-Koadernoak • Hegoa, nº 81, 2020

Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional



Consejo de Redacción

Dirección: Patxi Zabalo
Secretaría: María José Martínez
Tesorería: Eduardo Bidaurratzaga
Vocales: Elena Martínez Tola
Irantzu Mendia Azkue
Gloria Guzmán Orellana
Amaia Guerrero

Buen Vivir frente al (neo)extractivismo: Alternativas desde los territorios

Juan Manuel Crespo
Cuadernos de Trabajo/Lan-Koadernoak Hegoa • Nº 81 • 2020
Depósito Legal: Bi-1473-91
ISSN: 1130-9962
EISSN: 2340-3187

Consejo Editorial

Alberto Acosta. FLACSO, Quito (Ecuador)
Iñaki Bárcena. Parte Hartuz, UPV/EHU
Roberto Bermejo. UPV/EHU
Carlos Berzosa. Universidad Complutense de Madrid
Cristina Carrasco. Universidad de Barcelona
Manuela de Paz, Universidad de Huelva
Alfonso Dubois. Hegoa, UPV/EHU
Caterina García Segura. Universidad Pompeu Fabra
Eduardo Gudynas. CLAES, Montevideo (Uruguay)
Begoña Gutiérrez. Universidad de Zaragoza
Yayo Herrero. Ecologistas en Acción
Mertxe Larrañaga. Hegoa, UPV/EHU
Carmen Magallón. Fundación Seminario de Investigación para la Paz
Carlos Oya. School of Oriental and African Studies, University of London (Reino Unido)
María Oianguren. Gernika Gogoratuz
Jenny Pearce. London School of Economics (Reino Unido)
Itziar Ruiz-Giménez. Universidad Autónoma de Madrid
Bob Sutcliffe. Hegoa, UPV/EHU
José M^a Tortosa. Universidad de Alicante
Koldo Unceta Satrustegui. Hegoa, UPV/EHU



www.hegoa.ehu.eus

UPV/EHU. Edificio Zubiria Etxea
Avenida Lehendakari Agirre, 81
48015 Bilbao
Tel.: 94 601 70 91
Fax: 94 601 70 40
hegoa@ehu.eus

UPV/EHU. Centro Carlos Santamaría
Elhuyar Plaza, 2
20018 Donostia-San Sebastián
Tel. 943 01 74 64
Fax: 94 601 70 40
hegoa@ehu.eus

UPV/EHU. Biblioteca del Campus de Álava
Apartado 138
Nieves Cano, 33
01006 Vitoria-Gasteiz
Tel. / Fax: 945 01 42 87
hegoa@ehu.eus

Diseño y Maquetación: Marra, S.L.

La revista *Cuadernos de Trabajo/Lan-Koadernoak Hegoa* es una publicación periódica editada desde 1989 por Hegoa, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, y consagrada a los estudios de desarrollo. Con una perspectiva inter y multidisciplinar, publica estudios que sean resultado de una investigación original, empírica o teórica, sobre una amplia gama de aspectos relativos a las problemáticas, marcos analíticos y actuaciones en el campo del desarrollo humano y de la cooperación transformadora.

Cuadernos de Trabajo/Lan-Koadernoak Hegoa es una revista con carácter monográfico, que aparece tres veces al año y dedica cada número a un trabajo, con una extensión mayor a la habitual en los artículos de otras revistas. Disponible en formato electrónico en la página web de Hegoa (<http://www.hegoa.ehu.eus>).



Este documento está bajo una licencia de Creative Commons. Se permite copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra con libertad, siempre y cuando se reconozca la autoría y no se use para fines comerciales. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra. Licencia completa: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Financiado por:



Esta publicación
está indexada en:



Buen Vivir frente al (neo)extractivismo: Alternativas desde los territorios

Juan Manuel Crespo. Es doctorando en Estudios sobre Desarrollo en el Instituto HEGOA de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea y tiene un Máster en Desarrollo y Globalización por la misma universidad. Licenciado en Humanidades por la Universidad San Francisco de Quito y cuenta con una sub-especialización en filosofía y fotografía. Se dedica a la investigación-acción eco-social, particularmente en temas sobre buen vivir, ecología política, alternativas al desarrollo y gestión de conocimientos desde perspectivas decoloniales. En la Amazonía tiene amplia experiencia trabajando en territorio para el monitoreo de la Dirección de Protección de Pueblos en Aislamiento Voluntario en el Parque Nacional Yasuní. Actualmente, es consultor para la Iniciativa de las Cuencas Sagradas Amazónicas y es miembro del Directorio de la Fundación Kara Solar, dedicada a la investigación y desarrollo de tecnología solar para territorios amazónicos en Ecuador, y de la Red de Innovación Política de América Latina. jm Crespo001@ikasle.ehu.eus



Recibido: 06/04/2020
Aceptado: 10/06/2020

Resumen

Nos encontramos frente a una crisis sistémica, múltiple y transversal, tanto la humanidad como el resto de seres vivos del planeta. En este contexto se puede comprender la emergencia por buscar, definir y proponer salidas y alternativas concretas a un paradigma destructivo con la vida y su reproducción. Es así como desde los territorios históricamente colonizados y oprimidos, a través de sus prácticas y culturas marginalizadas y desplazadas, han surgido reivindicaciones y propuestas para superar dichas crisis, tal es el caso del Buen Vivir.

El presente trabajo persigue tres grandes objetivos. Primero, realizar una aproximación teórica y conceptual del surgimiento del BV en Ecuador para contextualizar los debates actuales en torno al concepto y su evolución en la última década. Segundo, plantear las contradicciones existente entre la construcción del Buen Vivir y las políticas desarrollistas (neo-extractivistas), contextualizando las tensiones existentes en la última década en la región y concretamente en el caso de Ecuador. Tercero, se presentarán dos estudios de caso en Ecuador, en los que se reflejen estas tensiones entre Buen Vivir y las políticas (neo) extractivistas estatales, indagando respecto a las posibles propuestas alternativas planteadas desde las comunidades afectadas y enfrentadas a dichas amenazas en sus territorios.

Palabras clave: Buen Vivir, extractivismo, neo-Extractivismo, territorio, alternativas.

Laburpena

Krisi sistemiko, anitz eta unibertsal bat dugu aurrez aurre, bai gizakiok bai planetako gainerako izaki bizidun guztiek. Testuinguru horretan, ulergarria da bizitza eta bere ugalketa suntsitzen duen paradigma bati irtenbide eta alternatiba zehatzak bilatu, definitu eta proposatzeko premia larria. Horrelaxe, krisi horiek gainditzeko aldarrikapen eta proposamenak sortu dira historikoki kolonizazioa eta zapalkuntza bizi izan duten lurraldeetan, praktika eta kultura marjinatu eta lekualdatuen bidez. Proposamen horietako bat da Buen Vivir ekimena.

Hiru helburu nagusi ditu lan honek. Lehenik eta behin, BV Ekuadorren sortu zeneko hurbilketa teorikoa eta kontzeptuala egitea, testuinguruan kokatzeko kontzeptuaren eta azken hamarkadan izan duen bilakaeraren inguruko egungo eztabaidak. Bigarrenik, Buen Vivir ekimena eraikitzearen eta politika desarrollisten (neoestraktibistak) artean dauden kontraesanak mahaigaineratzea; horretarako, eskualdean eta, zehazki, Ekuadorren azken hamarkadan dauden tentsioak testuinguruan jarriko dira. Hirugarrenik, Ekuadorreko bi kasu-azterlan aurkeztuko dira. Bertan, Buen Vivir ekimenaren eta Estatuaren politika (neo) estraktibisten arteko tirabira horiek islatuko dira, eta beren lurraldeetan mehatxu horiei aurre egin behar dieten komunitateek egindako proposamen alternatibo posibleak arakatuko dira.

Hitz gakoak: Buen Vivir, estraktibismoa, neoestraktibismoa, lurraldea, alternatibak.

Abstract

Both humanity and the rest of the living beings on the planet are facing a systemic, multiple and transversal crisis. In this context, it may be easier to understand the emergency to seek, define and propose concrete solutions and alternatives to a destructive paradigm of life and of the reproduction thereof. Thus, from the historically colonized and oppressed territories, through their marginalized and displaced practices and cultures, claims and proposals have arisen to overcome such crises, as is the case of Good Living.

The present work pursues three main objectives. First, to carry out a theoretical and conceptual approach to the emergence of Good Living in Ecuador to contextualize current debates around the concept and its evolution over the last decade. Secondly, to expose the contradictions between the construction of Good Living and developmental policies (neo-extractivists), contextualizing tensions that have arisen over the last decade in the region and more specifically in the case of Ecuador. Thirdly, two case studies will be presented in Ecuador, which reflect these tensions between Good Living and the state (neo) extractivist policies, inquiring about the possible alternative proposals raised by the affected communities facing such threats within their territories.

Keywords: Good Living, extractivism, neo-extractivism, territory, alternatives.

Índice

1. Introducción	7
2. Del Desarrollo (extractivista) al Buen Vivir (pos-extractivista)	9
2.1. Desarrollo y Pos-Desarrollo	9
2.2. (Neo)Extractivismo: Del Consenso de Washington al Consenso de los <i>Commodities</i>	13
2.3. Surgimiento del Buen Vivir en el debate desarrollista en Ecuador ¿Paradigma Pos-Extractivista?	15
2.4. El emergente Buen vivir entre indigenismo, ecologismo y estatismo	20
2.5. Territorio y Neo-extractivismo	21
2.6. Giro Eco-territorial, Bienes Comunes y Buen Vivir Pos-Extractivista	23
3. Casos de estudio	26
3.1 Nabón: Una apuesta por el Buen Vivir desde la agroecología para superar el extractivismo	26
3.1.1. Breve historia y contexto y recorrido hacia el BV	26
3.1.2. Defensa del agua y las luchas anti-extractivistas comunitarias	28
3.1.3. Soberanía Alimentaria y Agroecología como Pos-extractivismo desde Nabón	31
3.2. Territorio Achuar: Kara Solar	33
3.2.1. Contexto territorial y breve recorrido histórico del proyecto	33
3.2.2. El proyecto KARA SOLAR como respuesta a las carreteras	34
3.2.3. Metodología decolonial para la construcción de tecnologías adaptadas pos-extractivistas	35
4. Discusión: Neo-extractivismo contrapuesto a Buen Vivir desde los territorios	38
4.1. Desafío en la construcción de un BV desde los territorios	38
4.2. Democracia, Territorio y Autonomía	39
4.3. BV como paradigma poscolonial y posextractivista	40
5. Conclusiones	42
6. Bibliografía	43
Anexo: imágenes de Nabón y del territorio Achuar	50
Nabón	50
Territorio Achuar	52

1. Introducción

Confrontamos, como humanidad, una profunda crisis civilizatoria. La crisis terminal del patrón civilizatorio prometeico de la modernidad colonial. Se trata de una crisis multiforme, multidimensional, de un patrón civilizatorio que en términos sintéticos puede ser caracterizado como antropocéntrico, patriarcal, colonial, clasista, racista y cuyos patrones hegemónicos de conocimiento, su ciencia y su tecnología, lejos de ofrecer respuestas de salida a esta crisis civilizatoria, contribuyen a profundizarla. Estas diversas dimensiones del patrón civilizatorio hegemónico no son de modo alguno independientes una de otra. Por el contrario, se retroalimentan y refuerzan entre sí.

Edgardo Lander (2019: 14)

En medio de una crisis sistémica, múltiple y transversal que atraviesa hoy en día tanto a la humanidad como al resto de seres vivos del planeta, se buscan alternativas o salidas a un laberinto como en el que hemos devenido a través del *sistema-mundo* contemporáneo (Wallerstein, 2011). Las crisis se perciben en todo tipo de dominios: ambientales, económicos, sociales, políticos, éticos, culturales, espirituales y personificados/encarnados/materializados (Kothari et al., 2019: 35).

En este contexto se puede comprender la emergencia por buscar, definir y proponer salidas y alternativas concretas a un paradigma evidentemente injusto y destructivo con la vida y su reproducción. Es así como desde los *territorios* históricamente colonizados y oprimidos, a través de culturas históricamente marginadas y desplazadas, han surgido reivindicaciones y propuestas para superar dichas crisis. Desde hace ya casi dos décadas, el paradigma del *Buen Vivir* (BV) irrumpió en el escenario político tanto nacional en los países andinos como también a nivel regional en Latinoamérica y global en ciertos espacios reivindicativos de movimientos sociales en diversos países y regiones del mundo. Su genealogía tiene diversas aproximaciones aunque su utilización ha sido adecuada según la coyuntura y los contextos políticos. Desde su inclusión en las constituciones de Ecuador y Bolivia en 2008 y 2009 respectivamente, el término BV se ha convertido en un referente mundial para visualizar paradigmas diferentes o alternativos al del desarrollo convencional occidental. A partir de entonces son múltiples los debates que se han ido generando sobre los contenidos fundamentales de este paradigma, sobre su genealogía andina-amazónica, sobre las diferentes corrientes existentes, y sobre todas las vicisitudes y contradicciones prácticas y políticas ligadas con su implementación (Villalba, 2013).

Si bien es un concepto en constante construcción y el cual no puede ser definido como un único concepto (Acosta, 2013), se suelen señalar tres principales corrientes sobre el BV: (1) particularista-indigenista; (2) pluralista-ecologista; (3) universalista-estatista. Cada una de ellas plantea diferentes prioridades, diferentes sujetos protagónicos, y enfatiza algunos diferentes elementos (Villalba-Eguiluz & Etxano, 2017). Aun así, muchos/as autores/as coinciden en explicar el BV como un paradigma que promulga la armonía en tres ámbitos: con uno/a mismo/a (ligado a la identidad, plurinacionalidad e interculturalidad); con otros seres humanos (ligado con la equidad); y con los seres no-humanos, es decir la naturaleza o el universo, ligado más bien a un *biocentrismo* y a la sostenibilidad ecosistémica como prioridad¹. Se trataría además de un paradigma fuertemente enraizado en algunos principios de la cosmovisión andina, como la relacionalidad, la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad, que subrayan el comunitarismo más que el individualismo (Albó, 2009; Altmann, 2013; Ávila Santamaría, 2010; Medina, 2011).

Sin embargo, existen ciertas diferencias, tensiones o contradicciones al momento de insertar el BV

1 Algunos/as de los/as principales autores/as que han investigado y desarrollado estos conceptos desde las distintas variaciones son: Viteri-Gualinga (2002); Walsh (2010); Vanhulst y Beling, (2014); Acosta y Martínez (2009a); Gudynas (2009a; 2009b); Acosta (2012); Tortosa (2012); Unceta (2014); Villalba (2013); Escobar (2015).

dentro de las políticas públicas. Países como Ecuador o Bolivia siguen manteniendo una concepción tradicional del desarrollo que conlleva depender de una matriz económica fuertemente extractivista y de la depredación de la naturaleza a través de un modelo primario-exportador. Dicho enfoque en primer término se entendería como contradictorio con el paradigma de BV que surgió justamente como una alternativa (o superación) a los modelos tradicionales de desarrollo. De ahí la fuerte contradicción y tensión que ha venido aconteciendo entre las comunidades, territorios y movimientos sociales (quienes promovieron el paradigma del BV) con la visión del Estado y su comprensión o justificación del BV. Las contradicciones entre el modelo desarrollista-extractivo y el BV han resultado evidentes, ya que son estas comunidades indígenas y rurales-campesinas, las que padecen y resisten en sus territorios a dichas prácticas extractivistas. Por esto, hoy en día, en medio del contexto de la crisis climática global, resulta más oportuno imaginar un BV como un paradigma que abre un abanico nuevo (renovado) de posibilidades que proyecten transiciones pos-extractivistas a nivel nacional-global y a nivel local desde las comunidades, que al mismo tiempo respondan a sus necesidades, siendo este enfoque una aproximación más cercana a la propia visión desde los territorios.

Este estudio se ha enfocado en dos casos concretos donde se pueden apreciar esta tensión, y donde se pueden evidenciar ejemplos de alternativas al extractivismo que estarían sintonizadas con un paradigma de transiciones hacia un marco de BV. Por un lado nos aproximaremos al caso del cantón Nabón en el sur andino del Ecuador, donde el gobierno local ha fortalecido los sistemas tradicionales agroecológicos que hoy intentan consolidarse y subsistir frente a la amenaza de la llegada de la industria minera a gran escala en sus fuentes de agua. Por otro lado presentaremos el caso del Territorio indígena Achuar en la Amazonía sur del Ecuador, donde se mantiene una disputa importante con el avance de la industria petrolera y de carreteras que se van insertando a la selva amazónica; es ahí donde esta nacionalidad está desarrollando “tecnologías apropiadas” para instaurar un sistema de transporte fluvial solar que les permita dejar de depender de combustibles fósiles y proponer una alternativa efectiva al avance de las nuevas carreteras, permitiendo la comunicación interna y con el mundo exterior.

En términos generales, el presente trabajo persigue tres grandes objetivos. Primero, realizar una aproximación teórica y conceptual del surgimiento del BV en Ecuador para contextualizar los debates actuales en torno al concepto y su evolución en la última década. Segundo, plantear las contradicciones existente entre la construcción del BV y las políticas desarrollistas (neo-extractivistas) (Villalba-Eguiluz y Etxano, 2017), es decir una contextualización de las tensiones existentes en la última década en la región y concretamente en el caso de Ecuador. Tercero, se presentarán dos estudios de caso en Ecuador, en los que se reflejen estas tensiones entre BV y las políticas (neo-)extractivistas estatales, indagando por dónde van las posibles propuestas alternativas planteadas de las comunidades afectadas y enfrentadas a dicho extractivismo.

A partir de este análisis, se propone una discusión alrededor de los efectos del desarrollismo extractivo en los territorios y las alternativas que se plantean desde estas comunidades estudiadas, en base a sus condiciones locales pero no solo restringidas a éstas. Y se indagará sobre la visión del BV desde los territorios que se confronta a la visión del BV desde el Estado. Así mismo se analizarán e identificarán los puntos de convergencia entre los casos de estudio respecto a su construcción particular de BV y las respuestas posextractivistas planteadas, así como también las consecuencias de estos procesos locales que de ellas derivan para otras mayores escalas, principalmente a nivel nacional y regional/global. Por último se ordenarán brevemente las principales conclusiones.

2. Del Desarrollo (extractivista) al Buen Vivir (pos-extractivista)

2.1. Desarrollo y Pos-Desarrollo

Luego de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, las nociones de “progreso” y “civilización” fueron desplazadas por la categoría de “desarrollo”, que a su vez, devino en una de las ideas más fuertes del discurso hegemónico moderno (Svampa, 2016). Este “prometedor” proyecto se inició con gran fuerza y fue una empresa incuestionada e incuestionable. Quedaron claras las relaciones de poder y la estructura de lo que sería el paradigma dominante, una nueva forma de dominación, ya no solo a escala regional sino a escala global de la modernidad: *la globalización o mundialización*. Se puede decir que este momento inicial apuntaló hacia la última fase de lo que Wallerstein (1993) denominó posteriormente *economía-mundo capitalista*².

El origen del “desarrollismo” no es tan abrupto. Este se dio a través de la tecnificación de un sistema económico y de poder, que se había venido perfeccionando durante aproximadamente quinientos años a través de una *violencia matricial* (Santos 2009: 339) colonial. Este colonialismo atravesó importantes transformaciones que contribuyeron de una forma u otra a constituir un sistema de una eficacia nunca antes vista por la sociedad humana para tomar y perpetrar el poder, y así mismo para “desarrollar” las sociedades a velocidades nunca antes vistas por la humanidad. En distintas facetas y contextos, este colonialismo ha sido la misión civilizatoria que ha impuesto la tradición europea, en un inicio, como faro y camino para el resto del mundo. A partir del siglo XX, y con mucha mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XX, los Estados Unidos de América tomaron el relevo a Europa, y en conjunto, como cultura *occidental*, marcaron las pautas de lo que debía ser el *desarrollo* a seguir por el resto de países y culturas “atrasadas”, “pobres” y “arcaicas”, a partir de entonces “subdesarrolladas”. En definitiva la historia de la colonialidad y el desarrollo, es la historia del imperialismo, ya que en esencia esta opresión cultural es lo que Aníbal Quijano (2010) denominó como *colonialidad del poder y del saber*, que es la imposición de un camino (muchas veces a la fuerza), de un solo conocimiento, de una sola razón.

En el transcurso de la segunda mitad del siglo XX, las consecuencias del proyecto *desarrollista* comenzaron a salir a la luz, y alrededor de las décadas de los 60 y 70 se comienza a debatir a nivel académico y político sobre “los límites del crecimiento”. De ahí la importancia del denominado *Informe Meadows*³ (Meadows et al., 1972) encargado por el Club de Roma, cuando por primera vez se deja en evidencia que la lógica del sistema “desarrollista” de posguerra es irracional e insostenible y podría traer consecuencias adversas, al plantearse de antemano un paradigma de crecimiento infinito en un planeta finito. Las conclusiones, o mejor dicho las predicciones, tal vez fueron algo erradas, pero en el fondo la crítica conceptual fue muy importante y acertada para visibilizar un problema que no había sido analizado hasta el momento, ya que se mantenía una fe ciega en torno al desarrollo (progreso), entendido como crecimiento económico infinito. En paralelo surgen estudios sobre *Decrecimiento* (Gerogescu-Roegen, 1971) o sobre *Desarrollo a escala humana* (Max Neef et al., 1986), entre otros, que de la misma manera empezaban a alertar respecto a un *maldesarrollo* (Dasgupta, 1967; Amin, 1990b).

2 Wallerstein define la “economía-mundo capitalista” de la siguiente forma: “Es un sistema “mundial”, no porque incluya la totalidad del mundo, sino porque es mayor que cualquier unidad política jurídicamente definida. Y es una “economía-mundo” debido a que el vínculo básico entre las partes del sistema es económico” (Wallerstein, 2009: 21).

3 En el año 1972, una asociación privada llamada Club de Roma, la cual está compuesta por empresarios, científicos y políticos, decidió solicitar los servicios de un conjunto de investigadores para que elaboraran un estudio sobre las propensiones y dificultades económicas que se encuentran amenazando a la sociedad mundial. Los resultados de estos estudios fueron dados a conocer en el año de 1972, por parte de Dennis L. Meadows, su principal autor, bajo el nombre original: “The Limits to Growth”, traducido sería: Los Límites del Crecimiento.

El caso de Latinoamérica es quizás la experiencia más cruda a este respecto, al ser una de las regiones donde más se ha experimentado con la ilusión “desarrollista”. A lo largo de los años 70 y 80, con el giro brusco hacia el capitalismo “neoliberal”, el modelo de “desarrollo” capitalista fue impuesto mediante la fuerza bruta a través de, por ejemplo, la influencia directa de los *Chicago Boys*. Como dice Naomi Klein (2010: 53) al referirse a las revueltas contemporáneas en América Latina, “es lógico que la revuelta contra el neoliberalismo esté en su etapa más avanzada en América Latina, como sujetos del primer laboratorio del *shock*”. Y así fue que mediante un experimento de *shock* de la mano de oligarquías locales, capitales transnacionales, gobiernos dictatoriales y represivos, y con el auspicio de los principales organismos financieros internacionales, las élites locales y transnacionales supieron aprovecharse de la región, explotando a la población y extrayendo sus recursos naturales. La famosa “década perdida” de los 80 fue la comprobación de que el “desarrollo”, ahora en su versión “pro-mercado”, era un proyecto diseñado por quienes se beneficiaban de él, y sufrido por el resto. Fue una época donde las desigualdades económicas crecieron considerablemente, las ciudades latinoamericanas se desarrollaron como tumores cancerígenos a velocidades espeluznantes sin ninguna organización, llenos de violencia e inhumanidad, con problemas tanto sociales como ambientales en distintos frentes. Pero el sueño del *desarrollo* continuó marcando el horizonte y el imaginario colectivo. Desde entonces, ésta ha sido la justificación para los consecuentes *programas de ajustes estructurales* (PAE), de tal forma que al final del camino todo *sacrificio* sería recompensado y habría valido la pena.

La lógica de Centro-Periferia, tan estudiada por los estructuralistas de la CEPAL (Raúl Prebisch a la cabeza) y por Gunder-Frank desde los años 60, se mantuvo e incluso se acentuó más que nunca durante los PAE. El Sur continuó siendo exportador de sus recursos naturales, convirtiendo sus economías más extractivistas y dependientes del modelo primario-exportador; mientras que el Norte reforzó su rol de proveedor de manufactura, industrializador y exportador de bienes con alto valor agregado hacia el Sur. Una lógica perpetua de lo que André Gunder-Frank (1966) ya había denominado para entonces como el “desarrollo del subdesarrollo”. Una división de los roles determinados por los intereses dominantes, como lo retrata Galeano (1971) cuando dice: “la división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder”. A este respecto, resulta interesante un dato citado por Gustavo Esteva (2009:3) en que se retrata perfectamente una realidad del desarrollo: “en 1960 los países ricos eran 20 veces más ricos que los pobres. En 1980, gracias al desarrollo, eran 46 veces más ricos”.

En esta estructura, la herramienta de la “deuda externa” también fue muy importante para dominar al Sur, ya que no eran más que deudas irresponsablemente adquiridas por los gobiernos de los países “subdesarrollados”, con intereses desproporcionales que más adelante pagarían sus pueblos a través de “ajustes estructurales”.

Es entonces, cuando en los años 80 y 90 vendría la fase más desenmascarada del proyecto “desarrollista” a América Latina y a gran parte del mundo “subdesarrollado”. En los primeros años de la década de los 80 se da el estallido de la crisis de la deuda con el FMI que supuso endeudamiento y moratoria, lo que llevaría más adelante, a finales de esta década y en la siguiente de los 90, el rescate impulsado por el Banco Mundial con su respectiva condicionalidad macroeconómica. Se impulsó con mucha fuerza el *Consenso de Washington* y las antes mencionadas “*políticas de ajuste estructural*”, a través de las cuales se imponía el modelo *neoliberal*. Estas políticas y estas deudas aceleraron el proceso *maldesarrollador* (Tortosa, 2011), es decir, un proceso de desarticulación de los Estados como entes reguladores del mercado y como proveedores de servicios públicos (salud, educación, electricidad, agua, telecomunicaciones, etc.). Así mismo, las brechas sociales entre ricos y pobres, tanto a nivel de países del Norte con el Sur como a nivel interno en los países del Sur, se aceleraron de una forma dramática, llegando Latinoamérica a convertirse en la región más inequitativa del mundo actualmente⁴ (PNUD, 2019).

Esta fue una época en la que la alternativa al desarrollo era una especie de herejía. Los planteamientos alternativos al modelo desarrollista neoliberal eran vistos como retrogradados, arcaicos o como ideas “comunistas”. El ser “moderno” era lo que la globalización exigía, y había que estar dispuestos a

4 Según el PNUD (2019), América Latina es la región con mayor desigualdad en cuanto a ingresos en su población.

sacrificar cualquier cosa (incluso vidas, bosques, agua, etc.) por alcanzar el glorioso “desarrollo”, de ahí la relación intrínseca entre “desarrollo” y “extractivismo”, donde los recursos naturales se volvieron centrales para el “desarrollo”. Es así que las teorías del desarrollo se habían convertido en un dogma que invisibiliza y castiga con el olvido intencional cualquier posibilidad de saberes alternativos. El mercado, especialmente tras la caída del muro de Berlín y el bloque soviético, había devenido en teología (Dávalos, 2008).

Las discusiones en torno al concepto del “desarrollo” van, por ejemplo, desde críticas y aproximaciones a otras concepciones del *desarrollo* como el *Desarrollo a escala humana* (Max-Neef et al., 1986) o el *Decrecimiento* (Georgescu-Roegen, 1971; Latouche, 2006), hasta el *Maldesarrollo* (Amin, 1990; Tortosa, 2001). Incluso desde instituciones y organismos tradicionales de desarrollo se ha cuestionado el desarrollo convencional. Por ejemplo, desde 1990 el PNUD, entre otras agencias de la ONU, ha impulsado el análisis sobre el Desarrollo Humano.

Por otro lado, existen también un sin fin de aproximaciones que intentan superar e ir más allá de dicho concepto o paradigma, dentro de lo que se considera el pensamiento *Pos-desarrollista*⁵ (Escobar, 2005). En principio, esta corriente de pensamiento plantea que hemos llegado a una conciencia de que “la idea del desarrollo es ahora una ruina en el paisaje intelectual” (Sachs, 1997). Un paradigma con nefastos, injustos y crueles resultados que se pueden apreciar en la realidad global y local. Nos encontramos ante una “crisis paradigmática” (Santos, 2000), ante la cual surge la necesidad de plantearse la pregunta sobre ¿qué tendría que venir después del desarrollo?

Según Rahenma y Bawtree (1997), el término de *pos-desarrollo* se empezó a usar a partir de un coloquio internacional en Ginebra en 1991. Seis años más tarde ya se había extendido el concepto y se le había incluido en interesantes debates político-académicos, dando comienzo a ciertas nociones de una crítica más articulada hacia el proyecto *desarrollista* (Escobar, 2005). Luego de las críticas profundas que había planteado la teoría *pos-estructuralista* hacia el discurso y el proyecto *desarrollista*, la idea del *pos-desarrollo* retoma esta crítica sumando la evidencia de un profundo descontento desde los países “en desarrollo” con el propio modelo que ha generado las condiciones de vida que padecen.

Desde ahí, los pos-estructuralistas se plantearon la “deconstrucción del desarrollo” y la posibilidad de una “era del pos-desarrollo”. Esto se refería a una era en la que el desarrollo ya no sería la matriz central de la vida social, económica y política. De alguna forma se planteaba que el desarrollo ya no tomaría lugar “únicamente bajo la mirada de Occidente” (Mohanty, 1991). Podríamos decir que se ha saturado el concepto de desarrollo como sinónimo de crecimiento, y esto ha conducido a una vasta reflexión sobre la necesidad de incorporarle otras dimensiones que le den otro “sentido histórico, trascendental, holístico y humanizante” (Carpio, 2009: 123).

Un punto muy importante en el que coinciden diversos autores como Shiva (1993), Rahnama y Bawtree (1997), Esteva y Prakash (1998), Escobar (2005), Rist (2019), entre otros, es que que *el pos-desarrollo* planteó también una revalorización de las culturas nativas (factor importante a tomar en cuenta a propósito del BV). Así se plantea la necesidad de depender menos de los conocimientos de expertos/as y más de los intentos de la gente común, como sujetos de su propio desarrollo, de construir mundos más humanos, así como cultural y ecológicamente sostenibles. Se pone un gran énfasis en la importancia de tomar a los movimientos y organizaciones sociales como base para construir una nueva era con alternativas al Desarrollo.

Arturo Escobar (2005: 20), uno de los referentes de la corriente pos-desarrollista, sintetiza las ideas que persigue el pos-desarrollo en los siguiente puntos:

5 Autores considerados vanguardia de la corriente *posdesarrollista* como Wolfgang Sachs, Serge Latouche, Gustavo Esteva, Ivan Illich y Arturo Escobar han sido recopilados en el trabajo de Majid Rahnama y Victoria Bawtree en el *Pos-Development Reader* (1997). Dentro del contexto contemporáneo, en América Latina se cita mucho a Alberto Acosta, Pablo Solón y Eduardo Gudynas. Merece un punto a parte el esfuerzo logrado para compilar el libro de Kothari et al., 2019: *Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo*, donde se recopila los principales conceptos y discusiones contemporáneas alrededor de la superación del *desarrollo*.

- a) *la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones que no se encuentren tan mediados por la construcción del desarrollo (ideologías, metáforas, lenguaje, premisas, etc.);*
- b) *por lo tanto, la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer y la “economía política de la verdad” que define al régimen del desarrollo;*
- c) *por consiguiente, la necesidad de multiplicar centros y agentes de producción de conocimientos –particularmente, hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquéllos quienes supuestamente son los “objetos” del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes;*
- d) *dos maneras especialmente útiles de lograrlo son: primero, enfocarse en las adaptaciones, subversiones y resistencias que localmente la gente efectúa en relación con las intervenciones del desarrollo; y, segundo, destacar las estrategias alternas producidas por movimientos sociales al encontrarse con proyectos de desarrollo.*

Para el posdesarrollo, el problema no está en una paulatina degradación o desnaturalización de la noción de desarrollo que, usurpada o monopolizada por visiones cuantitativistas, habría acabado confundiendo con el crecimiento y convirtiendo a éste en el objetivo mismo del proceso. Por el contrario, desde la perspectiva posdesarrollista, esa identificación entre crecimiento y desarrollo se encontraba en la propia esencia de un concepto asociado desde el comienzo a la capacidad de producir más y a la visión de la modernidad sobre el progreso. En consecuencia, el pos-desarrollo se presentaba no como negación parcial de la estrategia, sino como impugnación total del modelo (Unceta, 2018: 63).

El proyecto desarrollista requiere de la creación de un cuerpo de “expertos” del desarrollo y un vasto aparato institucional que busca transformar la realidad. Esto conllevó la profesionalización de los problemas del desarrollo y su institucionalización en las agendas y aparatos públicos bajo una sola matriz a seguir, el bienestar material y el estilo de vida de la modernidad. Es, por lo tanto, un proyecto excluyente de los conocimientos, voces, sentires y aspiraciones de los sujetos a quienes se dirige. El problema no son entonces las limitaciones del desarrollo para conceptualizar y actuar sobre una realidad pluriversa, sino su hegemonía como discurso. Esta reflexión lleva a los pos-desarrollistas a plantearse terminar con ese invento homogeneizador de Occidente, el de *desarrollo*, que no respeta la diversidad cultural y las disímiles concepciones del mundo y de la vida (Escobar, 2005), y superarlo o reemplazarlo con nuevos postulados, imaginarios y paradigmas.

No se trata de formular desarrollos alternativos, sino de generar alternativas al desarrollo.

La crítica posdesarrollista muestra que si bien el desarrollo no es un campo unificado ni tiene un significado preciso, se repiten atributos básicos y aparecen procesos de organización, legitimación y acción que son análogos. El desarrollo aparece entonces como un tipo de relacionalidad, que agrupa algunas ideas y prácticas, pero excluye otras (Gudynas, 2017: 197).

En este marco surge el concepto de BV. La construcción de alternativas capaces de caminar hacia la construcción no solo de sociedades democráticas y equitativas, sino igualmente compatibles con la preservación de la vida en el planeta, es lo que Lander (2010: 1) plantea como sociedades “necesariamente anti-capitalistas”. Desde hace varias décadas, vivimos una necesidad emergente de construir alternativas al capitalismo moderno, que nos muestra que es un sistema que ha llevado a una situación insostenible para la vida en el planeta, con consecuencias que hoy en día son inaceptables desde un punto de vista ético por la injusticia social e insostenibles por la destrucción de la naturaleza y de los sistemas de reproducción de la vida.

2.2. (Neo)Extractivismo: Del Consenso de Washington al Consenso de los *Commodities*

“Aun cuando estas naciones traten de romper su dependencia colonial de las exportaciones de productos primarios mediante la puesta en práctica de planes de desarrollo dirigidos a diversificar sus economías, por lo general se apoyan para hacerlo en la divisa obtenida mediante la exportación de productos primarios, con lo que intensifican su dependencia de los mismos. Paradójicamente, al tratar de aprovechar su ventaja comparativa, estas naciones exportadoras de naturaleza a menudo vuelven a asumir su papel colonial de fuentes de productos primarios, papel ahora reescrito en términos de la racionalidad neoliberal del capitalismo globalizante. Para ellas, al poscolonialismo sigue el neocolonialismo”

Fernando Coronil Ímber (2016)

El continente latinoamericano ha estado históricamente relacionado al extractivismo⁶. Desde la propia colonia en el siglo XV hasta nuestros días en el siglo XXI, dicha “teología” *desarrollista* (Dávalos, 2008) impuso la idea de un sistema económico, con su carrusel de la producción, el consumo y el crecimiento, y con la mutación de este último en desarrollo. En consecuencia, la producción dejó de ser considerada un medio para transformarse en un fin en sí mismo, al resaltar y registrar en términos monetarios solo la parte positiva del proceso económico (sin tomar en cuenta los deterioros que dicho proceso inflige en su entorno físico y social) (Naredo, 2006). De ahí que el Producto Interno Bruto (PIB) creciente se convierte en algo deseable y generalizable, sin analizar su contenido, sus externalidades ni sus consecuencias no deseadas (Svampa, 2016: 139). Desde esa perspectiva y entendiendo al “desarrollo” como antropocéntrico, se instauró una visión dominante sobre la naturaleza, apoyada sobre la idea occidental de que ésta es una “canasta de recursos” y un “capital natural” (Gudynas, 2004). Desde esa premisa, Latinoamérica se ha especializado históricamente en su capacidad para exportar naturaleza, dicho de otra forma, esta ha sido su “ventaja comparativa” en el mercado global (Svampa, 2016: 150).

La relación entre desarrollo y las consideraciones ambientales aparece entonces como uno de los puntos de partida más comunes para el examen crítico de las concepciones convencionales de *desarrollo* mientras que, en paralelo, una y otra vez se anuncian estrategias de desarrollo que de alguna manera buscan incorporar aspectos ambientales (Desarrollo Sustentable, Capitalismo Verde, entre otros) (Gudynas, 2011c). Es así que cualquier discusión contemporánea sobre el desarrollo está íntimamente ligada con las cuestiones ecológicas. Esta estrecha vinculación es particularmente intensa en América del Sur, y en especial alrededor del papel que cumplen los llamados sectores extractivistas, como la minería o los hidrocarburos. Por un lado se los presenta como el motor del crecimiento económico, pero por otro lado generan diversos impactos sociales y ecológicos, y su verdadero aporte al desarrollo nacional es muy discutible si se entra al debate crítico sobre el tipo de desarrollo que busca una sociedad justa.

El final del siglo XX y el inicio del XXI supuso en América Latina el inicio del *Socialismo del Siglo XXI* (Dieterich, 2008; Borón, 2008; Coraggio et al., 2014) o la ola *Progresista*⁷ (Zibechi, 2015; Gudynas, 2015b) de América Latina. Gobiernos altamente populares irrumpieron el escenario político dominado por el neoliberalismo hasta entonces y se posicionaron como gobiernos populares que aspiran a superar el modelo *neoliberal capitalista e imperialista* imperante. Sin embargo, con el pasar de los años dicho

6 Gudynas (2015: 13) define al “extractivismo” como “un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo”.

7 Para Zibechi (2015: 118), decir progresismo suena demasiado vago, porque en esa categoría pueden entrar procesos bien distintos. Entiendo por progresismo aquellos gobiernos que han intentado cambios en lo que fue el Consenso de Washington, pero nunca aspiraron a trascender el capitalismo en su fase extractiva y financiera. Los gobiernos de Brasil, Argentina, Uruguay, Chile y Ecuador, así como Paraguay cuando fue gobernado por Fernando Lugo, entran de lleno en esa categoría.

progresismo se volvió una adaptación al modelo moderno con ciertas matices de “justicia social”. En este sentido Gudynas (2015b: 1) diferencia a estos gobiernos “progresistas” de los movimientos sociales de “izquierda”:

(...) El reconocimiento que los progresismos tienen una identidad política en sí misma que es evidente desde los dichos y prácticas de esos gobiernos y sus bases de apoyo. Estos usan ese rótulo, lo defienden, e incluso lo usan en sus coordinaciones continentales (como los Encuentros Latinoamericanos Progresistas, ELAP). Esta distinción del progresismo como un régimen político distintivo, que resulta de una “gran divergencia” con las izquierdas desde las cuales se originaron, ya fue señalada poco tiempo atrás. En efecto, las izquierdas de fines de los años noventa, entre otras cosas criticaban las bases conceptuales del desarrollo, se comprometieron a terminar con la corrupción en el estado y la política, defendían la ampliación de los derechos y la justicia, buscaban una radicalización de la democracia con más participación y consultas, y estaban estrechamente vinculadas a diversos movimientos sociales.

Los progresismos actuales, en cambio, abrazan las ideas del desarrollo aunque disputan la apropiación de sus excedentes, parecen haberse rendido ante la corrupción, recortan algunos derechos ciudadanos, insisten en una mirada economicista de la justicia, detuvieron o retrocedieron en los mecanismos de democracia participativa y deliberativa para volcarse hacia el hiper-presidencialismo, y poco a poco se fueron desconectando de muchos movimientos sociales hasta terminar enfrentados con algunos de ellos.

Es así como podríamos sintetizar que la *Ola Progresista* de América Latina traspasó la era del *Consenso de Washington* para navegar dentro del nuevo *Consenso de los Commodities*.

América Latina ha realizado el pasaje del consenso de Washington, asentado sobre la valorización financiera, al Consenso de los Commodities, basado en la exportación de bienes primarios a gran escala. Ciertamente, si bien la explotación y exportación de bienes naturales no son actividades nuevas en la región, resulta claro que en los últimos años del siglo XX, y en un contexto de cambio del modelo de acumulación, se ha venido intensificando la expansión de proyectos tendientes al control, extracción y exportación de bienes naturales, sin mayor valor agregado (Svampa, 2012: 1).

De tal forma, este traspaso de “consenso” supuso un nuevo proceso de reprimarización de las economías y una nueva dependencia (cada vez más acentuada) a los recursos naturales con la justificación ideológica de caminar hacia el *desarrollo* y de sacar de la pobreza a la mayoría de la población.

Sin embargo, dicha reprimarización de las economías tuvo muchos impactos como, por ejemplo, la pérdida de soberanía alimentaria, lo cual aparece ligado tanto a la exportación de alimentos a gran escala, como al destino de los mismos. Cada vez más la creciente demanda de dichos bienes está destinada al consumo de ganado así como a la producción de biocombustibles, ante el aumento del precio de otros productos energéticos y situaciones climáticas adversas en otras latitudes. Por otro lado, desde el punto de vista de la lógica de acumulación, el nuevo *Consenso de los Commodities* conlleva la profundización de una dinámica de desposesión o despojo de tierras, recursos y territorios, al tiempo que genera nuevas formas de dependencia y dominación. No es casual que gran parte de la literatura crítica latinoamericana considere que el resultado de estos procesos sea la consolidación de un modelo de *desarrollo extractivista*, el cual debe ser comprendido como aquel patrón de acumulación basado en la sobre-explotación de recursos naturales, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras de producción hacia territorios antes considerados como “improductivos” (Svampa, 2016).

En un sentido amplio, el extractivismo no contempla solamente actividades típicamente consideradas como tal (minería y petróleo), sino también otras, como los agro-negocios o la producción de biocombustibles, que abonan una lógica extractivista a través de la consolidación de un modelo tendencialmente mono-productor, que destruye la biodiversidad, conlleva el acaparamiento de tierras y la reconfiguración negativa de vastos territorios. Asimismo, comprende también aquellos proyectos de infraestructura previstos por el IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana), en materia de transporte (hidrovías, puertos, corredores bioceánicos, entre otros), energía (grandes represas hidroeléctricas) y

comunicaciones. Este programa fue consensuado por varios gobiernos latinoamericanos en el año 2000, cuyo objetivo central es el de facilitar la extracción y exportación de dichos productos hacia sus puertos de destino.

Otros de los rasgos del actual modelo extractivista, consolidado bajo dicho *Consenso de los Commodities*, es la gran escala de los emprendimientos. Esto nos advierte tanto sobre la gran envergadura en términos de inversión de capitales, el carácter de los actores involucrados (grandes corporaciones transnacionales), como de los mayores impactos y riesgos que dichos emprendimientos presentan en términos sociales, económicos y ambientales, en los territorios en los cuáles se instalan (Svampa, 2012: 3).

El nexo entre la explotación de la naturaleza, las prácticas sociales y las constelaciones políticas fue desde siempre objeto del análisis en Latinoamérica⁸ y también ha ganado profundidad en los debates recientes en torno al neo-extractivismo⁹ (Burchardt, 2016). El término, “neoextractivismo”, fue acuñado bajo una coyuntura particular desarrollada en América Latina a mediados de la década de los 2000. Está caracterizada por (i) un auge fuerte y prolongado en los precios de las materias primas, particularmente mineras e hidrocarburíferas; (ii) tasas de crecimiento económico relativamente altas; y por último, (iii) el surgimiento de movimientos políticos de carácter progresista en países como Venezuela, Bolivia, Ecuador y Uruguay. Persisten algunos elementos del pasado junto con otros nuevos, sus articulaciones son diferentes y, sobre todo, el extractivismo es defendido desde otras bases conceptuales. De ahí que también se haya denominado como *neoextractivismo progresista* del siglo XXI (Gudynas, 2009 y 2012). El punto de partida del nuevo extractivismo representa, en consecuencia, un quiebre parcial con la política neoliberal orientada hacia una estrategia privatizada de exportación de materias primas, que marcó a América Latina durante la última década del siglo XX, y a la cual se hace referencia como extractivismo “clásico” o “convencional. Para Gudynas (2009a: 219):

“el neo-extractivismo es un nuevo ingrediente de una versión contemporánea y sudamericana del desarrollismo. Esta versión es heredera de las ideas clásicas de la Modernidad, y por lo tanto mantiene su fe en el progreso material, pero es un híbrido contemporáneo que resulta de las condiciones culturales y políticas propias de América del Sur.”

Dicho “neoextractivismo progresista” y el “consenso de los *commodities*” constituyen en términos políticos un espacio de geometría variable en el cual es posible operar una suerte de movimiento dialéctico, que sintetiza continuidades y rupturas en un nuevo escenario “pos-neoliberal”, sin que esto signifique la salida del llamado neoliberalismo (Félez, 2011). En consecuencia, dicho escenario nos confronta a una serie de nuevos desafíos teóricos y prácticos, que abarcan una pluralidad de ámbitos, tanto económicos, sociales y ambientales como políticos y civilizatorios (Svampa, 2014: 4).

2.3. Surgimiento del Buen Vivir en el debate desarrollista en Ecuador ¿Paradigma Pos-Extractivista?

El BV ha influenciado significativamente el escenario de la filosofía política y del *desarrollo* en la primera década del siglo XXI hasta hoy, especialmente en América Latina y particularmente en Ecuador y Bolivia. Fue en estos países donde ha llegado a ser el concepto vertebral de las nuevas constituciones, intentando influir directamente sobre la política pública. El BV se ha convertido en un concepto trascendental e importante en medio de las discusiones sobre el *desarrollo* a inicios del siglo XXI (Van Hulst, 2015). La pregunta que aún queda por resolver es si dicho concepto ha podido o puede llegar a considerarse como un paradigma “pos-extractivista”.

8 Véase el trabajo de Fernando Coronel Ímber (2016), donde realiza un importante estudio al respecto.

9 Para Gudynas (2009a, 2011a, 2011b), el neoextractivismo reproduce los cimientos básicos bajo los cuales funciona el extractivismo clásico o colonial, la diferencia fundamental estaría en la presencia del Estado. Los principales mecanismos de intervención son: participación directa en la producción, donde juegan un rol fundamental las empresas públicas; mayor presión fiscal, que permite que se capte una mayor parte de la renta generada por la explotación de los RRNN; y por último, el desarrollo de instrumentos de regulación, lo cual reduce el impacto negativo que se puede causar en materia ambiental, social etc.

De alguna manera, la irrupción del BV en el debate desarrollista en Ecuador se dio alrededor de la búsqueda de un paradigma que reemplace al *sistema-mundo* hegemónico (Wallerstein, 2011). Es en ese sentido que interesa comenzar a analizar estas renovadas conceptualizaciones de principios de pueblos originarios. Irónicamente, pueblos, cultura y saberes, que históricamente han sido colonizados, marginalizados y oprimidos por dicho *sistema-mundo*. Es aún más interesante el hecho de encontrarnos en un momento de la historia en que estamos regresando a ver a pueblos que históricamente han sido ubicados en la periferia social de la periferia mundial (Tortosa, 2011)¹⁰, pueblos, culturas y saberes que han sido excluidos, oprimidos, invisibilizados y explotados en su gran mayoría por la “civilización occidental”. En vista de la coyuntura nos vemos necesitados de reencontrar con formas de pensar y hacer fuera de la lógica hegemónica, desde abajo, desde los oprimidos. Sus *modus vivendi* han sobrevivido hasta nuestros tiempos y han sabido convivir en un cierto equilibrio como comunidad, como también en su relación con la naturaleza. Es así que surge la necesidad de reencontrarse con estos pueblos, entenderlos en su complejidad cultural y filosófica, sin idealizarlos, a través de un diálogo de saberes que confluyan en un mestizaje horizontal, intercultural y respetuoso, replanteándonos el presente como colectivo humano para construir otro futuro, otro mundo posible en diversidad.

Si se revisa brevemente la historia de estas conceptualizaciones, se debe repasar desde la década de los años 70 cuando en la región, y particularmente en el caso de Ecuador, se vivía una “re-identificación étnica” (Quijano, 2006: 32), desde un movimiento indígena que empezaba a organizarse. Esto se construyó a través de movimientos emergentes que contaron con el apoyo de una línea particular dentro de la Iglesia Católica, la de la teología de la liberación, con actores muy relevantes, como por ejemplo Monseñor Leónidas Proaño, que contribuyeron en gran medida a la reorganización política y filosófica del movimiento indígena. Desde estos movimientos emergentes se comenzó a orientar hacia la idea de que había que reencontrar una visión del mundo en donde los actos de la vida agraria y colectiva de sus pueblos históricos adquirieran una valorización dentro del sentido común en la sociedad (León, 2010: 8). De esta forma, además de una idealización del pasado, se vio la necesidad de fortalecer la identidad de los pueblos en torno a su cultura, sus territorios, sus lenguas, es decir sus naciones. La intelectual kichwa Nina Pacari (1984: 115) reconoce que en esta época los “nuevos movimientos indígenas luchaban por la auto-determinación y la liberación de los pueblos indígenas”. Esto supone que, de cierta forma, se estaba planteando que algunos elementos muy específicos de su forma de entender la vida y el vivir eran distintos de la visión clásica del desarrollo moderno capitalista (Medina, 2011) o incluso también al socialismo real.

Años más adelante, durante la década de 1990 el movimiento indígena en Ecuador se volvió más fuerte y llevó a cabo los primeros “levantamientos”. En esta época se comenzó a cuestionar la idea de Estado-nación o “nación única”. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador¹¹ describió al Estado ecuatoriano de ese momento como un “Estado Uninacional hegemónico, exclusivo, antidemocrático y represivo” y propuso la “construcción de una Nueva Sociedad Humanista y Plurinacional” (CONAIE, 1994: 7). A partir de este llamado a la construcción de una nueva sociedad, la CONAIE (1994: 11) planteó la necesidad de construir un proyecto integral en el que “el hombre y la naturaleza en estrecha y armónica interrelación garantizan la vida” a través de una “conciencia histórica” que “vive en la Nacionalidades que hemos sobrevivido a la explotación, al genocidio, al etnocidio y al sometimiento deshumanizado de la civilización occidental”. Para esto propusieron una “interrelación entre Hombre-Naturaleza-Sociedad”, lo que vendría a ser su entendimiento central de una “sociedad plurinacional” en la que se “respeta y afirma los derechos de todas las vidas: de los hombres y de la naturaleza”.

10 El sociólogo español José María Tortosa, quién ha dedicado gran parte de sus investigaciones dentro de los pueblos indígenas andinos de Ecuador, plantea que: “La idea del *sumak kawsay* o *suma qamaña*: nace en la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional. (...) la idea proviene del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del pensamiento abstracto, primitiva. Ahora su vocabulario entra en dos constituciones”.

11 En 1994, la CONAIE elabora su “Proyecto Político” como organización aglutinadora de los pueblos indígenas del Ecuador. Dentro de este proyecto se plantean que: “Los Pueblos y Nacionalidades Indígenas hemos constituido una organización política nacional sólidamente estructurada. y con una clara ideología basada en nuestro propio accionar histórico-cultural; y nos proponemos construir la Nueva Nación Plurinacional.”, con el cuál rescatan su cultura e historia como base y fundamento para el proyecto político que proponen. Esto será determinante para la construcción posterior del concepto de “*Sumak Kawsay*”.

En el año 2001, en el marco del *I Congreso Nacional de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador*, se promulgó el “Proyecto Político” donde se define que:

“La Filosofía Integral defiende, respeta y afirma los derechos de todas las vidas: de los seres humanos y de la naturaleza; como sustento de la espiritualidad, religiosidad, pensamiento y conocimiento de las Nacionalidades y Pueblos” (CONAIE, 2001)

Podemos decir que es esta conceptualización, luego del proceso histórico de evolución del movimiento indígena, la que ya definía desde diversas dimensiones lo que más adelante se denominaría en kichwa como *sumak kawsay*.

Sin embargo, es en Bolivia dónde de forma relativamente paralela en cuanto a la temporalidad se comenzó a buscar un concepto específico para definir esto que la CONAIE proponía como “Filosofía Integral”. En el año 2000, durante unos encuentros organizados por la cooperación alemana GTZ y la Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia, denominados “Diálogo Nacional 2000”, hubo un espacio denominado “Suma Qamaña”. Fue en este contexto cuando se intentó, a partir de un grupo de intelectuales Aymara-Bolivianos alrededor de Javier Media y Simón Yampara, una conceptualización coherente con los principios indígenas del Buen Vivir o Vivir Bien de acuerdo a la tradición cultural Aymara. En ese espacio por primera vez se comenzó a utilizar el término *suma qamaña*, que antes de esto no formaba parte necesariamente como un concepto histórico o del día a día de los pueblos indígenas de Bolivia (Altmann, 2013: 61-62), por lo que se podría decir que es una “invención posmoderna de los intelectuales Aymaras del siglo XXI” (Uzeda s.a. : 20, citado en Altmann, 2013). Por esta razón, hasta hoy existe un gran debate en torno a la traducción cultural del término, que según algunos autores/as como la antropóloga Alison Spedding (2010) plantean que históricamente existen otros conceptos que podrían definir mejor esto, incluso dentro de la propia cultura Aymara. Sin embargo se acepta éste como “un paso adelante en la elaboración de un sistema social y económico ideal” (Spedding, 2010: 19-20) que intenta influir sobre otros pueblos indígenas más allá del pueblo aymara y también de otros pueblos no indígenas. Y así en el caso de Bolivia se tradujo al quechua como *sumaq causai* y al español como *vivir bien*.

En el caso de Ecuador hay que remitirse al pensamiento amazónico que surgía paralelamente a estos encuentros en Bolivia. En el año 2002 circuló un artículo del intelectual kichwa amazónico Carlos Viteri-Gualinga¹² (2002: 1-2) en el que hacía un análisis de la visión indígena de desarrollo en la Amazonía ecuatoriana donde ya se incorporaba el concepto del “súmac káusai” en un contexto en el que se planteaba lo siguiente:

En la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de sub-desarrollo y desarrollo; dicotomía por los que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinado por la acumulación y carencia de bienes materiales. Mas existe una visión holística a cerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘buen vivir’, que se define también como ‘vida armónica’, que en idiomas como el runa shimi (quichua) se define como el ‘alli káusai’ o ‘súmac káusai’.

12 Actualmente se encuentra exiliado del país luego de las manifestaciones populares que tuvieron lugar en Quito en octubre de 2019, cuando el actual gobierno criminalizó a varios personajes “correistas” por supuestamente estar detrás de los actos violentos de aquellas fechas. A Carlos Viteri se lo conoce por haber sido un obediente Asambleísta del Correísmo particularmente en el segundo periodo de 2013 al 2017. Fue muy cuestionado por su proceder como Presidente de la Comisión de Biodiversidad de la Asamblea Nacional, luego de que dio luz verde a la explotación petrolera dentro del Parque Nacional Yasuní siendo un indígena amazónico. Ver: <www.telegrafo.com.ec/politica/item/asamblea-debate-sobre-extraccion-del-crudo-de-bloques-31-y-43-del-yasuni.html>.

Viteri-Gualinga (2002: 4) plantea a partir de aquí una diferencia clave entre el desarrollo occidental y la visión indígena de vida, a lo que propone que:

Por este motivo resulta inapropiado y altamente peligroso aplicar en las sociedades indígenas, el paradigma 'desarrollo' tal y como es concebido en el mundo occidental, ni siquiera en el supuesto de que este concepto lejos de ser la entelequia que es, resulte un sinónimo de bienestar. Puesto que el 'Alli Káusai' tiene una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes. En este contexto la visión de la vida y del 'buen vivir', sintetizados en la categoría filosófica del Alli Káusai, no puede entenderse como un concepto análogo al desarrollo.

En ese mismo año, 2002, el economista ecuatoriano Alberto Acosta (2003: 7), cita esta idea del “buen vivir” amazónico de Viteri-Gualinga para cuestionar el sentido del desarrollo económico occidental y plantea este concepto como una “alternativa al desarrollo” que abriría nuevos paradigmas al debate y a la crítica sobre el desarrollo con el fin de ir más allá de los paradigmas clásicos y occidentales.

Un año más tarde, en 2003, el pueblo amazónico de Sarayaku¹³ en Ecuador elaboró un libro titulado *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka*, traducido como el *El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro* (Sarayaku, 2003). En este texto, el pueblo Sarayaku expresa también su propia noción del *Sumak Kawsay* de la siguiente manera:

Nuestras principales divinidades, Amazanga y Nunguli, nos recuerdan que de la selva solo debemos aprovechar lo necesario si queremos tener un futuro. Nunca han aceptado que cazásemos más de lo permitido o que sembrásemos sin respetar las reglas del Ukupacha y el Kaypacha. Sus iras, complacencias y sabidurías nos han sido reveladas a través de nuestros sabios y mujeres, quienes nos han enseñado acerca de los secretos para alcanzar la armonía de uno consigo mismo y con la naturaleza, nuestra máxima del Sumak Kawsay.

Dentro del mismo libro, el pueblo Sarayaku determinó sus pilares fundamentales para construir su propio Buen Vivir, su *Sumak Kawsay*:

- 1) *Rechazamos la pretensión de convertirnos en campo petrolero;*
- 2) *Reafirmación de la voluntad de gobernar nuestro territorio y administrar nuestra justicia;*
- 3) *Apuntalamiento de nuestra economía y aprovechamiento equilibrado de nuestra selva;*
- 4) *Impulso a nuestras propuestas educativas, de salud, transporte y energías alternativas;*
- 5) *Contribución a la construcción de un Estado Plurinacional y una democracia donde se mande obedeciendo al pueblo.*

En el transcurso de los siguientes años, otras organizaciones del movimiento indígena del Ecuador también hablaban de estos principios y estas reivindicaciones, como el CODENPE (2003) o la Universidad

13 El pueblo Sarayaku mantiene una lucha contra el extractivismo en su territorio, particularmente con empresas petroleras, incluyendo la empresa estatal petrolera del Ecuador, Petroecuador. Esta última, perdió un juicio frente a la comunidad en el año 2015 por lo que el Estado ecuatoriano tuvo que pedir disculpas. La lucha anti extractivista, por la defensa de su territorio y por la autodeterminación de su nación, se ha vuelto un símbolo identitario fundamental para este pueblo. Ver noticia: <http://ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=178105&umt=comunidad_sarayaku_gana_juicio_contra_estado_ecuatoriano>.

Ver sentencia de CIDH: <http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp1.doc>.

Intercultural Amawtay Wasi¹⁴ (2004). Esta última en el año 2004 planteó que la interculturalidad, en el sentido educativo, tiene que ver con el aprender desde diferentes culturas y visiones del mundo, es “una vía, entre otras, para caminar hacia la sabiduría, acercándose a una comprensión del buen vivir” (Amawtay Wasi, 2004: 168).

Es así cómo llegamos al año 2006, luego de años muy convulsos en el Ecuador. Un nuevo movimiento político no indígena, llamado “Alianza País”, se presentó a las elecciones presidenciales con un programa de gobierno denominado “Plan de Gobierno del Movimiento PAÍS 2007-2011: Un primer gran paso para la transformación radical del Ecuador”. En este plan aparece como punto central de la propuesta en el capítulo II el punto 2.1: *Buen Vivir en armonía con la naturaleza, bajo un respeto irrestricto de los derechos humanos* (ALIANZA PAÍS, 2006: 3). Así mismo, en el mismo plan, se propuso la convocatoria a “una consulta nacional que apruebe la realización de la Asamblea Nacional Constituyente” (ALIANZA PAÍS, 2006: 17). Luego de la victoria del Alianza PAÍS y de la elección de Rafael Correa como nuevo presidente del Ecuador, en el año 2007 se realizó una consulta popular que terminaría en la concreción de la Asamblea Nacional Constituyente de Montecristi, de la cuál surgió la nueva Constitución del Ecuador que incluía el concepto de *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir*.

A esta Asamblea Nacional Constituyente llegaron millares de propuestas muy diversas desde diferentes sectores de la sociedad. Para nuestros casos de estudio, es interesante revisar la propuesta de la CONAIE a la Asamblea Constituyente del año 2007, por ser quizás la organización política indígena más representativa, legitimada y activa en la vida política del Ecuador, donde se dieron aportes interesantes sobre la conceptualización del *Sumak Kawsay*.

Luego de la evolución del pensamiento indígena particularmente desde los años 90 hasta entrado el siglo XXI, el *Sumak Kawsay*, traducido por la propia CONAIE como *Buen Vivir*, se convirtió definitivamente en el concepto central de la propuesta de la CONAIE para el resto de la sociedad que fue presentada en la Asamblea Constituyente. Tanto es así que en la presentación de la propuesta se plantea que:

Actualmente, el Ecuador vive un momento histórico de gran relevancia. Un momento de profunda esperanza para las grandes mayorías del país que luchamos por la construcción de una sociedad pos-capitalista y pos-colonial, una sociedad que promueva el “buen vivir” transmitido de generación en generación por nuestros antiguos taitas y mamas, una sociedad que recupere las enseñanzas de sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra Pacha Mama. (...) (CONAIE, 2007: 1).

Además, en la misma presentación se evidencia que este pensamiento y filosofía de BV es también una propuesta que incluye al resto del pueblo ecuatoriano y deja muy claro que el BV tiene una perspectiva desde abajo hacia arriba, desde los excluidos y desde los oprimidos, ya que:

No se trata de una propuesta étnica, de los indios para los indios. Se trata de una propuesta Plurinacional, una propuesta política para el país, que parte de reconocer la diversidad para alcanzar la Unidad. Una propuesta para construir un nuevo Estado y una nueva sociedad desde los excluidos (CONAIE, 2007: 2).

14 “La Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas «Amawtay Wasi» (Casa de la Sabiduría), es una propuesta de educación superior desde el movimiento indígena (...). Es el resultado de un largo proceso de trabajo, debate y sistematización donde participó un equipo interdisciplinario conformado por directivos, docentes, comuneros, investigadores y profesionales indígenas y no indígenas.” (Sarango, 2009). Sin embargo, en el año 2013, durante el gobierno de Rafael Correa, la Universidad fue cerrada bajo la justificación de que no cumplía los requisitos formales según las normas de calidad de centros de educación superior, aunque fue parte de las tensiones que tuvo dicho gobierno con el movimiento indígena. Actualmente la “pluriversidad”, como se auto identifica, está en proceso de reapertura aunque existen dificultades más bien políticas que técnicas debido a la tensión que existe, desde octubre de 2019, entre el movimiento indígena y el gobierno de Lenin Moreno. En su momento, el propio Presidente Moreno había ofrecido la sede de Unasur para dicha Universidad, esto no se ha concretado.

En definitiva, en este plan se sintetiza este recorrido evolutivo del concepto del BV que se presentó de forma sistematizada en coherencia con los principios filosóficos ancestrales y las diversas formas de entender la vida de los pueblos y nacionalidades del Ecuador, así como también sus exigencias. Quizás lo más sobresaliente de esta propuesta, y que emerge desde la propia noción de los pueblos indígenas sobre el BV, son los conceptos de *interculturalidad* y *plurinacionalidad*, que a su vez impactan sobre sus propuestas de relación y gestión de sus territorios, culturas, educación, justicia e inclusión dentro del Estado.

A partir de esta propuesta de la CONAIE, en conjunto con algunos otros colectivos y movimientos de la sociedad civil¹⁵, se deja abierta la posibilidad de construcción colectiva de estos conceptos con los pueblos y nacionalidades, pero también con el resto de la sociedad. La intención de este apartado ha sido la de marcar los principales hitos hasta el momento en que los pueblos indígenas llegaron a definir en una propuesta formal estos conceptos, para que estos sean aplicados en el marco de la política pública de los estados, tanto de Bolivia como más específicamente de Ecuador, que es nuestro caso de estudio concreto. Sin embargo, es a partir de aquí cuando la propuesta dejó de ser una mera filosofía de vida o una propuesta política de los pueblos originarios y se convirtió en el paradigma central (filosófico) de la política pública de un Estado a través del BV.

2.4. El emergente Buen vivir entre indigenismo, ecologismo y estatismo

Luego de la incorporación del término de BV en la Constitución política, podemos distinguir la diversas concepciones así como también las tensiones y pugnas que surgen alrededor del concepto de BV. Muchas propuestas de BV (principalmente relacionadas con las corrientes indígenas y ecologistas) están respaldadas por una filosofía y principios normativos que implican una transformación cultural e institucional radical, conceptualizada en términos de un cambio de paradigma (Villalba-Eguiluz y Etxano, 2017), y por lo tanto implicaría un cambio tangible y real en el statu quo. Estas corrientes de BV pueden verse como una alternativa al desarrollo modernizador occidental y, por lo tanto, no deben confundirse con el *desarrollo humano* o el *desarrollo sostenible* que mencionamos anteriormente (Walsh, 2010; Vanhulst y Beling, 2014).

Sin embargo, es importante ser conscientes e identificar una serie de contradicciones no resueltas, como su posible cooptación discursiva o la omnipresencia del gobierno colonial del presidente Correa dentro de las relaciones entre la sociedad civil y el estado (Villalba-Eguiluz y Etxano, 2017; Merino, 2016). A su vez, otros autores señalan que la comprensión del concepto de BV es ambigua y constantemente se negocia y transforma (Mejido, 2013), y que las ideas de BV se han utilizado políticamente y tienen diferentes significados (Tortosa, 2009). Hay muchos matices en todas estas preguntas, por lo que es útil diferenciar analíticamente tres corrientes principales en BV: Indígena / Culturalista; Ecologista / postdesarrollista; Socialista-estatista / Eco-marxista (Le-Quang y Vercoutere, 2013; Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014, citados en Villalba-Eguiluz y Etxano, 2017).

Estas tres corrientes constituyen diferentes referencias teóricas para evaluar las tensiones entre BV y (neo)extractivismo, así como tres posiciones políticas diferentes de los actores políticos en Ecuador. Existen diferencias relevantes con respecto a la visión de la naturaleza, las prioridades, los agentes o las estrategias de transición propuestas por cada una de estas corrientes. Por ejemplo, para Villalba-Eguiluz y Etxano (2017) las tres corrientes comparten la necesidad de reconsiderar las relaciones entre la sociedad y la naturaleza y establecer medidas para la sostenibilidad ecológica. Pero al mismo tiempo, las tres corrientes difieren en aspectos importantes en este campo. La corriente indígena propone superar la división naturaleza / sociedad y defiende una concepción basada en comunidades ampliadas que incluyen

15 La participación de movimientos de mujeres, afro-ecuatorianos, colectivos LGBTI, montubios, campesinos, ecologistas, entre otros, fue fundamental para un diálogo de saberes incluyente que influyó de manera importante en la versión definitiva de la Constitución de 2008 en Ecuador. Esta ha sido pionera a nivel mundial en diversos aspectos: Buen Vivir, Derechos de la Naturaleza, Derecho humano al agua y a la soberanía alimentaria, prohibición de transgénicos, derecho a la resistencia, amplios derechos civiles entre ellos derechos de autodeterminación de nacionalidades indígenas, reconocimiento del Estado Plurinacional, educación intercultural bilingüe, entre otros.

a todos los seres del medio ambiente (vivos y “no vivos”) (Choquehuanca, 2010, Huanacuni Mamani, 2010). La corriente ecologista por su lado propone un salto del antropocentrismo al biocentrismo o biopluralismo, y en consecuencia se alinea con visiones de una fuerte sostenibilidad y “ecología profunda” (*Deep Ecology*) (Gudynas, 2009b). Algunos autores analizan el BV como una corriente discursiva sobre la sostenibilidad que, en su salto del antropocentrismo al biopluralismo, propone una reconfiguración radical de las formas de organización social y modos de producción y consumo, lo que implicaría una transformación de las estructuras económicas y las relaciones de poder (Van Hulst y Beling, 2014). Tanto las corrientes indígenas como las ecologistas difieren de la visión general de las instituciones internacionales sobre sostenibilidad (Gómez-Baggethun y Naredo, 2015). Por su parte, la corriente socialista-estatista de BV también propone una redefinición de las relaciones sociedad-naturaleza, pero muchas de sus prácticas pueden clasificarse como ambientalismo pragmático o incluso más cercano a las tesis del “desarrollo sostenible” o lo que el Secretario de Educación Superior, Ciencia, Innovación y Tecnología del gobierno de Rafael Correa denominó como “biosocialismo republicano” (Ramírez Gallegos, 2010).

Más allá de las diferencias entre las tres corrientes teóricas, también debe tenerse en cuenta que el corpus legal-normativo contiene ambigüedades, por ejemplo, entre diferentes artículos de las Constituciones, diferentes secciones de los Planes Nacionales para el Buen Vivir (SENPLADES, 2009 y 2013), diferentes leyes, estatutos y otras regulaciones aprobadas (Villalba-Eguiluz y Etxano, 2017). De ahí que surgen muchas de las tensiones y contradicciones. Nos encontramos entonces ante un concepto que ha tenido un singular proceso genealógico y que de alguna manera ha sido apropiado por diferentes actores sociales y políticos, como también por las instituciones del Estado y del desarrollo internacional. En este sentido se puede comprender el origen de los conflictos que actualmente giran en torno a la reivindicación del concepto desde los pueblos originarios, y la maleabilidad del mismo que han adoptado ciertos actores hegemónicos y con poder dentro de la política pública para tomar decisiones. Este sería el caso de la ampliación de proyectos extractivos dentro de territorios indígenas o rurales-campesinos que se analiza a continuación.

2.5. Territorio y Neo-extractivismo

“No crean a los ambientalistas románticos,
todo el que se opone al desarrollo del país es un *terrorista*”

Rafael Correa como Presidente de Ecuador, 2007

Desde la modernidad (moderno-colonialidad) existe una noción de un monopolio territorial de los Estados, lo que ha significado un proceso gradual de conformación de un nuevo patrón de poder que ha pasado a regir de forma hegemónica hasta nuestros días las relaciones socio-espaciales desde la conquista de América (Lander, 2005). Este patrón de poder no se restringe a aspectos económicos, relativos a la reproducción del capitalismo, sino que también se expresa en múltiples relaciones políticas, culturales y espaciales jerarquizadas. La fundación de esta nueva epistemología con pretensiones universales, la diversidad de saberes, prácticas y territorios, fue progresivamente anulada y los diferentes sistemas de vida marginalizados y oprimidos en nombre de la *civilización* y, posteriormente, del *progreso* y del *desarrollo* (Silveira, 2019: 20). De ahí la relación que se encuentra entre *desarrollo* y *extractivismo*, donde se manifiesta una tensión en torno a la propiedad, uso y derechos sobre los territorios, particularmente aquellos donde habitan poblaciones marginalizadas o excluidas.

En el presente trabajo se asume una perspectiva *decolonial* respecto a las relaciones territoriales. Es decir, se entiende al Estado moderno como “una forma específica (geográfica) e históricamente localizada” (Moraes, 2005:51) que ha logrado afirmarse material y subjetivamente como un modelo superior y universal, incluso llegando a tener un entendimiento del territorio como una prerrogativa *natural* del Estado (Porto-Gonçalves, 2003). Sin embargo, desde algunas corrientes de pensamiento *decoloniales*, particularmente desde la “geografía crítica”¹⁶, y a través de una “nueva geografía” apoyada y acompañando movimientos

16 Al respecto, véase los trabajos de Dos Santos (1993), Harvey (2000), Porto-Gonçalves (2001, 2006), Radcliffe (2007), Hazlewood (2010), y el reciente libro del Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador (Bayón Jiménez y Torres, 2019).

sociales territoriales, se ha ampliado la comprensión de lo político y del territorio para dejar de entender a los territorios solo como vinculación al Estado y a la propiedad privada. El territorio y las relaciones de poder pasan entonces a ser entendidos a partir de una perspectiva más amplia, que les da un sentido multidimensional y multi-escalar, jamás restringido al espacio y al poder exclusivos del Estado-nación (Haesbaert, 2011a).

Actualmente, las tendencias históricas de uso y ocupación de los espacios se han alterado en diferentes intensidades según la región, manteniendo sin embargo sus características estructurales básicas y acentuando, por lo tanto, los conflictos de intereses entre el Estado (en asociación al capital) y la población local (Silveira, 2019: 289). Esto se ha acentuado mucho en las últimas décadas en Latinoamérica, y el caso ecuatoriano no es la excepción, aún más en la etapa neo-extractivista en la que los Estados se volvieron juez y parte a favor de las empresas extractivas, a las que a través del nuevo “ordenamiento territorial” nacional se insertaron las lógicas financieras (mercado de *commodities*) y geopolíticas en la cual la explotación de la “naturaleza-recurso” ocupa un rol principal. Es así que las áreas del planeta ricas en potencial energético, biodiversidad, recursos minerales y/o hidrocarburos, ubicadas en los países ahora llamados “en desarrollo”, más específicamente en los territorios de poblaciones “tradicionales” (campesinos, indígenas, afros), han vuelto a ganar importancia estratégica (Porto-Gonçalves, 2001).

De ahí la relación entre *neo-extractivismo* y *territorio*, ya que la implantación del denominado “Consenso de los *Commodities*” (Svampa, 2012) ha reforzado la importancia de las llamadas “economías de enclave”. Este tipo de economía son escasamente encadenadas a los procesos productivos nacionales, menos todavía a los procesos locales en las zonas de intervención. Además, al ser una actividad primaria-exportadora, se han configurado “espacios socio-productivos dependientes del mercado internacional y de la volatilidad de sus precios” (Svampa, 2012: 5), lo que supone un *neo-colonialismo* sobre los territorios desde varias dimensiones, presionando sus ecosistemas, desplazando comunidades y despojándolas de sus territorios y recursos vitales. Esto es lo que Porto-Gonçalves (2006) denomina “la geopolítica de la biodiversidad” en la que se manifiesta un desencaje entre los lugares que detienen la tecnología (y capital) y los lugares que detienen la diversidad biológica y cultural. Acentuando así el desigual patrón de poder moderno-colonial (Porto-Gonçalves, 2006: 279), y reforzando el rol de los países latinoamericanos como “sociedades exportadores de Naturaleza” (Svampa, 2012: 5) a la vez que internamente se incrementa el atropello a los derechos territoriales de los pueblos (Silveira, 2019: 29).

En este contexto el *neo-extractivismo* debería ser entendido no solo como un proyecto de desarrollo nacional (estatal), sino también como un proceso de transformación espacial hacia adentro, ligado a un cambio del dominio político. Así en las economías extractivas el poder deviene principalmente de la disposición legal sobre la naturaleza, de sus respectivos elementos valorizables y, por consiguiente, del control sobre los territorios de extracción (Burchardt, 2016: 78). Esta “territorialización interna” (Vandergeest y Peluso, 1995) se constituye en el medio central para introducir enclaves (*enclosures*), privatizaciones y un ordenamiento territorial que genera nuevos mecanismos de inclusión/exclusión (Belina, 2013: 88, citado en Burchardt, 2016: 79) con su consiguiente desplazamiento y desposesión (Harvey, 2000) para quienes habitaban dichos territorios. A partir del establecimiento de este tipo de “territorios de extracción”, el campo político se redefine bajo nuevas normas. El dictamen liberal de la igualdad política y jurídica, como también los derechos sociales adquiridos por grupos de población indígena, afrodescendiente y campesina existentes en la constitución de Ecuador por ejemplo, se ven sometidos a una presión cada vez mayor. En efecto, el reconocimiento de las diferencias, de la igualdad política y de la autonomía territorial local pone claros límites a los imperativos políticos y económicos de expansión del extractivismo (Brand et al., 2016), y de ahí surgen importantes tensiones y conflictos entre poblaciones locales, el Estado y las empresas extractivas que se expresan actualmente en múltiples regiones simultáneamente.

De ahí la pregunta de cómo resolver dichas tensiones y conflictos. En primer lugar es importante plantear una discusión de fondo: quién impone sus intereses políticos en el reparto de la renta proveniente de las materias primas; quién asume los riesgos ecológicos y las consecuencias sociales de un desarrollo basado en las materias primas; quién decide políticamente sobre su extracción, cómo se conforman esos procesos de decisión y qué consecuencias políticas se desprenden de ello para la democracia. Más allá, cabe analizar, quién territorializa (establece nuevas fronteras), y con qué fin, “a fin de incluir o excluir a quién y con qué propósito” (Belina 2013: 89, citado en Burchardt, 2016: 79). Dichas preguntas marcan de alguna forma los argumentos para plantearse la superación del paradigma extractivista y allí quizás

un “giro eco-territorial” (Svampa, 2012b) epistémico y práctico desde los territorios. Así, apoyados en la concepción práctica del BV que hemos planteado anteriormente, todo ello nos sustenta una posible salida a dichos conflictos y al extractivismo, es decir, entendiendo al BV como un paradigma *pos-extractivista*.

2.6. Giro Eco-territorial, Bienes Comunes y Buen Vivir Pos-Extractivista

En las últimas décadas, particularmente en Latinoamérica, los conflictos socio-ambientales van en aumento y la criminalización hacia líderes defensores de la Tierra y sus territorios es cada vez peor, incluso llegando a cifras alarmantes de asesinatos. Según la organización defensora de derechos humanos Global Witness (2019), solo en el año 2018, 164 defensores y defensoras de la naturaleza fueron asesinados en todo el mundo, lo que equivale a un promedio de tres asesinatos por semana. Más de la mitad de dichos asesinatos cometidos ese año ocurrieron en América Latina, la región que ha sido clasificada de forma sistemática como la más afectada a este respecto desde que Global Witness comenzó a publicar datos sobre asesinatos en 2012. Así mismo, este informe detalla que las actividades mineras son las causantes de más muertes a quienes se oponen a ella, con 43 asesinatos relacionados con activistas anti-mineros. Además, el rol de los Estados es altamente preocupante ya que 40 de dichos asesinatos fueron provocados por fuerzas de seguridad de los Estados, y existe un gran número de activistas perseguidos, enjuiciados o encarcelados por oponerse a proyectos extractivos (Global Witness, 2019).

En este contexto se producen nuevas dinámicas de resistencia desde movimientos sociales territoriales en América Latina que han visto como prioritaria la defensa de los territorios y de los recursos naturales de los cuales depende su supervivencia. Ante esto, la resistencia al extractivismo se ha vuelto una necesidad. Esta emergencia ha devenido en lo que Svampa (2012b) denomina un “giro eco-territorial”, en el que ha surgido un lenguaje común que da cuenta del cruce innovador entre aquella matriz indígena-comunitaria (rescatada por el BV en gran medida), la defensa del territorio y el discurso ambientalista. En este sentido, puede hablarse de la construcción de marcos comunes para la acción colectiva, los cuales funcionan no solo como esquemas de interpretación alternativos, sino que también como productores de una nueva subjetividad colectiva que ha podido aglutinar y dar sentido a procesos de lucha y resistencia desde los territorios amenazados por el extractivismo. Bienes comunes, soberanía alimentaria, justicia ambiental y BV son algunos de los tópicos que expresan este cruce productivo entre matrices diferentes (Svampa, 2012b: 8).

En este sentido, para la propia Svampa (2012b: 8), dicho “giro eco-territorial” parte de una primicia distinta a la visión dominante respecto al uso y propiedad de los recursos naturales, ya que los bienes naturales no deben ser comprendidos como *commodities* o como simple mercancía, pero tampoco exclusivamente como recursos naturales estratégicos, como lo comprende el *neo desarrollismo progresista*. Por encima de las diferencias, uno y otro lenguaje imponen una concepción utilitarista de la naturaleza, que implica el desconocimiento de otros atributos y valoraciones, que no pueden ser representados mediante un precio de mercado, incluso aunque algunos lo tengan. En contraposición a esta visión, la noción de los *bienes comunes* integra visiones diferentes que afirman la necesidad de mantener fuera del mercado aquellos bienes que, por su carácter de patrimonio natural, social, cultural, poseen un valor que rebasa cualquier precio.

Para definir mejor dicho concepto de los “bienes comunes”, Bollier (2001: 85) señala que una cultura que respete a los bienes comunes se caracterizaría por ser una comunidad democrática, en cuyo seno, los miembros toman decisiones y aumentan su conocimiento de gobernanza, brindando legitimidad al régimen, estableciendo límites claros al mercado e intentando satisfacer las necesidades humanas fuera de la actividad del mercado. Se crearían así espacios públicos que permitan formas de interactuar, en los que una comunidad haga comunes sus preocupaciones y actividades, de manera que se pueda romper con el individualismo competitivo e incentivar la “economía del regalo” y de la gestión de esos bienes comunes. Es decir, los bienes comunes responden a un nuevo paradigma para la creación de valor y organización de una comunidad de intereses compartidos, por el cual nuevos tipos de grupos auto-organizados pueden reunirse y ejercer nuevas formas de ciudadanía (Bollier, 2008: 4).

La importancia de incorporar el discurso de los bienes comunes, según Brand (2008: 306), es que los términos “común” y “público” se fortalecen en contra de lo económico capitalista-privado. Él considera que el abrir espacios para el intercambio de procesos de aprendizaje y de experiencias alternativas que

minen la competencia y la apropiación privada de la riqueza producida por la sociedad ya sería generar meros bienes comunes en sí mismos. Así, los bienes comunes refieren a una estrategia en contra de las tendencias dominantes de la privatización, de la desregulación, de la comodificación y la valorización monetaria (mercantilización) de los procesos sociales y naturales.

Por otro lado, en el contexto latinoamericano, la referencia recurrente a los bienes comunes aparece ligada a la antes mencionada noción de *territorio* y *territorialidad*. Por ello, dichos bienes son aquellos que garantizan y sostienen las formas de vida en un territorio determinado. Así, no se trata exclusivamente de una disputa en torno a los “recursos naturales”, sino de una disputa por la construcción de un determinado “tipo de territorialidad”, centrado en un lenguaje que apunta a la protección de “lo común”, en el marco de una concepción “fuerte” de la sustentabilidad dentro de un territorio. Es precisamente el desconocimiento de estas otras valoraciones lo que abre las puertas a que los territorios sean considerados muchas veces como “áreas de sacrificio” o “sacrificables” (Murillo et al., 2019).

Para profundizar en torno a la noción de “lo común”, es importante mencionar el sustento experiencial que ello tiene. Para Svampa (2012b: 8-9), en unos casos, la valoración del territorio está ligada a la historia familiar, comunitaria e incluso ancestral (“territorio heredado”). Otras veces, la concepción del territorio “heredado” y/o del territorio “elegido”, va convergiendo con la concepción del territorio vinculada a las comunidades indígenas y campesinas (“territorio originario”). Por último, involucra a quienes, habiendo optado por abandonar los grandes centros urbanos del país, han elegido los lugares hoy amenazados, motivados por la búsqueda de una mejor calidad de vida o de jóvenes que optaron por un estilo de vida diferente en el cual la relación con “lo natural” y el ambiente juega un papel central (“territorio elegido”). En la línea del “territorio originario” se inserta la defensa del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas, expresado en el convenio 169 de la OIT, que recogen casi todas las constituciones latinoamericanas, el cual se ha convertido en una herramienta en disputa para lograr el control/recuperación del territorio, amenazado por el actual modelo de desarrollo extractivista, tal como lo reflejan los casos de Perú, Ecuador, Bolivia, entre otros (Omaña Reyes y Santiago Santiago, 2001). De igual forma, merece la pena aquí aclarar que no solo son los territorios indígenas los que se encuentran bajo amenaza de este modelo extractivista. También existen “territorios heredados” de campesinos que hoy en día están siendo desplazados o amenazados, pero que en la misma línea de resistencia han avanzado en la organización territorial comunitaria que se inserta dentro de la lógica del “giro eco-territorial”.

En este sentido, la *soberanía alimentaria*¹⁷ aparece ligada a la noción de bienes comunes, a través de la afirmación de la diversidad (Perelmuter, 2011). La soberanía alimentaria afirma el derecho de los pueblos a producir alimentos y el derecho a decidir lo que quieren consumir y cómo y quién lo produce. Dicho concepto fue desarrollado por Vía Campesina y llevado al debate público con ocasión de la Cumbre Mundial de la Alimentación en 1996. Sin duda, conlleva el reconocimiento de los derechos de las campesinas que desempeñan un papel esencial en la producción agrícola y en la alimentación. Desde entonces, y en un contexto en el cual los gobiernos latinoamericanos han optado masivamente por consolidar un paradigma agrario basado en los transgénicos, la agricultura extensiva, el uso masivo de pesticidas y de recursos hídricos, la temática atraviesa el debate agrario internacional (Vía Campesina, 2004). De igual forma, como es el caso de Ecuador¹⁸, muchos de estos territorios tradicionalmente agrícolas (a pequeña escala), están siendo amenazados por el modelo *neo-extractivista*, lo cual inserta el debate de incompatibilidad entre un modelo extractivista y la apuesta por la soberanía alimentaria.

17 El concepto de soberanía alimentaria fue desarrollado por la Vía Campesina, contrapuesto a la “seguridad alimentaria” promovida por la FAO desde 1943, y ofrece una alternativa a las políticas neoliberales. Dicho concepto se ha convertido en un tema mayor del debate agrario internacional, inclusive en el seno de las instancias de las Naciones Unidas. Fue el tema principal del foro ONG paralelo a la cumbre mundial de la alimentación de la FAO de junio del 2002 (Vía Campesina, 2003).

18 El caso de Ecuador en este sentido es particular ya que ha prohibido la producción de transgénicos en todo el territorio nacional. Esto supone un avance muy interesante para detener la amenaza latente de la agroindustria a gran escala como en otros países de la región. Así mismo, la particularidad de Ecuador está dada por el gran porcentaje de abastecimiento alimenticio interno provisto por la agricultura familiar y campesina. Esto habla de economías populares y solidarias que tienen un gran componente de impacto dentro de las economías de pequeña escala y distribuidas. Al respecto véase los trabajos de: Rosero Garcés (2008); Hidalgo-Flor (2011); Houtart (2014).

Llegados a este punto, es importante reconocer que la garantía de condiciones dignas y plurales de vida y (re)producción, basadas en un verdadero respeto a la diversidad de culturas y a la naturaleza (como lo reconoce la Constitución de Ecuador), solo es posible si a cada uno de los grupos identitarios se les garantiza su realización autónoma en sus propios territorios. Esta autonomía requiere, necesariamente, una base territorial, en donde cada cultura pueda reproducirse material y simbólicamente (Haesbaert, 2011b). De esta manera se puede sustentar, al menos en el caso ecuatoriano, que un Estado plurinacional (como pretende ser por mandato constitucional), es necesariamente pluri-territorial, en el cual a los diferentes grupos culturales les sea garantizado el derecho a decidir autónomamente sobre sus espacios de vida y (re)producción (Silveira, 2019: 30). Más aún si entendemos al BV como una alternativa al desarrollo, que solo puede ser entendido a través de un giro eco-territorial.

La relación entre BV y la reivindicación por recuperar y defender los territorios que son amenazados por el avance extractivo supone recuperar “espacios de esperanza”, en contraposición a los “espacios sacrificables” en nombre del *desarrollo*. En éstos últimos el capital avanza mediante espacios de sacrificio, a la vez que se configuran tensiones que hacen emerger geografías de esperanza, por lo que las propias “contradicciones del capitalismo son las que proveen la materia prima para crear alternativas” (Harvey, 2000: 193). De ahí que ello permita emerger un BV como alternativa al modelo extractivista actual en la región latinoamericana y Ecuador en particular.

3. Casos de estudio

El Buen Vivir es una propuesta política si, pero que esta recogiendo valores, experiencias y muchísimas prácticas en muchas partes del mundo. El Buen Vivir no se lo puede entender desde la modernidad, no es una alternativa de desarrollo. El Buen Vivir es una alternativa al desarrollo.

Alberto Acosta (entrevista personal, 2019)

3.1. Nabón: Una apuesta por el Buen Vivir desde la agroecología para superar el extractivismo

3.1.1 Breve historia y contexto y recorrido hacia el BV

A finales del siglo XX, el cantón de Nabón, ubicado en la región andina al sur del Ecuador, era oficialmente catalogado como uno de los cantones más pobres de todo el país. Para el año 2001 más del 90% de la población se consideraba pobre según el indicador de Necesidades Básicas Insatisfechas, y el 76,4% se consideraba que vivía en condición de pobreza extrema (INEC, 2001). Debido a esta dura situación, muchas personas de la zona, principalmente hombres, emigraron al exterior, especialmente a EE. UU., para poder solventar a sus familias enviando remesas. Nabón contaba para entonces con un 90% de la población dedicada al campo, es decir campesinos, sin embargo sus suelos se encontraban ya erosionados y como consecuencia empobrecidos, por lo que no abastecía ni si quiera para el autoconsumo. A eso se sumó un contexto particular dado por la situación financiera del país, que quebró tras años de aplicación de políticas neoliberales y que llevaron a un colapso financiero que culminó con la dolarización de la economía ecuatoriana al empezar el siglo XXI¹⁹.

La emigración masiva de los hombres trajo un cambio significativo en la división sexual del trabajo y un proceso de feminización de la población local. En el cambio de milenio, había 118 mujeres por 100 hombres en Nabón (Herrera, 2009: 30), para entonces, el 80% de los hombres trabajadores migraron, lo que significó el 60% de ingresos familiares dependientes de la migración” (Unda y Jácome, 2006: 17). Las mujeres ahora estaban a cargo de gran parte del trabajo en general, tanto productivo como reproductivo y comunitario, pero también hubo una feminización de las organizaciones sociales y de la política. Sin embargo, las mujeres aún no eran las dueñas formales de la tierra en la mayoría de los casos, y cuando lo eran poseían la propiedad menos productiva y la más pequeña. Esta situación llevó a una sobrecarga de trabajo sistemática para ellas y a una sensación general de dificultad para proveer de medios para satisfacer las necesidades básicas. “Nuestra pobreza se medía por el tema de alimentación”, explica Magali Quezada exalcaldesa de Nabón (Lang, 2018: 16).

Sin embargo, a través de equipos de gobierno liderados en su mayoría por mujeres, incluidas tres períodos de alcaldesas del Cantón y con el apoyo de la Cooperación Suiza, entre otros actores, se apoyó un proceso decidido hacia otros enfoques de política pública. Estos motivaron la recuperación de prácticas tradicionales y un reforzamiento de las organizaciones locales tal como cooperativas de producción agroecológicas o emprendimientos basados en la producción local.

Desde el gobierno local del cantón se pusieron en marcha nuevas políticas enfocadas en: a) uso del poder instituyente, transformando y extendiendo las instituciones existentes; b) se llevó a cabo un importante proceso de des-patriarcalización de todos los espacios políticos institucionales y subjetivos; c) se profundizaron procesos democráticos y de participación ciudadana efectiva y real para la toma de decisiones, como por ejemplo procesos de presupuestos participativos; d) se plantearon postulados de plurinacionalidad e interculturalidad, entendiéndose cómo un cantón intercultural siendo el único de la

19 Véase Acosta et al. (2000) para comprender lo acontecido en la economía ecuatoriana en esta coyuntura. Las consecuencias fueron evidentes en cuanto un altísimo porcentaje de población ecuatoriana exiliada en los países del norte (especialmente EE.UU. y España) con importantes consecuencias sociales en las familias de clases bajas y campesinas particularmente.

provincia del Azuay con presencia de comunidades indígenas; e) se reforzaron procesos para cambiar el paradigma relacional con la naturaleza en temas como la gestión de las fuentes de agua, la recolección y trato de desechos y particularmente recuperando y fortaleciendo la soberanía alimentaria del cantón; esto implicó dar mucho soporte y apoyo a procesos de creación, organización y capacitación de cooperativas agroecológicas; f) se impulsó una férrea defensa de las fuentes de agua y bosques lo que ha conllevado a un enfrentamiento directo contra la amenaza de las actividades mineras que se intentan implementar en las regiones altas del cantón (Lang, 2018).

Es así que en menos de dos décadas se había materializado un proceso de transformación multidimensional y de construcción alternativa desde el espíritu del *Sumak Kawsay* o *Buen Vivir*, principalmente liderado por mujeres, sintonizada con las lógicas indígenas comunitarias consideradas históricamente *atrasadas* (Lang, 2018: 7). Para corroborarlo de algún modo así mismo alternativo, se llevó a cabo en 2012 el cálculo del Índice de Felicidad Bruta (Ura et al., 2012), donde más del 70% de las personas se consideraban *muy satisfechas*. Así también, para el año 2017, el 97% contaban con acceso a agua potable (Quezada, 2017, citada en Lang, 2019: 152-153). Además la cobertura de alcantarillado en la actualidad abarca a todas las casas en centros poblados del cantón, y la desnutrición crónica en niños menores de cinco años había disminuido al 33% para el 2014 (PYDLOS, 2014) en comparación con el 67,3% de 2001. Hoy los ingresos han vuelto a generarse principalmente por la producción agrícola (en su mayoría agroecológica y familiar de pequeña escala) de la población de Nabón (Quezada, 2017, citado en Lang, 2019: 152). Ya para el año 2008, las mujeres jefas de hogar ganaban 270% más que una década antes y el ingreso promedio había aumentado alrededor de un 180% (Unda y Jácome, 2009: 39). Un testimonio de ello es Narcisca Suqui, una jefa de hogar y campesina agroecológica dirigente de la Cooperativa Agroecológica San Juan Bautista cuando manifiesta que:

Yo más me he enamorado de la tierra y del trabajo, como de mi esposo y de mis hijos. Para mí es una ilusión estar conjuntamente con mi familia trabajando en la tierra. No hemos tenido que emigrar. Aunque ahí dicen que tienen plata, yo me siento bien. No tengo mucho dinero pero sí tengo felicidad (entrevista personal, 2019).

Si bien podríamos debatir en torno a las metodologías con las que se ha llegado a determinar algunos de los indicadores mencionados anteriormente, resulta más bien evidente una transformación total en el sentido (como horizonte y punto de partida el BV) de muchas políticas públicas más equitativas que han tenido efectos en la calidad de vida de sus pobladores. Sin embargo, también resulta claro el avance en materia de economía social y solidaria, tanto en cuanto la organización social cooperativa se consolidó particularmente a través de grupos de mujeres campesinas productoras. Los casos de las asociaciones San Juan Bautista de Nabón y de la Red de Mujeres de San Miguel de Rañas son claros ejemplos de cooperativas que se han ido consolidando en Nabón. Esto lo han logrado a través de capacitaciones y acceso a micro-créditos con cooperativas de ahorro y crédito locales que incentivan la mejora de su producción a través de prácticas agroecológicas, totalmente alejadas de agro-químicos o agro-industrias en coherencia con una aproximación del Buen Vivir; así como también un encadenamiento productivo con mercados externos impulsados desde la política pública del cantón que resulta interesante profundizar.

Para la ex alcaldesa Magali Quezada el sentido de Buen Vivir significa:

El concepto del BV es un concepto sagrado. Nace de la población indígena a través de la interculturalidad. Quiere decir respetar nuestra cultura, respetar nuestros ancestros, nuestras costumbres, tradiciones, nuestras formas de vida. Volver a los buenos tiempos, pero los buenos tiempos era vivir en comunidad.

La vida en comunidad, realmente es el tema de la socio-actividad, el cooperativismo, del relacionamiento entre lo mestizo y lo indígena, de recuperar esas buenas prácticas ancestrales que teníamos; tomar las decisiones de manera colectiva, buscar la inclusión efectivamente de sectores tradicionalmente excluidos (entrevista personal, 2018).

Desde esa aproximación al BV se plantea una clara definición de qué tipo de calidad de vida se buscaba para la población, superando las visiones o indicadores tradicionales de desarrollo o progreso. En este

sentido, la felicidad de los pobladores estaría definida por un bienestar colectivo además de individual. Fernando Vega (2016: 83), quien llevó a cabo una investigación durante varios años sobre las percepciones y discursos en torno al Buen Vivir en Nabón, explica al respecto que:

[...] no se concibe la felicidad individual si no existe un bienestar comunitario. Más detalladamente, para que la comunidad tenga una «buena salud» se deben fortalecer tres conceptos que la integran: la identidad como comunidad, el trabajo comunitario y la integración de todos sus miembros. [...] recuperar las costumbres y tradiciones es una prioridad para la comunidad pues refuerza el vínculo de sus miembros y, además, tener un sentido de identidad es imprescindible para luchar por objetivos comunes.

Al mismo tiempo, el Buen Vivir es un concepto integral que combina dimensiones materiales, culturales, espirituales y subjetivas, tanto a escala individual como colectiva (Vega, 2016: 51). Por ejemplo podemos encontrar prácticas ancestrales que se las conserva actualmente como son las *mingas* y que forman parte intrínseca a la construcción del BV comunitario. Al respecto, la presidenta de la Unión Comunidades Campesinas e Indígenas del Azuay, Estefanía Lalvay, comenta que:

Las mingas siempre se dan aquí. Desde la familia mismo se practica mingas. Desde los más pequeños hasta los más grandes tienen que hacer algo. Las mingas fortalecen a la comunidad (entrevista personal, 2019).

No existe un único modelo de BV, los discursos y procesos de construcción de las diferentes formas de BV son procesos dinámicos estructurados por la historia, el territorio y la cultura, así como a través de la interacción entre la sociedad civil organizada y no organizada con actores estatales en diferentes niveles (Vega, 2016: 181). Frente a esto se puede concluir que la definición de BV, aterrizada en el territorio de Nabón, determinó el tipo de políticas que tomaron como prioritarios los valores de justicia social y de justicia ecológica como bases fundamentales para la toma de decisiones en los distintos espacios de gobierno.

3.1.2. Defensa del agua y las luchas anti-extractivistas comunitarias

Las mineras se llevan todo lo bueno, y a nosotros nos dejan pobreza, miseria, hambre. Y la muerte lenta...

Sin oro hemos vivido, han vivido nuestros antepasados, y sin oro podemos vivir.

Yo trabajo con el Chahuarmishki y poco a poco, esta hermosa planta se repone cada ocho años (...).

Tenemos formas de trabajar el campo con materias orgánicas que no son costosas. Labrando la tierra, con buen humor. Pastando las cabras, rebaños y ordeñando nuestras vacas (...) vivimos bien.

(...) Yo soy tierra, todos somos tierra.

Remigio Capelo, productor y activista defensor del agua
(entrevista personal, 2017)

La defensa del agua y de su territorio es un tema que atraviesa a las comunidades del cantón Nabón. Particularmente desde la primera década del siglo XXI, Nabón ha estado amenazado por varios proyectos extractivos mineros que ponen en jaque su principal fuente de ingresos y su principal mecanismo de reproducción de la vida, que es la agricultura. Por ello la defensa del agua ha estado en el centro de la preocupación política comunitaria, tanto en los líderes sociales como también desde las máximas autoridades del cantón.

Quizás la mayor amenaza son las concesiones por parte del gobierno nacional de una parte importante del cantón a proyectos mineros: existen concesiones de minería metálica, principalmente oro y plata,

así como para el caolín (para la producción de cerámica) y para materiales de construcción. Según el municipio, hay un total de 18 concesiones mineras que se otorgaron entre 2002 y 2014. La más peligrosa se encuentra en el Cerro del Mozo, la montaña más alta de la zona, que alimenta tanto canales de riego como acueductos de agua potable para varias comunidades (Lang, 2018: 41). Según Remigio Capelo (entrevista personal, 2017), un activista defensor del agua y agricultor de la comunidad de Ñamarín en la parroquia de Cochapata, el proyecto apunta a eliminar toda la cima de la montaña:

Estamos amenazados de ser contaminados, de ser despedidos de nuestros paramos. Algún día, si se da esa minería, ya no veremos esas aguas cristalinas fluir como fluyen hasta el día de hoy que llegan a alimentar nuestras plantas y cultivos. Si nos secan el agua, es como cortarnos las venas a nosotros. Quiere decir que después de un tiempo, vamos a comer el mote contaminado, unas papas contaminadas, vamos a tomar un vaso de agua contaminada. Como dueños de nuestros páramos, déjenos vivir en paz.

La concesionaria es la empresa Minera Cachabí Ltda., la cual está vinculada con la transnacional lamgold Corporation. En abril de 2016, el municipio invitó a la Minera Cachabí a explicar el proyecto y sus impactos ambientales a la población; también demandó judicialmente a la Secretaría Nacional del Agua por permitir el uso del agua de la zona para las operaciones mineras. Hasta la fecha no se ha llevado a cabo la consulta previa, libre e informada, obligatoria en caso de que un proyecto pueda afectar cultural y ambientalmente a las comunidades (EC 2008, arts. 57 y 398; EC 2010, art. 82) (Lang, 2018: 41). El 19 de agosto de 2017, el municipio emitió una resolución local que declara “el territorio del cantón de Nabón, sus páramos y ecosistemas frágiles [...] libres de minería metálica en concordancia con la Constitución de la República del Ecuador” (Lang, 2018: 33). El mismo documento solicita al Ministerio de Minería detener cualquier proceso de autorización al proyecto minero en el Cerro del Mozo, así como contratos relacionados, y suspender cualquier concesión minera metálica en el cantón Nabón, argumentando que en su mayoría están ubicados en áreas protegidas o reservas arqueológicas que forman parte del patrimonio cultural (GAD Nabón, 2017).

Para diciembre de 2014, el municipio, que tiene la competencia de uso y gestión del suelo, había emitido una ordenanza para declarar una parte importante de las tierras altas del cantón como “área de conservación municipal-Guardia de la Paz”. Esta ordenanza prohíbe la extracción de recursos no renovables, mientras que permite actividades humanas como el ecoturismo, la ciencia, el manejo forestal y la agricultura sostenible. Además, pretende reactivar los conocimientos ancestrales sobre las formas de trabajar la tierra de manera orgánica, para gestionar especies nativas y productos no maderables, así como para implementar cultivos diversificados. A diferencia de muchas iniciativas de conservación o parques nacionales en el mundo, esta ley local no excluye a la población local en nombre de los derechos de la naturaleza, sino que por el contrario respeta tanto sus actividades tradicionales como sus conocimientos (GAD Nabón, 2014).

Estas medidas tomadas por el gobierno del Cantón fueron producto también de la experiencia que tuvieron en marzo del año 2008 en la parroquia de Cochapata. La empresa Minera Explorsur S.A., propiedad de una de las familias más ricas y poderosas de Ecuador, la familia Eljuri, que posee un grupo económico del mismo nombre, comenzó a introducir maquinaria en el páramo que se encuentra encima de la parroquia de Cochapata, con el propósito de realizar actividades de exploración para minería. Es entonces cuando los habitantes de Cochapata, cuyo suministro de agua potable y de riego depende de este páramo, primero intentaron negociar con el grupo Eljuri. Cuando esto no dio resultado y en respuesta a lo que ellos consideraban una invasión, unas setenta personas subieron a las montañas y quemaron la maquinaria. En palabras de uno de los líderes comunitarios defensor del agua de entonces que fue criminalizado:

Cómo puede ser posible que en nuestros paramos, en nuestras tierra venga gente extraña y haga lo que le de la gana. Ahí la gente empezó a organizarse, a hacer reuniones y ahí empezaron las movilizaciones (Rodrigo de los Ángeles Quezada Sanmartín, entrevista personal, 2018).

En abril de 2010, siete líderes comunitarios, entre ellos Rodrigo Quezada, fueron condenados a ocho años de prisión por *sabotaje* por el Tribunal de Justicia provincial de Azuay, a pesar de una amnistía general para

defensores ambientales que la Asamblea Constituyente aprobó en junio de 2008, tres meses después del conflicto (Lang, 2018: 43). Remigio Capelo y Rodrigo Quezada, Vinicio Alvarado, entre otros, quienes afirman que ni siquiera estuvieron presentes en el lugar el día de los hechos, tuvieron que esconderse en las montañas durante dos años, con consecuencias para su salud (entrevista personal, 2017), antes de que la Asamblea Nacional les concediera una amnistía en diciembre de 2011 (INREDH, 2011; El Mercurio, 2011; Campaña Defensores, 2011).

Este caso es un ejemplo de la política de criminalización de la protesta social, que fue una de las características importantes de los diez años de gobierno de Rafael Correa y que además responde a las dinámicas ya tradicionales impuestas por las industrias extractivas y gobiernos cómplices. Esta estuvo dirigida especialmente contra personas y organizaciones que defienden los derechos humanos y la naturaleza. Durante los primeros años de gobierno, una antigua ley aprobada bajo el régimen militar fue utilizada indiscriminadamente para categorizar acciones de protesta como bloqueos como terrorismo y sabotaje. A partir de 2014, un nuevo código penal de carácter punitivo introdujo una definición bastante más amplia de terrorismo que, en los años siguientes, junto con la rebelión, fue una acusación frecuentemente utilizada por el Estado contra los opositores (Lang, 2018: 44).

Así mismo, a partir de este proceso de persecución que se desencadenó contra los líderes de Nabón, se vino impulsando otro tipo de procesos de organización de la resistencia y defensa del agua en la región. Tal es el caso de la *Asamblea de los Pueblos del Sur*, que lleva realizando varias asambleas en las comunidades andinas del sur del país, y través de colectivos como *Yasunidos*, que apoyan dichos procesos participativos. De estas organizaciones han surgido algunos procesos de consulta popular, que fueron efectivos en el país vecino de Colombia donde entre el 2013 y el 2019 se efectuaron 10 consultas populares sobre minería y donde la población local se opuso con mucha contundencia²⁰.

Procesos de este tipo se intentaron llevar a cabo en la misma provincia del Azuay, muy cerca de Nabón. Así en una consulta de *buena fe* llevada a cabo en el cantón de Girón en 2011 se preguntaba sobre si la población estaba de acuerdo con el proyecto de *Quimsacocha*²¹. En dicha consulta, no reconocida formalmente por las instituciones del Estado, un 90% de la población se opuso a dicho proyecto. Sin embargo, para marzo de 2019 luego de un fallo favorable del Tribunal Constitucional de Ecuador para legalizar una consulta de este tipo, se logró llevar a cabo formalmente la primera consulta popular para un proyecto extractivo en el país y el resultado fue abrumador, un 86,79% de la población se pronunció claramente en contra de dicho proyecto en su cantón con efecto vinculante. Esto estableció un precedente que abre algunas posibilidades y herramientas para estos grupos ciudadanos que buscan detener la lógica extractivista en sus territorios.

Actualmente, todavía existe mucha incertidumbre sobre el futuro de las reservas de agua alrededor del Cerro del Mozo. Existen grandes preocupaciones en torno a la consecución del proyecto y esto se enmarca en un debate y una disputa, por un lado, alrededor de los territorios, su gestión y quién tiene la legitimidad para tomar decisiones sobre proyectos extractivos; pero también se manifiesta una disputa por el concepto del BV, donde se está poniendo en cuestión el sentido de prioridades de una población para determinar si un proyecto, a pesar de ser de "interés nacional", estaría poniendo en entredicho la posibilidad de alcanzar el BV de la comunidad que habita el territorio donde se busca desarrollar el proyecto. Así mismo, esta disputa se traslada a la disputa actual sobre definición y demarcación de áreas protegidas, ya que todos los proyectos mineros aprobados en el Ecuador se encuentran en áreas megabiodiversas y fuentes de agua.

En este sentido, si la amenaza minera en el cantón Nabón persiste o no, dependerá de la relación de fuerzas concretas en luchas futuras muy amenazadas por la misma lógica desarrollista, esta vez directamente

20 Actualmente la Corte Constitucional de Colombia ha desactivado dicha posibilidad para proyectos de hidrocarburos y minería, sin embargo existe la pugna en torno a lo ya realizado que debe ser vinculante en estos casos. Para más información véase la noticia de La Republica: <www.larepublica.co/especiales/minas-y-energia-marzo-2019/comunidades-votaron-en-10-consultas-populares-mineras-desde-el-2013-2842036>.

21 En Quimsacocha, hay un proyecto de extracción de oro promovido como estratégico por el gobierno de Correa y también por el actual gobierno de Lenin Moreno. Para más información véase la noticia: <www.elcomercio.com/actualidad/consulta-popular-mineria-giron.html>.

neo-liberal, y en cómo la comunidad local puede llegar a resistir la embestida neo-extractivista a partir de sus fortalezas comunitarias ligadas a la puesta en práctica del BV.

3.1.3. Soberanía Alimentaria y Agroecología como Pos-extractivismo desde Nabón

En la década de 1990 se consolidó un movimiento regional preocupado por la ruralidad campesina en todo el mundo denominada *Vía Campesina*²². Para ellos la única forma de proteger los sustentos, los empleos, la seguridad alimentaria (promovida por instituciones como la FAO) y la salud de la gente, el medio ambiente, es entregando la producción de alimentos en las manos de los agricultores de pequeña escala y evitar dejar bajo el control del agro a las grandes compañías agroindustriales o cadenas de supermercados. Cambiar el modelo industrial agrícola extensivo dirigido a la exportación (extractivista) y basado en un modelo neoliberal de libre comercio que genera pobreza, muy bajos salarios, migración rural, hambre y degradación ambiental. Es ante esta realidad que los movimientos rurales sociales se identifican y abrazan el concepto de “soberanía alimentaria” como una alternativa a ese modelo neoliberal que propone una falsa solución al problema del hambre del mundo, justificando desde la “seguridad alimentaria” la agroindustria tóxica en términos ecológicos e inequitativa en términos sociales. En contraposición a este concepto, la “soberanía alimentaria” se enfoca en la autonomía local, los mercados locales, los ciclos locales de producción y consumo, la soberanía energética y tecnológica (tecnologías ancestrales), y las redes locales de agricultores (Altieri, 2009: 34).

En el caso de Nabón, la soberanía alimentaria entonces se convirtió en un aspecto central de la estrategia por recuperar y defender sus fuentes de agua y los bosques. Al igual que otras partes de los Andes, los páramos constituyen las reservas de almacenamiento de agua más importantes, junto con los bosques. En el cantón Nabón, de acuerdo con el Plan de Desarrollo Territorial de 2014, el 32 % de la superficie corresponde a ecosistemas frágiles pero de gran valor ecológico, como por ejemplo dichos páramos (PYDLOS, 2014: 90). En los últimos años, como hemos visto anteriormente, Nabón vivió varios conflictos socio-ecológicos en torno a la protección de páramos y bosques, lo cuál les ha llevado a reforzar procesos productivos y de cuidados relacionados al reforzamiento de la agroecología y la soberanía alimentaria en un sentido de reforzar la autosuficiencia y el BV.

La prioridad más importante en el contexto de la construcción de autosuficiencia fue la producción de alimentos para satisfacer las necesidades de la comunidad, que necesariamente implicó el cuidado de la naturaleza. De hecho, el primer paso consistió en recuperar la fertilidad del suelo mediante prácticas agroecológicas y un impulso sostenido a la reforestación (Lang, 2018: 36) que se viene manteniendo desde la década de los 2000. Según Alexandra Ochoa (entrevista personal, Lang, 2018: 36), el proceso ha podido aprender de sus errores y corregirlos:

Primero nosotros decíamos «a mayor erosión, mayor presupuesto», entonces nos dimos cuenta que también erramos ¿no? En el caminar nos fuimos dando cuenta. ¿Por qué? Porque les estábamos premiando a los que no hacían nada. Reforestar. Entonces cambiamos ese criterio a «mayor reforestación, mayor recurso». En Nabón nosotros hemos hecho campaña de reforestación, toda la población ha trabajado. Hasta la misma institución municipal se organizaron, nos daban terrenos y decían: este le toca al municipio reforestar, este le toca a la organización, este le toca a la comunidad. Y seguimos en eso [...]. Nos tocó a nosotros empezar un proceso de recuperación del suelo. No solo era una recuperación del suelo, sino de costumbres y tradiciones, de empezar a utilizar las semillas andinas que teníamos aquí también [...]. Hemos buscado rescatar eso, por eso Nabón es declarado patrimonio cultural del Ecuador.

Luego de esto, fue fundamental la creación de varias asociaciones de producción de hortalizas, una vez más, como vimos antes, impulsadas principalmente por mujeres. Estas asociaciones fueron apoyadas

22 La Vía Campesina es un movimiento internacional fundado en 1992 que coordina organizaciones de campesinos, pequeños y medianos productores, mujeres rurales, comunidades indígenas, trabajadores agrícolas emigrantes, jóvenes y jornaleros sin tierra. Es una coalición de 148 organizaciones alrededor de 69 países que defienden una agricultura familiar y sostenible. Esta coalición lanzó el concepto de soberanía alimentaria como el derecho de los pueblos a definir sus políticas agropecuarias y de producir alimentos a nivel local.

por el gobierno local para encontrar nuevos mercados regionales y desarrollar estrategias colectivas de comercialización de sus productos. Un paso importante en este proceso fue la creación de una marca orgánica local, Nabón Productos Limpios, que agregó valor a los productos locales. Las fresas orgánicas, las verduras y las horchatas de Nabón han ganado reputación en Azuay. Además, la comida tradicional local como el cuy, la bebida tradicional de chicha hecha de maíz o el tequila local destilado de agave, ha sido revalorizada en las subjetividades de la población local en relación con la comida industrial moderna importada. Para complementar esto, reforzar y salvaguardar las transferencias sostenibles de conocimiento, el municipio creó una escuela de agroecología, donde más allá de capacitar a los productores agrícolas, se reforzó el uso de tecnologías relevantes para asegurar una relación armoniosa con la naturaleza en los procesos de producción (Lang, 2018: 37).

Otro aspecto interesante a mencionar, muy vinculado a estos procesos de organización de productores, fue la creación de cajas de ahorro locales que han resultado muy útiles. El funcionamiento de estas cajas consiste en que dentro de un proyecto, cada persona involucrada puede participar con una contribución tan baja como 1 USD al mes por un monto de préstamo total de 200 USD. Lo interesante en estos casos es que los proyectos financiados por estas cajas fueron proyectos colectivos, que difieren de los microcréditos tradicionales otorgados a individuos. Cada caja de ahorros (hay más de 90 hoy en todo el cantón, principalmente dirigidas por mujeres) decide sobre las tasas de interés que las personas participantes consideran adecuadas. Estos préstamos colectivos también tienen efectos más allá del beneficio económico esperado, ya que encaminan un emprendimiento colectivo alrededor del cual se pueden tejer relaciones de solidaridad y cuidado común, muy en sintonía con un sistema económico para el BV.

Un ejemplo interesante se da con las mujeres que trabajan conjuntamente en la asociación de agricultores agroecológicos San Juan Bautista, quienes explican que pueden organizar fácilmente el cuidado infantil dentro de su grupo ya que trabajan juntas y pueden confiar la una en la otra y rotar los cuidados. El valor más importante detrás de este proceso alternativo de financiamiento fue el hecho de lo que la exalcaldesa M. Quezada plantea como: “conectar a las personas en lugar de conectar el capital” (Quezada, 2017, citada en Lang, 2018: 38). La multiplicidad de este tipo de proyectos de producción que son claramente resilientes, pequeños, locales y orgánicos es una muestra clara de que existen alternativas efectivas a las industrias extractivas, tales como los monocultivos industriales de exportación que tienden a expulsar a las personas de las áreas rurales.

Otro tema crucial relacionado con la soberanía alimentaria fue la expansión del sistema de agua potable doméstica, que ayudó a las mujeres a obtener mayor independencia respecto a las tareas reproductivas que todavía asumen mayoritariamente. En promedio, especialmente las mujeres rurales de Nabón ahorran dos horas diarias ya que no tienen que ir a buscar agua para la casa, porque como se mencionó anteriormente, hoy el 97% de los hogares en el cantón tienen acceso a agua potable, no solo entubada (Quezada, 2017, citada en Lang, 2018: 38).

Para hacerse una idea de la potencia del sector agroecológico en Nabón, hoy en día, hay sesenta asociaciones productivas agroecológicas debidamente reconocidas. Solo el 24% de los habitantes de Nabón declara que usa pesticidas, mientras que casi el 80% usa fertilizantes orgánicos (Morocho, 2013: 21).

En este contexto Nabón ha comprendido que alcanzar la soberanía alimentaria no solo sirve para dejar atrás la pobreza, sino que es una manera de desmercantilizar los alimentos y devolverlos a su propósito original –la nutrición, no las ganancias–, y de disociar la agricultura de los mercados globales neoliberales. La apuesta de estas cooperativas, de estos productores y sobre todo productoras, es por generar una economía de los cuidados que es la base real y efectiva de una economía para el BV. La agroindustria ha sido históricamente la herramienta para generar dependencias a los pequeños agricultores hacia los grandes conglomerados globales del negocio alimenticio o de la energía, apoyados en las instituciones multilaterales como el BID o el Banco Mundial que son las principales auspiciantes del modelo neo-liberal y extractivista. En Nabón la cooperación internacional y la buena distribución de los recursos locales del Gobierno Autónomo Descentralizado, permitieron un flujo de dinero sin imposición en el proceso de toma de decisiones, lo que marcó una diferencia significativa con las prácticas de estas instituciones financieras.

Al dar prioridad a la soberanía alimentaria y la nutrición saludable, las comunidades locales de Nabón rompieron parcialmente con la mentalidad capitalista de lógica monetaria. La población fue dueña del proceso de toma de decisiones de cómo salir de la pobreza y alcanzar una vida digna; no se arriesgaron al supuesto efecto goteo dependiente del crecimiento económico. Ignoraron hasta cierto punto las fuerzas externas del mercado y el imperativo de crecimiento macroeconómico, cultivando sus propios alimentos y volvieron sus esfuerzos hacia su propia autonomía. En este sentido, la experiencia transformadora de Nabón muestra que la resistencia al neoliberalismo puede ser efectiva cuando el poder (de decisión) no se delega, sino que es ejercido colectivamente por la población interesada, y cuando el papel de las instituciones se limita al de un agente facilitador y ejecutor (Lang, 2018: 40). En este sentido, la apuesta por la soberanía alimentaria a través de la agroecología resulta en una muestra efectiva de una posibilidad más allá de las grandes industrias extractivas o intensivas. La agroecología en Nabón supone no solo la mejor manera de conservar su ecosistema, su agua y su salud, es además un modelo productivo que conlleva en su ADN un paradigma de los cuidados y de la reproducción de la vida que es justamente lo que se busca para la construcción del BV, su propio BV.

3.2. Territorio Achuar: Kara Solar²³

Los ecosistemas se mantienen en un equilibrio dinámico basado en ciclos y fluctuaciones, que son procesos no lineales. La conciencia ecológica, entonces, surgirá solo cuando combinemos nuestro conocimiento racional con una intuición de la naturaleza no lineal de nuestro entorno. Tal sabiduría intuitiva es característica de las culturas tradicionales no alfabetizadas... en el que la vida se organizó en torno a una conciencia altamente refinada del medio ambiente

Capra (1982)

3.2.1. Contexto territorial y breve recorrido histórico del proyecto

El territorio de la nacionalidad Achuar se encuentra ubicado en el sur-este del Ecuador, entre las provincias de Pastaza y Morona Santiago, con 428.000 hectáreas tituladas y legalizadas a nombre de la nacionalidad. El nombre de esta nacionalidad proviene de la unión de las palabras Shuar (persona) y Achu (palmera aguaje cuyo fruto es consumido en toda la Amazonía). Por lo tanto, Achuar significa gente de la palmera aguaje (Territorio Indígena y Gobernanza, 2019). Los Achuar provienen de la familia Chicham como los Shuar, Shiwiar, Awajún, Wampis y Andoas entre Ecuador y Perú, y sus vínculos con estos pueblos son estrechos aunque han existido momentos de tensiones y conflictos a lo largo de su historia. Tienen una población aproximada de 7.000 personas, conformando 64 comunidades o centros, a su vez agrupados en 10 Asociaciones o grupos de comunidades a lo largo de su territorio que es fronterizo entre Ecuador y Perú. Cuentan con una organización central llamada Nacionalidad Achuar de Ecuador (NAE) que es una entidad autosuficiente y sin fines de lucro, “fundada para fortalecer la identidad, el idioma, las costumbres, la cosmovisión y las leyes propias de los indígenas de la etnia Achuar en Ecuador. Tiene por objetivos defender la integridad territorial y planificar su desarrollo” (Territorio Indígena y Gobernanza, 2019). La Nacionalidad Achuar del Ecuador es la organización madre la nacionalidad Achuar, y es a su vez organización de segundo grado de la CONFENAIE, organización regional perteneciente a la organización nacional de los pueblos indígenas del Ecuador, la CONAIE.

Si bien el territorio Achuar no ha tenido impactos de industrias extractivas como el petróleo o la minería, sí ha sido parte del proceso colonizador y evangelizador que sufrieron las comunidades indígenas de esta región por parte de misioneros católicos durante el siglo XX, relacionadas también con la época *cauchera*. Hasta los años 1970, los Achuar fueron el último de los grupos *Jíbaros* en no haber sufrido todavía los efectos del contacto con el mundo occidental (Descola, 1986: 18). Su conocida hostilidad y

²³ Este apartado ha sido elaborado gracias la Fundación Kara Solar y su equipo, entre ellos destacan las contribuciones de Oliver Utne (Director del proyecto) y Nantu Canelos (Coordinador Territorial del proyecto). Así mismo, se agradece la apertura de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE) quienes permitieron y confiaron este proceso e investigación.

su relativo aislamiento limitaron la entrada de los blancos en su territorio hasta la llegada de los primeros misioneros católicos (Salesianos) y evangélicos (Unión Misionera Evangelizadora) a finales de los años 1960 (Taylor, 1989). A partir de los años 1970, la presencia de los misioneros fue clave en el proceso de cambio de los habitantes, tanto a nivel religioso como socioeconómico e ideológico, promoviendo la nucleación residencial, la crianza de ganado, la implementación de nuevos vínculos comerciales y la escolarización (Carpentier, 2014).

En las últimas décadas, los Achuar han llevado a cabo una filosofía de respeto y conservación de su cultura y territorio que ha sido muy importante para consolidar diversos proyectos, particularmente en el ámbito del eco-turismo comunitario. Su proyecto emblemático ha sido el del Eco-lodge *Kapawi* instaurado en la década de 1990. Este fue un proyecto impulsado por organizaciones y empresas externas pero en una relación directa con la comunidad. A pesar de algunos conflictos y problemas que han tenido que atravesar, la empresa (formalmente comunitaria desde 2008) se mantiene en pie y supone un símbolo de resistencia y conservación para muchas comunidades Achuar de la zona, que entienden al territorio Achuar como una región libre de industrias extractivas y apuestan por emprendimientos sostenibles dentro de sus territorios.

Actualmente existen nuevas infraestructuras como son las carreteras, promovidas por los gobiernos provinciales, que están ingresando donde nunca antes habían llegado vehículos dentro del territorio Achuar. Esto ha supuesto un reto importante ya que actualmente las comunidades están siendo acercadas a la “civilización” y están enfrentando nuevas dinámicas de ocupaciones dentro del territorio. Tal es la presencia de nuevas iglesias (evangélicas en muchos casos) como también de personas interesadas en comprar (o robar) maderas de grandes árboles que han sido conservados gracias al difícil acceso a estas zonas²⁴. Las carreteras suponen los instrumentos de colonización y de deforestación más importantes en toda la región amazónica, por lo que esta amenaza se traduce en efectos palpables sobre el modo de vida de las comunidades Achuar.

3.2.2. El proyecto KARA SOLAR como respuesta a las carreteras

Kara es una palabra achuar que significa una visión o un sueño que está por ser realidad. El proyecto Kara Solar se viene implementando en el territorio Achuar desde 2012 en distintas fases por parte de distintas organizaciones no gubernamentales en alianza con la NAE. El proyecto parte del imaginario de un “sueño que será realidad” para diseñar, conjuntamente entre comunidades y especialistas en diferentes campos, un sistema de transporte fluvial dentro de los territorios de la comunidad indígena Achuar, impulsado por energía solar como una alternativa al uso de combustibles fósiles dentro de los ríos amazónicos y para evitar el avance de carreteras dentro del territorio. A finales de 2017, el proyecto logró concretar la primera fase, al realizar un viaje de 1.800 kilómetros aproximadamente por la Amazonía ecuatoriana y peruana en un prototipo que no requería de combustibles fósiles para navegar ríos amazónicos. En este viaje se trasladó el prototipo de embarcación desde su lugar de construcción al norte de la Amazonía ecuatoriana hasta el territorio Achuar, donde se ejecuta el proyecto, dando una vuelta incluso dentro del territorio peruano hasta la ciudad de Iquitos y regresando al sur de la Amazonía de Ecuador²⁵.

En la actualidad el proyecto Kara Solar se encuentra en medio de la discusión del avance de nuevas carreteras dentro del territorio Achuar y entre sus comunidades. En palabras de Jaime Vargas Canelos (entrevista personal, 2019), Presidente de Copataza, la última comunidad a la que llegó una nueva carretera al territorio Achuar:

La vía tiene buenas cosas como la comunicación, pero a la vez tiene desventajas. Mientras sigue avanzando la vía vienen atrás los madereros, personas extrañas. Existe mucho impacto social. Por lo tanto, en nuestra comunidad, con actores de la comunidad, intelectuales, líderes políticos, hombres y mujeres, hemos analizado las cosas que pueden suscitar con la carretera. Para eso

24 Es importante mencionar el artículo de Dalmases, publicado en el diario El País de España, titulado *Julián: la lucha contra la carretera que divide al pueblo amazónico*, que retrata dicho conflicto en primera persona: <https://elpais.com/elpais/2019/12/31/planeta_futuro/1577796647_971760.html>.

25 Para más información respecto a la travesía y la situación actual del proyecto: <www.karasolar.com>.

hemos hecho el Plan de Vida de Copataza. Porque no queremos perder la cultural, la vida y la cosmovisión que nosotros tenemos. Queremos mantener intacto lo que es el bosque.

Así, el objetivo de este proyecto se centró en ofrecer una alternativa tangible al avance de carreteras, dotando de un medio para la movilidad de los habitantes achuar con un servicio eficiente y limpio para transportarse y para poder realizar diversos intercambios sin depender de dicho avance de infraestructuras que conlleva grandes destrozos ambientales, sociales y culturales. Es decir, el fin material del proyecto consiste en acercar a sus pobladores a centros de salud y de educación o simplemente para ponerlos en contacto entre comunidades utilizando las vías tradicionales de comunicación amazónicas que son los ríos. Al mismo tiempo esta nueva herramienta contribuye para avanzar hacia la soberanía energética local más allá de las fuentes fósiles y contribuir a proyectos productivos como por ejemplo el turismo comunitario o el procesamiento de plantas medicinales y alimentos en un futuro cercano. De esta forma, se busca promover un imaginario alternativo a la noción clásica del desarrollo y basar la vida de las comunidades en la noción del *shiram pujustin*, concepto achuar del BV, para la convivencia armónica de los seres humanos con la naturaleza.

3.2.3. Metodología decolonial para la construcción de tecnologías adaptadas pos-extractivistas

Este proyecto tiene la cualidad de haber aplicado una metodología de creación colectiva de ideas y diseños, así como de construcción, ejecución y mantenimiento general. Es decir, ha sido un proyecto basado en reiterados diálogos de saberes entre comuneros y especialistas en distintos campos. La intención de esto ha sido la de ir construyendo desde el territorio a través de una “inteligencia colectiva”, similar a lo que Santos (2010) denomina *ecología de saberes* como fundamento para el éxito. El trabajo se organiza mediante lógicas assemblearias achuare, que dirigen todos los procesos de toma de decisión. Más allá de la toma de decisiones, el trabajo cognitivo que supone el proyecto obliga la implicación de toda la comunidad, por lo que se ha acordado también que todos los bienes, materiales e inmateriales, deben ser de dominio comunitario y de acceso abierto. Es decir, el proyecto Kara Solar combina conocimientos originarios con saberes contemporáneos orientados hacia una producción de bienes comunes. De ahí que su nombre completo original es “Proyecto Comunitario de Infraestructura Energética”.

Para visualizar este flujo de conocimientos es importante mencionar que el proyecto ha sido imaginado, diseñado y examinado desde la asociación de la NAE, a través del Comité de Gestión Local y que ha contado con el apoyo de diversos actores nacionales e internacionales²⁶ en varias fases que han tenido lugar. Aunque las contribuciones han sido variadas en aspectos económicos, logísticos, técnicos y políticos, en el proceso se dio un buen ejemplo de diálogo intercultural, interregional e internacional de saberes. En último término, las decisiones relativas al proyecto han contado con un importante componente de democratización por lo que han pasado siempre por los sistemas de asamblea de las comunidades Achuar.

Dicha metodología la entendemos como una metodología *decolonia*²⁷ de participación y construcción colectiva desde el territorio. Para conceptualizar adecuadamente esto es importante aclarar que la *decolonialidad* es parte constitutiva de la matriz analítica modernidad/colonialidad. Esto quiere decir que es necesario establecer una relación de diálogo y conflicto que viene dado desde el comienzo de la imposición planetaria de una retórica “salvadora” por parte de la modernidad (colonial), su visión prepotente del mundo, así como el ejercicio exagerado del poder desde los centros de poder hacia las periferias. Esta categoría es uno de los debates centrales sobre el que descansa buena parte de la reflexión que da

26 Entre ellos destacan la Escuela Politécnica del Litoral (ESPOL), Fundación ALDEA, Massachusetts Institute of Technology (MIT), Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), Fundación Pachamama, Tecnavin, Farmosa, ingeniero naval Michael Roberts y las Prefecturas de Morona Santiago y Pastaza.

27 El desarrollo y análisis del concepto decolonial ha sido liderado por el grupo *Modernidad/colonialidad* que es uno de los más importantes colectivos de pensamiento crítico activos en América Latina durante la primera década del siglo XXI. Se trata de una red multidisciplinar y multi generacional de intelectuales entre los que se encuentran Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, Walter Mignolo, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Javier Sanjinés, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones, Nelson Maldonado-Torres, entre otros.

como derivación el proyecto decolonial (Rincón et al., 2015). Al respecto, Walsh (2012: 69) plantea en su definición que:

(...) la decolonialidad no tendrá mayor impacto sin el proyecto y esfuerzo de interculturalizar, de articular seres, saberes, modos y lógicas de vivir dentro de un proyecto variado, múltiple y multiplicador, que apuntala hacia la posibilidad de no solo co--existir sino de con-vivir (de vivir «con») en un nuevo orden y lógica que parten de la complementariedad de las parcialidades sociales.

En este sentido el proyecto Kara Solar se plantea una aproximación decolonial, disputando este orden colonial de pensar a la modernidad como la “salvación”. Se propone otro punto de partida que viene desde los territorios, desde las experiencias empíricas y concretas de culturas marginalizadas históricamente por la colonialidad/modernidad, generando un diálogo entre pares que buscan convivir y construir colectivamente alternativas para superar problemáticas reales adaptadas tanto para los territorios en cuestión, como también contribuir a plantear salidas a los problemas planetarios.

En cuanto a la adaptabilidad, este método es relevante como parte del diálogo de saberes, ya que se trata de un proyecto basado en la participación comunitaria de quienes serán sus principales beneficiarios, lo cuál es indispensable para que en este caso una tecnología pueda ser adaptada de manera eficiente a un contexto y una realidad particular. De ahí su visión *decolonial* de la investigación, desarrollo e implementación adaptada de una nueva tecnología que pueda surgir *desde* el territorio y no *para* él.

El proyecto Kara Solar ha comprobado su factibilidad técnica y financiera, de acuerdo a la actual demanda local de este tipo de transporte, la navegabilidad de los ríos, los diseños técnicos de las embarcaciones y las estaciones de recarga, así como de las proyecciones de ingresos y gastos establecidos²⁸. Sin embargo, vale la pena resaltar el rol que han tenido los saberes originarios como base de una forma de economía social del conocimiento en la región.

El estudio incluye un análisis de eficiencia de diseños de barcos adaptados a las condiciones de los ríos amazónicos de la zona, a partir de diversos modelos propuestos por empresas y técnicos navales, junto con otros que son tradicionales en la comunidad. A partir de ahí, se inició el análisis por parte de un equipo de técnicos del MIT y de digitalizaciones y simulaciones hechas por el ingeniero naval Michael Roberts (California, EEUU). Aunque las simulaciones iniciales tomaban como referencia los diseños estándar de monocascos del MIT, se digitalizaron también los diseños tradicionales, lo que permitió comprobar que estos eran los más adecuados, dadas las condiciones de los ríos y las necesidades de adaptabilidad a tecnologías de propulsión solar. Por otro lado, se propuso una modificación, relativa al uso de materiales alternativos a la madera, de uso tradicional. Así, se mejoraba la seguridad del casco en caso de colisiones con objetos arrastrados por los ríos y se reducía la tala de madera en la zona, con un impacto preventivo sobre la creciente deforestación de la Amazonía. Por supuesto, fue la propia comunidad la que finalmente validó, en una decisión no exenta de ironía, que los diseños que habían evolucionado durante siglos eran los mejor adaptados a las condiciones de la navegación.

En una segunda fase que actualmente se encuentra en ejecución, Kara Solar incluye también un sistema integrado de estaciones de recarga solar a lo largo de los ríos Pastaza, Capahuari y Bobonaza. A la utilidad directa de mejorar el transporte en la zona, se le añade así la de generar un sistema integrado de comunicación y microrredes de energía eléctrica, que podrán abastecer los lugares donde se encuentren las estaciones para otros usos, como el turismo comunitario, las escuelas, centros de salud, centros de tecnologías de la información y la comunicación; Incluso actualmente se está estudiando la viabilidad de proyectos productivos que requieran de una inversión energética que no se cuenta en la zona y a la que la energía solar podría contribuir. Esto podría ser, por ejemplo, el procesamiento de plantas medicinales, o procesamiento de alimentos para animales, entre otras.

28 Conforme al estudio de demanda local realizado en la zona, se estima que cada semana se mueven por vía fluvial un promedio de 70 habitantes. Además, hay que considerar la estimación de unos mil turistas anuales en los Ecolodges Kapawi y Sharamentsa (Kara Solar, 2014).

En general, el caso de Kara Solar nos permite constatar algunos postulados ya clásicos del tratamiento de la ciencia y la tecnología desde un enfoque decolonial, al evidenciar que «la principal fortaleza de las prácticas tradicionales para un desarrollo sostenible es que han evolucionado en estrecho contacto con condiciones culturales y ambientales específicas de una comunidad en una zona concreta. Algunas técnicas tradicionales han demostrado ser sostenibles en el sentido de que han dado buenos resultados durante un largo período de tiempo» (Zwahlen, 1996). También es coherente con la visión contingente de la tecnología y sus posibilidades de articulación dentro de racionalidades democráticas para la producción de mejoras sociales²⁹. En particular, permite abandonar la contraposición moderna entre saberes contemporáneos (disruptivos y tecnológicos) y ancestrales (tradicionales), al evidenciar los puntos de contacto entre los saberes de frontera de las instituciones académicas y los de comunidades y activistas, capaces de orientar a ciertas instituciones públicas hacia su impulso (Martens, 2017: 15). Este proceso de la comunidad Achuar ofrece un ejemplo abierto de las funcionalidades y también de las dificultades del diálogo de saberes desde una perspectiva decolonial.

En síntesis, lo que las comunidades Achuar están logrando hacer, a través del proyecto Kara Solar, es innovar a partir de los saberes y tecnologías tradicionales con los objetivos de reducir la dependencia de los combustibles fósiles y promover sistemas alternativos de transporte, comunicación y generación de energía dentro de las comunidades, ya que, como se indica en el propio estudio de factibilidad (Kara Solar, 2014), “la dependencia cotidiana de las comunidades a estos combustibles y a la generalización del régimen extractivo constituye un problema estructural”.

Así mismo, complementando estos objetivos, el proyecto Kara Solar se presenta para las comunidades como una alternativa al avance amenazante de las carreteras, que implican el avance amenazante en gran medida, de la modernidad y el desarrollismo en general, ya que supone una estrategia física y concreta de no depender de las necesidades que se ofrecen suplir con dichas carreteras. En definitiva, como menciona el coordinador territorial de Kara Solar, un proyecto de este tipo “provee de autonomía a la nación Achuar” y vislumbra “un futuro sin necesidad de más extractivismo al mismo tiempo que protegemos nuestro territorio” (Nantu Canelos, entrevista personal, 2019).

29 Como muestra el estudio de Smith *et al.* (2016), el estrechamiento de la brecha digital que excluye a determinadas poblaciones indígenas puede tener efectos benéficos sobre su bienestar, en este caso concreto, desde la perspectiva de la salud.

4. Discusión: Neo-extractivismo contrapuesto a Buen Vivir desde los territorios

Dentro del capitalismo no hay solución para la vida; fuera del capitalismo hay incertidumbre, pero todo es posibilidad. Nada puede ser peor que la certeza de la extinción. Es momento de inventar, es momento de ser libres, es momento de vivir bien.

Ana Esther Ceceña (2012)

A continuación se propone una sección de discusión en la que se analicen las perspectivas en común entre los dos casos de estudio aquí planteados y se vislumbren puntos de encuentro en relación a cómo el BV, desde sus propias cosmovisiones, puede ser en la práctica un paradigma alternativo para una transición de superación al modelo desarrollista. En estos casos particulares de estudio, que se refieren a territorios rurales del Ecuador, campesinos e indígenas, el extractivismo en sus diferentes formas es la manifestación tangible del desarrollismo y son estos pueblos quienes más sufren sus consecuencias pero a su vez son quienes también lo resisten de manera proactiva planteando escenarios de transiciones hacia nuevos paradigmas. Es por ello que analizaremos tres dimensiones que tienen que ver con las estrategias y herramientas comunes que han adoptado para resistir al extractivismo desde estos territorios, así como sus propuestas y construcción de transiciones para una superación del mismo, que podrían ayudar a imaginar la replicabilidad de dichos procesos en otros territorios similares, o incluso a mayor escala regional o planetaria. Para ello analizaremos: i) el desafío que ha supuesto la construcción de un BV propio y adaptado a sus realidades desde los territorios (campesinos andinos e indígenas amazónicos); ii) cómo la democracia participativa ha resultado una herramienta clave en la construcción de la autonomía territorial y en la defensa de sus territorios; y iii) cómo desde la visión de superar el extractivismo, sus propuestas de BV y proyectos autónomos locales pueden aportar a la construcción de paradigmas post-extractivistas.

4.1. Desafío en la construcción de un BV desde los territorios

Dentro de los debates *post desarrollistas*, se reconoce al *Buen Vivir* como un paradigma que ha pasado de ser nada más una filosofía de vida de pueblos “atrasados” a ser un camino a seguir para los pueblos futuros a nivel regional o incluso a escala global, y aquí hay mucho por construir también desde estas corrientes. Debemos ser conscientes del proceso de maduración en el que se encuentra el *Buen Vivir* en la actualidad, incluso en Ecuador y Bolivia donde es el paradigma constitucional, pero esto en lugar de ser una debilidad se proyecta como su mayor fortaleza. Si bien, como dice Acosta (2013), el BV es un paradigma abierto en construcción que debe ser construido por todos y todas, los procesos de reafirmación tanto en el caso de Nabón como del Territorio Achuar son ejemplos de un BV construido desde abajo hacia arriba, no impuesto por un Estado central sino desde los territorios que buscan a su vez dialogar hacia fuera y reafirmarse en su propio modo de vida.

Los procesos de construcción de un paradigma de vida responden en gran medida a las coyunturas, a procesos internos y también externos. Es en este sentido que los procesos estudiados tanto de Nabón como del Territorio Achuar se entienden como procesos diferentes ya que responden también a contextos diversos, tanto histórica como también económica y culturalmente. Por un lado está el BV planteado desde la visión indígena andina, que influyó en las políticas públicas del cantón Nabón y fue llevado a cabo por la Alcaldía; por otro lado está el *shiram pujustin*, que es una aproximación de BV amazónico definido por el pueblo Achuar. Sin embargo, ambas aproximaciones se entienden como paradigmas de BV y tienen sus particularidades contextualizadas y adaptadas a su historia, cultura y proceso político propio, como también a su situación actual frente a las amenazas que los rodean. Sin embargo, es en este último punto que podemos encontrar también puntos en común entre ambas aproximaciones.

El desarrollismo y el extractivismo, como hemos analizado, ejercen distintas presiones y significan eminentes amenazas para estos territorios. Cómo lo han enfrentado, desde una concepción de la búsqueda del BV de sus territorios, es donde evidenciamos puntos de encuentro entre los casos de Nabón

y del Territorio Achuar. Parámetros fundamentales de convivencia, armonía, respeto, complementariedad, reciprocidad y todo esto en un contexto de diálogo entre individuos, pueblos, culturas, saberes se han convertido en principios articuladores de resistencia y propuestas que se pueden encontrar en ambos casos de estudio. Así mismo la noción de equilibrio con el cosmos del cual forman parte, la protección de sus bienes naturales, en definitiva de su territorio, es un principio de defensa de aquello de lo que dependen para vivir y existir.

Así mismo, el proceso de construcción de un paradigma de vida como el BV responde a procesos continuos de apertura, participación activa de las comunidades, adaptación y evolución de los sistemas de vida. En ambos casos, tanto de Nabón como del Territorio Achuar, los procesos de construcción de su BV han respondido a procesos de aprendizaje, participación de las bases sociales, apuestas por la experimentación y una acertada voluntad política de los dirigentes por sostener un proyecto político de defensa y soberanía del territorio. Al final el BV como proyecto político es en sí mismo un proyecto cultural, de consciencia colectiva crítica para no dejarse dominar, ya que cómo dice Shiva (1993), *la dominación no comienza por lo económico sino por lo cultural*.

En líneas generales, podemos decir que el BV aparece como una propuesta abierta a la diversidad y centrada en la vida y su reproducción. De ahí la disputa con un Estado-Nación centralizador y omnipotente. Vale mencionar en este punto que, tanto en Ecuador como en Bolivia, la propuesta original del BV fue acompañada con la superación de un Estado-Nación con un Estado Plurinacional e Intercultural, ya que conceptualmente el BV requiere de una capacidad articuladora y distribuida con la diversidad de territorios, nacionalidades y culturas. Es por esto que el proyecto de BV exige plantearnos, desde una base de cuidado de la vida y respeto a la diversidad territorial, cualquier proyecto social, político y económico en el futuro, es decir un proyecto de transición más allá del *desarrollo* y del *capitalismo*. Si no es así, entonces no podremos hablar de un proyecto futuro digno, al menos no como un proyecto de BV.

4.2. Democracia, Territorio y Autonomía

Otro aspecto a analizar es la coincidencia de nuestros casos de estudio en la prioridad por defender sus territorios y la búsqueda por la autonomía en varios niveles. Para lograr esto, tanto en Nabón como en Territorio Achuar, se apostó por una democracia participativa como herramienta fundamental para construir dicha autonomía y para defender el territorio de amenazas externas que ponen en riesgo la vida no solo de las comunidades sino también de sus ecosistemas.

Si analizamos el caso de Nabón, la apuesta por defender el agua y reforzar la agroecología son estrategias políticas que tienen como horizonte buscar la autonomía territorial, en este caso empezando por la soberanía alimentaria. Sus procesos intrínsecos están basados en la participación activa de las comunidades en esta construcción promoviendo la creación de cooperativas y organizaciones capacitadas y complementándolo con una lucha política frontal a las amenazas mineras que ponen en riesgo las fuentes de agua. Desde la Alcaldía de Nabón se han promovido espacios deliberativos que son claros ejemplos de una democracia participativa. Por ejemplo, los presupuestos participativos, en los que los rubros y la construcción de gastos del municipio pasan por una asamblea general donde se socializan y luego se aceptan o rechazan las propuestas en función de las necesidades de la población. Esto se asemeja con los procesos de participación continua que acontecen en el Territorio Achuar, particularmente con el proyecto de Kara Solar, donde la gestación, el desarrollo y la implementación del proyecto está constantemente retroalimentado y aprobado por asambleas comunitarias. Así mismo, en este proyecto se ha planteado como principio metodológico la participación en todas las instancias, tanto técnicas como sociales, de representantes de las comunidades (usualmente jóvenes interesados en capacitarse), por lo que la democracia participativa ha resultado una herramienta fundamental para desarrollarlo exitosamente y que las comunidades se sientan identificadas, dueñas y empoderadas del proyecto.

Según Vandana Shiva (2006), una *democracia viva* es aquella en la que la gente puede tomar decisiones sobre sus vidas e influir sobre las condiciones en las que vive, como por ejemplo cómo cultivar sus alimentos, en qué condiciones se produce su vestimenta, la libertad de elegir cómo se educan sus hijos, la libertad de establecer las condiciones de acceso a la sanidad, entre otras. Esta definición va muy

de la mano con la visión de democracia que hemos analizado y se vuelve un elemento central en la construcción de autonomía que se contempla desde los territorios. Es decir, la autonomía territorial implica también la responsabilidad de poder diseñar, discutir, decidir y construir su propio proyecto social, político, económico, cultural, entre otros. Es por ello que la defensa por la autonomía territorial está directamente relacionada con la capacidad de una comunidad o una nacionalidad por involucrar a sus habitantes en todas las decisiones y buscar el BV general de la población basado en sus deseos y aspiraciones, incluyendo también a su naturaleza de la que son parte ya que es intrínseca a su vida.

4.3. BV como paradigma poscolonial y posextractivista

Tanto en la experiencia de Nabón como en la del Territorio Achuar, el BV tiene un sentido que trasciende la de un proyecto político. En ambos casos se trata de una filosofía comunitaria, cultural y de construcción de identidad. Su BV como una visión de futuro parte como respuesta y reivindicación a una historia de opresión contra su población y sus territorios. Es decir, el BV es una propuesta que busca romper con el legado colonial de dominación que se opera desde la propia modernidad capitalista en la actualidad. Esto tiene que ver con el modelo desarrollista, que impone actualmente el (neo)extractivismo en sus territorios, poniendo en vilo sus recursos naturales, sus culturas y sus formas de vivir bien. De ahí que en ambos casos estudiados se puede comprender la aproximación del BV como paradigma poscolonial que apunta a construir mayor autonomía y soberanía territorial para superar dicho modelo, desarrollista y colonial.

En el caso concreto del Territorio Achuar, su legado histórico indígena le da un punto de partida atravesado por dicha colonialidad. Es desde este legado que ellos y ellas han decidido construir y reafirmar un proyecto transversal a su vida como nacionalidad que solo puede entenderse como una respuesta efectiva a la modernidad y al desarrollismo. De ahí la preocupación por responder a las amenazas y las dependencias generadas por el *sistema-mundo* imperante desde una visión propia, autónoma y desafiante, descolonizada. Desde esa aproximación, el proyecto Kara Solar demuestra una capacidad creativa de innovar y construir alternativas a la modernidad y al desarrollo, desde abajo y a través de alianzas e intercambios con dicha modernidad, pero desde otro punto de partida y con un horizonte de superación a aquella dependencia.

En el caso del cantón Nabón, también se parte en parte de un legado histórico indígena, y por otro lado contiene un legado campesino que atravesó procesos de explotación del modelo de haciendas que imperó en la región andina por varios siglos. Estos procesos históricos también han dejado un legado colonial muy importante y latente en la sociedad nabonense. De ahí que la apuesta por construir un modelo político desde el BV ha supuesto un enfoque decolonial y transformador de valores coloniales que estaban insertos en el imaginario colectivo. De-construir dichos imaginarios y apostar por recuperar una vida buena de los antepasados, como dice la exalcaldesa de Nabón, es una apuesta desafiante y valiente, sobre todo tomando en cuenta un contexto de racismo, clasismo e importantes amenazas por parte del modelo desarrollista/extractivista que pone en riesgo esa compleja construcción de un modelo propio de BV. Sin embargo, el proyecto político alrededor del BV en Nabón ha significado un modelo de transición que pudo desarrollarse en los últimos 20 años y ha supuesto una transformación estructural evidente que difícilmente podrá ser destruido en el futuro más allá de cualquier complicación coyuntural.

En general, se puede decir que ambos casos estudiados se presentan como ejemplos de BV como contraposición al modelo desarrollista. Es decir, en ambos casos existen procesos de resistencia histórica a distintas variantes de amenazas desarrollistas como pueden ser la minería, las carreteras o la explotación maderera o petrolera. Como respuesta a éstas amenazas, han gestionado importantes procesos de organización de base, conscientes de la necesidad de organizarse para poder enfrentar a dichas amenazas. En este sentido, la organización les ha permitido consolidar un modelo de gestión territorial participativa y que responda efectivamente a sus necesidades y a sus valores de vida.

Así mismo, en ambos casos la búsqueda de modelos de propiedad colectiva y comunitaria se han conseguido a través de cooperativas o asociaciones que se diferencian de los modelos privatizadores e individualizadores del desarrollismo. Así también, los procesos pedagógicos para sus emprendimientos han sido procesos abiertos, entre iguales y han introducido los conocimientos ancestrales y tradicionales

como fundamentos para la eficacia de sus procesos, tanto en las organizaciones agroecológicas de Nabón como en el proyecto Kara Solar del Territorio Achuar. Por último, la defensa por la naturaleza en sus territorios ha supuesto un elemento en común que ha fortalecido los procesos sociales y políticos, y ha significado un eje transversal para los gobiernos locales de ambos territorios.

En cuanto a la visión posextractivista del BV en Nabón y en la nacionalidad Achuar, podemos encontrar que sus proyectos han sido desarrollados como alternativas puntuales a esos proyectos de modelo extractivista o desarrollista impuestos desde fuera de sus territorios. En el caso de Nabón hemos podido analizar la apuesta por la producción familiar y campesina agroecológica como un sector clave para la economía local. Así mismo, este sector significa la mejor apuesta productiva y económica a largo plazo para estas comunidades frente a la imposición de la minería a gran escala que supone la aniquilación de todo este sector en este territorio, que además de destruir ecosistemas, generar muy poco empleo y poco dinero a nivel local, sigue siendo un modelo de producción limitado en el tiempo. En contraposición a esto, la apuesta agroecológica familiar y campesina representa una respuesta de BV posextractivista, ya que supone un ejemplo vivo de un modo de producción que no solo no necesita destruir el ecosistema y las fuentes de agua, sino que asegura dichas fuentes y ecosistemas para además generar ingresos y modelos de producción para su población, que se beneficia de una manera mucho más distribuida, aportando un ecosistema de soberanía alimentaria, solidaridad, cuidados y productividad en el largo plazo.

Para el caso del Territorio Achuar, el *shiram pujustin* ha servido como principio para entender un modelo de vida sin necesidad de destruir su selva, su territorio. Esta aproximación del BV achuar enmarca al proyecto Kara Solar como una forma práctica y concreta de dar solución a ciertas amenazas del desarrollismo como son las carreteras que quieren ingresar a su territorio. Estas carreteras ofrecen comunicación, acceso y salida de productos, en una palabra, ofrece *desarrollo*, con lo que ello implica en cuanto a efectos colaterales, especialmente con la facilitación para la extracción de recursos naturales. Es por ello que plantear una alternativa de transporte fluvial comunitario, construido desde el propio territorio, supone una apuesta ambiciosa que plantea alternativas de energía, conectividad y movilidad para los propios pobladores. Además es una apuesta por la soberanía y autonomía en todos los ámbitos, pero en particular por la soberanía energética. Dicha soberanía aporta además mecanismos productivos que pueden ser claves para mantener una mejor autonomía y para otorgar oportunidades de BV a los pobladores. De ahí que el BV achuar y en particular su proyecto de autonomía energética, Kara Solar, es un claro ejemplo de una apuesta posextractivista que resiste el avance del desarrollismo y además propone una respuesta para no depender, en la medida de sus posibilidades, de este modelo en el futuro, por lo que además marca un modelo de transición, al menos para la región amazónica pero extrapolable también a otras latitudes.

5. Conclusiones

El presente trabajo tuvo como punto de partida la crisis civilizatoria en la que nos encontramos actualmente y en la necesidad por construir transiciones que nos lleven hacia modelos de vida alternativos al *sistema-mundo* imperante. El desarrollismo y el (neo)extractivismo, son los paradigmas imperantes en el mundo contemporáneo, y el caso de Ecuador no es la excepción. De ahí que son los territorios rurales campesinos e indígenas, donde se encuentran la mayor cantidad de recursos naturales, los más amenazados por este modelo, a la vez que estos territorios son los que albergan más recursos vitales para la humanidad y la naturaleza.

El análisis aquí presentado sobre el BV, su genealogía, su proceso político de inclusión en Ecuador y sus diversas aproximaciones teóricas, supone un esfuerzo por evidenciar la necesidad de seguir trabajando por abrir espacios de discusión teórica respecto a la necesidad de existir y posicionar al BV como un paradigma indispensable para (re)pensar la transición hacia otros modelos más allá del desarrollo, de la modernidad y del capitalismo.

Por otro lado, los casos de estudio aquí presentados suponen ejemplos empíricos donde esa teoría del BV, tan analizada en las últimas décadas, pasa a ser una realidad de vida para las comunidades. El hecho de haber elegido un territorio andino campesino y un territorio indígena amazónico tiene como intención mostrar que el BV puede ser entendido desde concepciones diversas y aplicado también de diferentes maneras. Así mismo, en ambos casos hemos evidenciado la tensión y el conflicto que existe entre la visión del Estado-Nación con su paradigma desarrollista y (neo)extractivista frente a la visión y necesidades de las comunidades dentro de los territorios. Se ha constatado la violencia sistémica a la que han sido sometidas estas comunidades y también su capacidad de resiliencia, creatividad y construcción, desde sus propios contextos y posibilidades, de estrategias para enfrentar estas amenazas e imposiciones.

Por último, se ha presentado una sección de discusión en la que se analizan las perspectivas comunes entre los dos casos de estudio aquí planteados y se vislumbran puntos de encuentro en relación a cómo el BV, desde sus propias cosmovisiones, puede ser en la práctica un paradigma alternativo para una transición de superación al modelo desarrollista. Es decir, asumiendo las diferencias de cada contexto histórico, político, económico y cultural, el BV, tanto en el caso de Nabón como del Territorio Achuar, supone también puntos comunes como son: el ejercicio de la autodeterminación, la defensa territorial y la búsqueda de un modelo no dependiente del desarrollismo y que sea libre de extractivismo. Estas experiencias nos plantean puntos clave para pensar más allá de los casos territoriales concretos, también a nivel regional y global. Estos puntos a considerar son: (i) cómo construir paradigmas de vida en colectivo asumiendo ciertas contradicciones, límites y dificultades, pero también encontrando las fortalezas y ubicando un proyecto político claro en el horizonte como son los valores y principios generales del BV; (ii) a través de qué mecanismos se puede construir esto, es decir, ubicar a la democracia participativa y efectiva en el centro de la acción política y social, evidenciando la importancia de la autonomía de los pueblos y exigiendo el respeto a los territorios donde se reproduce la vida; (iii) en definitiva, un paradigma de BV, cualquiera que sea su contexto, será entonces la contraposición a un modelo desarrollista y extractivista, de ahí que los casos de estudio pueden ser entendidos como experiencias de un modelo posextractivista que puede servir para identificar transiciones civilizatorias más allá del desarrollo y el capitalismo.

En síntesis, el ejercicio realizado en el presente trabajo ha cumplido los objetivos de aproximar teóricamente el BV dentro del debate desarrollista; visualizar las tensiones, contradicciones y amenazas que existe en la práctica dentro de Ecuador a través de los casos de estudio; y por último, identificar alternativas posextractivistas que vislumbren modelos de transición hacia un futuro más allá del desarrollo como paradigma imperante. El BV es, en definitiva, un paradigma amplio que tiene ciertos principios básicos o generales pero que debe ser imaginado, diseñado y construido por las diversas colectividades que cohabitamos el planeta, en un sentido armónico de diálogo de saberes y de convivencia que tendrá que replantearse sus fundamentos civilizatorios. Podemos concluir entonces que el BV de ninguna manera puede ser aplicado reforzando el modelo civilizatorio que se intenta superar, es decir, el BV es la antítesis al modelo desarrollista y extractivista.

6. Bibliografía

- ACOSTA, Alberto (2003): "En la encrucijada de la globalización. Algunas reflexiones desde el ámbito local, nacional y global". *Polis. Revista Latinoamericana*, 4.
- (2012): "El buen vivir en la senda del posdesarrollo", en Gabriela Massuh (ed.), *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Mardulce, Buenos Aires, 283-305.
- (2013): *El Buen Vivir: Sumak kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Icaria, Barcelona.
- ACOSTA, Alberto y José E. Juncosa (comp.) (2000): *Dolarización. Informe urgente*. Abya-Yala e ILDIS, Quito.
- ACOSTA, Alberto y Esperanza Martínez (comp.) (2009a): *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Abya-Yala, Quito.
- (2009b): *Derechos de la naturaleza: El futuro es ahora*. Abya-Yala, Quito.
- ALBÓ, Xavier (2009): "Suma qamaña = el buen convivir". *OBETS: Revista de Ciencias Sociales*, 4, 25-40.
- ALIANZA PAÍS (2006): *Plan de Gobierno de Alianza País 2007-2011*. Alianza País, Quito.
- ALTIERI, Miguel (2009): "Agroecología, pequeñas fincas y soberanía alimentaria". *Ecología Política*, 38, 25-35.
- ALTMANN, Philipp (2013): "El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano". *Indiana*, 30, 283-299.
- AMAWTAY WASI (2004): *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna/Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*. Universidad Intercultural Amawtay Wasi, Quito.
- AMIN, Samir (1990a): *Delinking: Towards a polycentric world*. Zed Books.
- (1990b): *Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure*. United Nations University Press.
- ÁVILA SANTAMARÍA, Ramiro (2010): *El derecho de la naturaleza: fundamentos*. Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.
- BAYÓN JIMÉNEZ, Manuel y Nataly Torres (coords.) (2019): *Geografía crítica para detener el despojo de los territorios: Teorías, experiencias y casos de trabajo en Ecuador*. Abya-Yala/Colectivo Geografía Crítica Ecuador, Quito.
- BORÓN, Atilio (2008): *Socialismo siglo XXI: ¿hay vida después del neoliberalismo?* Ediciones Luxemburg.
- BOLLIER, David (2001): "The cornucopia of the commons". *Yes! Magazine*, verano.
- (2008): "Los bienes comunes: un sector soslayado de la creación de riqueza", en Silke Helfrich (comp.): *Genes, bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía*, Fundación Heinrich Böll, México, 30-41.
- BRAND, Ulrich (2008): "La convergencia de movimientos: los bienes comunes en tanto que cosmovisión crítica emancipatoria y en tanto que perspectiva estratégica", en Silke Helfrich (comp.): *Genes, bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía*, Fundación Heinrich Böll, México, 302-310.
- BRAND, Ulrich, Kristina Dietz y Miriam Lang (2016): "Neo-Extractivism in Latin America—one side of a new phase of global capitalist dynamics". *Ciencia Política*, 11(21), 125-159.
- BURCHARDT, Hans-Jürgen (2016): "El neo-extractivismo en el siglo XXI. Qué podemos aprender del ciclo de desarrollo más reciente en América Latina", en Hans-Jürgen Burchardt, Rafael Domínguez, Carlos Larrea y Stefan Peters (eds.): *Nada dura para siempre*, Abya-Yala, Quito, 55-87.
- CAPRA, Fritjof (1982): *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*. Simon and Schuster, New York.
- CARPENTIER, Julie (2014): "Los achuar y el ecoturismo: ¿una estrategia sostenible para un desarrollo autónomo?" *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 43 (1), 133-158.

- CARPIO, Patricio (2009): "El Buen Vivir, más allá del desarrollo", en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comp.): *El buen vivir: una vía para el desarrollo*, Abya-Yala, Quito, 115-48.
- CECEÑA, Ana Esther (2012): "El desarrollo o la vida". Recuperado en: <www.democraciaycooperacion.net/IMG/pdf/El_desarrollo_o_la_vida_ALER.pdf>.
- CHOQUEHUANCA, David (2010): "Hacia la reconstrucción del Vivir Bien". *América Latina en movimiento*, 452, 6-12.
- CONAIE (1994): *Proyecto político de la CONAIE*.
- (2001): *Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*.
- (2007): *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*. Quito.
- CORAGGIO, José Luis y Jean-Louis Laville (eds.) (2014): *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un diálogo norte-sur*. Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina.
- CORONIL ÍMBER, Fernando (2016): *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Editorial Alfa.
- DÁVALOS, Pablo (2008): Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo. *Boletín icci*, 103.
- DASGUPTA, Sugata (1967): *Peacelessness and maldevelopment: a new theme for peace research in developing nations*. Talberg, Suecia.
- DESCOLA, Philippe (1986): *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- DIETERICH, Heinz (2008): *El socialismo del siglo XXI*. Edición del autor, México.
- DOS SANTOS, Milton Alameida (1993): "Los espacios de la globalización". *Anales de geografía de la Universidad Complutense*, vol. 13, 69-77.
- ESCOBAR, Arturo (2005): "El 'posdesarrollo' como concepto y práctica social", en Daniel Mato (ed.): *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 17-31.
- (2011): "Una minga para el posdesarrollo". *Signo y Pensamiento*, 58, 306-312.
- (2015): "Degrowth, posdevelopment, and transitions: a preliminary conversation". *Sustainability Science*, 10 (3), 451-462.
- ESTEVA, Gustavo y Madhu Suri Prakash (1998): "Beyond development, what?" *Development in practice*, 8(3), 280-296.
- FÉLIZ, Mariano (2011): "¿Neo-desarrollismo: más allá del neo-liberalismo? Desarrollo y crisis capitalista en Argentina desde los 90". *Theomai*, 23, 72-86.
- GAD Nabón (2014): Ordenanza mediante la cual se declara área de protección municipal «Guardia de la Paz». Gaceta Oficial del Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Nabón, Ecuador.
- (2017): Resolución nº 35-CMN-2017. Gaceta Oficial del Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Nabón, Ecuador.
- GALEANO, Eduardo (1971): *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI, México.
- (2003): *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. Siglo XXI, México.
- GEROGESCU-ROEGEN, Nicholas (1971): *The entropy law and the economic process*. Harvard University Press.

- GLOBAL WITNESS (2019): *Enfoque en la Criminalización de Activistas de la Tierra y el Medio Ambiente*. Recuperado el 16 de diciembre de 2019, de <www.globalwitness.org/es/press-releases/enfoque-en-la-criminalizaci%C3%B3n-de-activistas-de-la-tierra-y-el-medio-ambiente>.
- GÓMEZ-BAGGETHUN, Erik, y José Manuel Naredo (2015): "In search of lost time: the rise and fall of limits to growth in international sustainability policy". *Sustainability Science*, 10(3), 385-395.
- GUDYNAS, Eduardo (2004): *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Coscoroba ediciones, Montevideo.
- (2009a): "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo". *Extractivismo, política y sociedad*, 187.
- (2009b): "La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador". *Revista de estudios sociales*, 32, 34-47.
- (2011a): "Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo", en Fernanda Wanderley (coord.): *El desarrollo en cuestión, reflexiones desde América Latina*, Oxfam y CIDES-UMSA, La Paz, 379-410.
- (2011b): "Alcances y contenidos de las transiciones al posts-extractivismo". *Ecuador Debate*, 82, 61-80.
- (2011c): "Buen Vivir: Today's tomorrow". *Development*, 54(4), 441-447.
- (2012): "Desarrollo, extractivismo y postextractivismo". *Transiciones, postextractivismo y alternativas al extractivismo en los países andinos*. Memorias del Seminario Andino, Lima.
- (2015a): *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. CEDIB, Cochabamba.
- (2015b): "La identidad del progresismo, su agotamiento y los relanzamientos de las izquierdas". *América Latina en movimiento*.
- (2017): "Posdesarrollo como herramientas para el análisis crítico del desarrollo". *Estudios Críticos sobre el Desarrollo*, 7(12), 193-210.
- GUDYNAS, Eduardo y Alberto Acosta (2011): "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa". *Utopía y praxis latinoamericana*, 16(53), 71-83.
- GUNDER-FRANK, André (1966): *The development of underdevelopment*. New England Free Press, Boston.
- HARVEY, David (2000): *Spaces of hope*. University of California Press.
- HAESBAERT, Rogério (2011a): *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. Bertrand, Rio de Janeiro.
- (2011b): "Viviendo en el límite: los dilemas del hibridismo y de la multi/transterritorialidad", en Perla Zusman, Rogério Haesbaert, Hortensia Castro y Susana Adamo (eds.): *Geografías Culturales: aproximaciones, intersecciones, desafíos*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 49-76.
- HAZLEWOOD, Julianne A. (2010): "Más allá de la crisis económica: Colonialismo y geografías de esperanza". *Iconos: Revista de Ciencias Sociales*, 36, 81-95.
- HERRERA, Stalin (2009): *Nabón: Entre las mujeres y el gobierno local*. IRDC, Instituto de Estudios Ecuatorianos, PRIGEPP y Municipio de Nabón, Quito.
- HIDALGO FLOR, Francisco (2014): "Crítica a la modernización capitalista y horizonte de autonomía en el movimiento campesino", en Santiago Ortiz Crespo y Soledad Álvarez Velasco (coords.): *El legado intelectual y político de Fernando Velasco Abad*, FLACSO, Quito, 65-73.
- HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha (eds.) (2014): *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. FIUCUHU, Cuenca.

- HOUTART, Françoise (2014): “De los bienes comunes al bien común de la humanidad”. *El Agora USB*, 14(1), 259-293.
- HUANACUNI MAMANI, Fernando (2010): *Buen vivir/vivir bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI, Lima.
- INEC (2001): *VI Censo de Población y V de Vivienda 2001*. Instituto Nacional de Estadística y Censos, Ecuador.
- INREDH (2011): “Amnistía para los 7 defensores criminalizados de Nabón”. INREDH, Por los derechos humanos, de los pueblos y la naturaleza, 6 de diciembre. Recuperado en <www.inredh.org/index.php/archivo/defensoras-es-de-ddhh-y-la-naturaleza/134-ammistia-para-los-7-defensores-criminalizados-de-nabon>.
- KARA SOLAR (2014): Estudio de Factibilidad y Modelo de Negocio.
- KLEIN, Naomi (2010): “Las resistencias a la ‘doctrina del shock’ en América Latina”, en Irene León (coord.): *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, FEDAEPS, Quito, 41-54.
- KOTHARI, Ashish, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta (coords.) (2019): *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*. Icaria, Barcelona.
- LANDER, Edgardo (2005): “Ciências sociais: saberes coloniais e eurocéntricos”, en Edgardo Lander (comp.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Buenos Aires, 8-23.
- LANDER, Edgardo (2010): “Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria”. *América Latina en Movimiento*, 452, 1-3.
- LANDER, Edgardo (2019): *Crisis civilizatoria. Experiencia de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. CALAS, Bielefeld University Press.
- LANG, Miriam (2018): *Nabón: Construyendo el Sumak Kawsay desde abajo*. Universidad Simón Bolívar, sede Ecuador, y GAD Municipal de Nabón, Cuenca, Ecuador.
- LANG, Miriam (2019): “Nabón: Construyendo el Sumak Kawsay desde abajo”, en Miriam Lang, Claus-Dieter König y Ada-Charlotte Regelman (eds.): *Alternativas en un mundo en crisis. Grupo de Trabajo Global Más Allá del Desarrollo*, Universidad Andina Simón Bolívar y Fundación Rosa Luxemburg, Ecuador, 146-209.
- LEÓN, Irene (2010): “Resignificaciones, cambios societales y alternativas civilizatorias”, en Irene León (coord.): *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*, FEDAEPS, Quito, 7-12.
- LE QUANG, Matthieu y Tamia Vercoutère (2013): *Ecosocialismo y Buen Vivir: diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Editorial IAEN, Quito.
- MAX-NEEF, Manfred, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn (1986): *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*. CEPUR y Fundación Dag Hammarskjöld, Santiago de Chile.
- MEADOWS, Donella H., Dennis L. Meadows, Jorgen Randers y William W. Behrens (1972): *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. Fondo de Cultura Económica, México.
- MEDINA, Javier (2011): “Acerca del Suma Qamaña”, en Ivonne Farah H. y Luciano Vasapollo (coords.): *Vivir bien: ¿ Paradigma no capitalista*, CIDES-UMSA, La Paz, 39-64.
- MEJIDO, Manuel (2013): “Latin American pos-neoliberal development thinking: The Bolivian ‘turn’ toward Suma Qamaña”. *The European Journal of Development Research*, 25(2), 213-229.
- MERINO, Roger (2016): “An alternative to ‘alternative development’?: Buen vivir and human development in Andean countries”. *Oxford Development Studies*, 44(3), 271-286.
- MOHANTY, Chandra Talpade (1991): “Cartographies of struggle”, en Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo y Lourdes Torres: *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press.

- MORAES, Antonio Carlos (2005): "Ordenamento territorial: uma conceituação para o planejamento estratégico", en *Para pensar uma política nacional de ordenamento territorial*. Ministério da Integração Nacional, Brasília, 43-47.
- MOROCHO, Paola (2013): *Encuesta de bienestar subjetivo. Proyecto piloto Nabón y Pucará 2012-2013*. Cuenca, Nabón y Pucará: PYDLOS / Gobierno Autónomo Descentralizado de Nabón / Gobierno Autónomo Descentralizado de Pucará.
- MUÑOZ JARAMILLO, Francisco (ed.) (2014): *Balance crítico del gobierno de Rafael Correa*. Universidad Central del Ecuador, Quito.
- MURILLO, Diana, Manuela M. Silveira, Melissa Moreano, Nadia Romero, Gabriela Rúales y Natalia Torres (2019): "Espacios de Sacrificio y Espacios de Esperanza en el Ecuador Plurinacional", en Manuel Bayón Jiménez y Nataly Torres (coords.), *Geografía Crítica Para Detener el Despojo de los Territorios*. Abya-Yala, Quito.
- NAREDO, José Manuel (2006): "Metabolismo económico y deterioro territorial. Tendencias en curso y posibles remedios". *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 71, 15-28.
- OMAÑA REYES, Alma Cecilia y Jorge Santiago Santiago (eds.) (2001): *Si uno come, que coman todos: economía solidaria*. DESMI, México.
- PACARI, Nina (1984): "Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano". *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*, 6(18a), 113-123.
- PANIKKAR, Ramón (1996): "Religión, Filosofía y Cultura". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 1, 125-148.
- PERELMUTER, Tamara (2011): "Bienes comunes vs. mercancías: las semillas en disputa. Un análisis sobre del rol de la propiedad intelectual en los actuales procesos de cercamientos". *Sociedades rurales, producción y medio ambiente*, 11(22), 53-86.
- PNUD (2019): *Informe Sobre Desarrollo Humano 2019*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, New York.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter (2001): *Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI.
- (2003): *Geografando: nos varadouros do mundo: da territorialidade seringalista (o seringal) à territorialidade seringueira (a reserva extrativista)*. Ibama.
- (2006): *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Editora Record.
- PYDLOS (2014): *Plan de ordenamiento territorial del Cantón Nabón: Diagnóstico y diagnóstico integrado*. Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable – PYDLOS de la Universidad de Cuenca y Gobierno Autónomo Descentralizado de Nabón, Ecuador.
- QUIJANO, Anibal (2006): "Estado-nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas". *Osal*, 19, 15-24.
- (2010): "América Latina: hacia un nuevo sentido histórico". *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, 2.
- RADCLIFFE, Sarah A. (2007): "Latin American indigenous geographies of fear: Living in the shadow of racism, lack of development, and antiterror measures". *Annals of the association of American geographers*, 97(2), 385-397.
- RAHNEMA, Majid y Vitoria Bawtree (1997): *The pos-development reader*. Zed Books.
- RAMÍREZ GALLEGOS, René (2012): "Izquierda y 'buen capitalismo': Un aporte crítico desde América Latina". *Nueva Sociedad*, 237, 32-48.
- RINCÓN, Oriana, Keila Millán y Omar Rincón (2015): "El asunto decolonial: Conceptos y debates". *Perspectivas. Revista De Historia, Geografía, Arte y Cultura*, 5, 75-95.

- RIST, Gilbert (2019): *The history of development: From western origins to global faith*. Zed Books.
- ROSETO GARCÉS, Fernando (2008): *El nuevo debate sobre soberanía alimentaria*. FES-ILDIS, Quito.
- ROSTOW, Walt Whitman (1971): *Politics and the Stages of Growth*. Cambridge Books.
- SACHS, Wolfgang (1997): “Arqueología de la idea de desarrollo” (artículo de tres partes). *Ixtus*, 20, 21 y 22.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2000): *Crítica de la razón indolente Contra el desperdicio de la experiencia Vol. I Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Desclée de Brouwer, Bilbao.
- (2010): *Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder*. Trilce, Montevideo.
- (2012): “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustón Grijalva Jiménez (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 13-50.
- SARANGO, Luis Fernando (2009): “Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas ‘Amawtay Wasi’. Ecuador/Chinchaysuyu”, en Daniel Mato (coord.), *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*, Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC-UNESCO), Caracas, 191-213.
- SARAYAKU (2003): *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka/ El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*. Mimeo, Ecuador.
- SENPLADES (2009): *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Consultado el 17-12-2019 en: <www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/07/Plan_Nacional_para_el_Buen_Vivir.pdf>.
- (2013): *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Consultado el 17-12-2019 en: <<http://documentos.senplades.gob.ec/Plan%20Nacional%20Buen%20Vivir%202013-2017.pdf>>.
- SHIVA, Vandana (1993): *Monocultures of the mind: Perspectives on biodiversity and biotechnology*. Palgrave Macmillan.
- (2006): “La democracia de la Tierra: Entrevista a Vandana Shiva, activista india, escritora e intelectual” (por Kazmin Tirmizey). *Rebelión*. Obtenido el 19 de noviembre de 2019, de: <<https://rebelion.org/la-democracia-de-la-tierra>>.
- SILVEIRA, Manuela M. (2019): “Desordenando el Monopolio Territorial Estatal: Aportes teóricos de la geografía crítica a la reconfiguración plurinacional del Estado”, en Manuel Bayón Jiménez y Nataly Torres (coords.), *Geografía Crítica Para Detener el Despojo de los Territorios*. Abya-Yala, Quito.
- SPEEDING, Alison (2010): “‘Suma qamaña’ ¿ kamsañ muni? (¿Qué quiere decir ‘vivir bien?’)”. *Fe y pueblo*, 17, 4-39.
- SVAMPA, Maristella (2012a): “Pensar el desarrollo desde América Latina”, en Gabriela Massuh (ed.), *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Mardulce, Buenos Aires, 17-58.
- (2012b): “Consenso de los *commodities*, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”. *OSAL*, 32, 15-38.
- (2014): *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo*. Katz editores.
- (2016): *Debates Latinoamericanos: Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. CEDIB/Edhasa, Cochabamba.
- TAYLOR, Anne Christine (1989): “La riqueza de Dios: los Achuar y las misiones”, en Norman E. Whitten (ed.): *Amazonia ecuatoriana. La otra cara del progreso*, Abya-Yala, Quito, 119-147.
- TERRITORIO INDÍGENA Y GOBERNANZA (2019): <<http://territorioindigenaygobernanza.com/web>>.

- TORTOSA, José M. (2009): "Maldesarrollo como mal vivir". *América Latina en Movimiento*, 445, 18-21.
- (2011): "Cambios de época en la lógica del «desarrollo»", *Ecuador Debate*, 84, 117-134.
- (2012): *Sumak Kawsay, Buen Vivir, ¿alternativa al desarrollo?*, Universitat de la Pau, Barcelona. Accedido el 17-06-2017 en <www.universitatdelapau.org/files/23-41201-document/sumak_kawsay_sant_cugat.pdf?go=3d7fa7fcaa728fb853696378753e4e7571c285a8f48a406159b8578b483ca8c615e47e8c828bdadd33b9274ada668055c7acbd1b12deba5>.
- UNCETA, Koldo (2014): *Desarrollo, Postcrecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes*. Abya-Yala, Quito.
- (2018): "Alcance y vigencia del posdesarrollo: de la crítica al desarrollo al debate sobre las transiciones". *Ecuador Debate*, 103, 61-78.
- UNDA, René y Rosario Jácome (2006): *El Proyecto Nabón: de lo sectorial agropecuario al desarrollo local*. Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación (COSUDE), Quito.
- URA, Karma, Sabine Alkire, Tshoki Zangmo y Karma Wangdi (2012): *A Short Guide to Gross National Happiness Index*. The Centre for Bhutan Studies, Thimphu.
- VANDERGEEST, Peter y Nancy Lee Peluso (1995): "Territorialization and state power in Thailand". *Theory and society*, 24, 385-426.
- VANHULST, Julien (2015): "El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI". *Polis. Revista Latinoamericana*, 40.
- VANHULST VANHULST, Julien y Adrián E. Beling (2014): "Buen vivir: Emergent discourse within or beyond sustainable development?" *Ecological Economics*, 101, 54-63.
- VEGA, Fernando (2016): *El Buen Vivir en el territorio y comunidades de Nabón 2011- 2015*. PYDLOS, Cuenca.
- VÍA CAMPESINA (2003): *Qué es la Soberanía Alimentaria*. Documentos clave de La Vía Campesina, 15 de enero. Recuperado de <<https://viacampesina.org/es/que-es-la-soberania-alimentaria>>.
- VILLALBA, Unai (2013): "Buen Vivir vs Development: a paradigm shift in the Andes?" *Third World Quarterly*, 34(8), 1427-1442.
- VILLALBA-EGUILUZ, Carlos Unai e Iker Etxano (2017): "Buen Vivir vs development (II): the limits of (Neo) Extractivism". *Ecological Economics*, 138, 1-11.
- VITERI GUALINGA, Carlos (2002): "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía". *Polis. Revista Latinoamericana*, 3, 1-6.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1993): "The modern world system". *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*, 427.
- (2009): "Crisis of the Capitalist System: Where do we go from here?" *Monthly review*, 61, 1-29.
- (2011): Entrevista de G Pardo. *El fin del capitalismo, según Wallerstein*.
- WALSH, Catherine (2010): "Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de) colonial entanglements". *Development*, 53(1), 15-21.
- (2012): "Interculturalidad y (de) colonialidad: Perspectivas críticas y políticas". *Visão Global*, 15(1-2), 61-74.
- ZIBECHI, Raúl (2015): "Hacer balance del progresismo". *Revista Kavilando*, 7(2), 117-120.

Anexo: imágenes de Nabón y del territorio Achuar

Nabón

Narcisa Suqui en su huerta agroecológica en sus labores diarias.



Foto: Juan M. Crespo (2019)

Remigio Capelo cultivando ágaves de Chawarmishki – Ñamarin, Nabón.



Foto: Juan M. Crespo.

Minga de siembra organizada por la Cooperativa Agroecológica San Juan Bautista en Nabón.



Foto: Juan M. Crespo (2017).

Asamblea comunitaria para tratar la amenaza minera - Cochapata, Nabón.



Foto: Juan M. Crespo (2017).

Agricultora de trigo con su familia utilizando técnicas ancestrales de trillado – Nabón



Foto: Juan M. Crespo (2019).

Cooperativa agroecológica San Juan Bautista después de una minga - Nabón.



Foto: Juan M. Crespo.

Territorio Achuar

Tapiatpia es la primera canoa solar construida colectivamente en la Amazonía ecuatoriana.



Foto: Kara Solar, 2017.

Asamblea de Kara Solar en comunidad achuar y capacitación de miembros de la comunidad.



Fotografías: Kara Solar (2017).

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES

Envío de originales

El Consejo de Redacción examinará todos los trabajos relacionados con el objeto de la revista que le sean remitidos. Los artículos deberán ser inéditos y no estar presentados para su publicación en ningún otro medio.

Los trabajos deberán enviarse a través de la web de la revista (<http://www.ehu.es/ojs/index.php/hegoa>) o por correo electrónico a la dirección hegoa@ehu.eus. Se mantendrá correspondencia con una de las personas firmantes del artículo (primer autor/a, salvo indicación expresa) vía correo electrónico, dando acuse de recibo del trabajo remitido.

Evaluación de los trabajos presentados

Para que los artículos recibidos comiencen el proceso de evaluación, deben cumplir todas las normas de edición de los Cuadernos de Trabajo Hegoa. El proceso de evaluación tiene por objetivo elegir los de mayor calidad. Este proceso incluye una selección inicial por parte del Consejo de Redacción y una revisión posterior de un/a experto/a miembro/a integrante del Consejo Editorial o designado/a por este, que eventualmente podrá incluir su revisión por pares. El Consejo de Redacción informará a los/as autores/as de los artículos sobre la aceptación, necesidad de revisión o rechazo del texto.

Normas de publicación

Se insta a los/as autores/as a revisar cuidadosamente la redacción del texto así como la terminología utilizada, evitando formulaciones confusas o una jerga excesivamente especializada. En el texto se hará un uso no sexista del lenguaje.

El texto se presentará en castellano, euskara o inglés con letra Arial nº 12 y tendrá aproximadamente 30.000 palabras (una 60 páginas tamaño DIN-A4), a excepción de las referencias bibliográficas, que no superarán las 7 páginas. Las notas se situarán a pie de página con letra Arial nº 10 y deberán ir numeradas correlativamente con números arábigos volados. Se entregará en formato doc (Microsoft Office Word) o odt (OpenOffice Writer).

No se utilizarán subrayados o negritas, a excepción de los títulos que irán en negrita y tamaño 14, numerados de acuerdo con el esquema 1., 1.1., 1.1.1., 2... En el caso de querer destacar alguna frase o palabra en el texto se usará letra cursiva. Para los decimales se utilizará siempre la coma.

Los artículos enviados deberán presentar en la primera página, precediendo al título, la mención del autor o de la autora o autores/as: nombre, apellidos, correo electrónico y filiación institucional o lugar de trabajo. Se incorporará un resumen del texto, así como un máximo de cinco palabras clave representativas del contenido del artículo.

Los cuadros, gráficos, tablas y mapas que se incluyan deberán integrarse en el texto, debidamente ordenados por tipos con identificación de sus fuentes de procedencia. Sus títulos serán apropiados y expresivos del contenido. Todos ellos deberán enviarse, además, de forma independiente en formatos pdf y xls (Microsoft Office Excel) o ods (OpenOffice Calc). En los gráficos deberán adjuntarse los ficheros con los datos de base.

Las fórmulas matemáticas se numerarán, cuando el autor/a lo considere oportuno, con números arábigos, entre corchetes a la derecha de las mismas. Todas las fórmulas matemáticas, junto con cualquier otro símbolo que aparezca en el texto, deberán ser enviadas en formato pdf.

Las referencias bibliográficas se incluirán en el texto con un paréntesis indicando el apellido del autor o autora seguido (con coma) del año de publicación (distinguiendo a, b, c, etc. en orden correlativo desde la más antigua a la más reciente para el caso de que el mismo autor/a tenga más de una obra citada el mismo año) y, en su caso, página.

Ejemplos:

(Keck y Sikkink, 1998)

(Keck y Sikkink, 1998; Dobbs et al., 1973)

Nota: et al. será utilizado en el caso de tres o más autores.

(Goodhand, 2006: 103)

(FAO, 2009a: 11; 2010b: 4)

(Watkins y Von Braun, 2003: 8-17; Oxfam, 2004: 10)

Al final del trabajo se incluirá una relación bibliográfica completa, siguiendo el orden alfabético por autores/as y con las siguientes formas según sea artículo en revista, libro o capítulo de libro. Si procede, al final se incluirá entre paréntesis la fecha de la primera edición o de la versión original.

Artículo en revista:

SCHIMDT, Vivien (2008): "La democracia en Europa", *Papeles*, 100, 87-108.

BUSH, Ray (2010): "Food Riots: Poverty, Power and Protest", *Journal of Agrarian Change*, 10 (1), 119-129.

Libro:

AGUILERA, Federico (2008): *La nueva economía del agua*, CIP-Ecosocial y Los libros de la catarata, Madrid.

LARRAÑAGA, Mertxe y Yolanda Jubeto (eds.) (2011): *La cooperación y el desarrollo humano local. Retos desde la equidad de género y la participación social*, Hegoa, Bilbao.

Capítulo de libro:

CHIAPPERO-MARTINETTI, Enrica (2003): "Unpaid work and household well-being", en PICCHIO, Antonella (ed.): *Unpaid Work and the Economy*, Routledge, Londres, 122-156.

MINEAR, Larry (1999), "Learning the Lessons of Coordination", en CAHILL, Kevin (ed.): *A Framework for Survival. Health, Human Rights and Humanitarian Assistance in Conflicts and Disasters*, Routledge, Nueva York y Londres, 298-316.

En el caso de los recursos tomados de la Web, se citarán los datos según se trate de un libro, artículo de libro, revista o artículo de periódico. Se incluirá la fecha de publicación electrónica y la fecha en que se tomó la cita entre paréntesis, así como la dirección electrónica o url entre <>, antecedida de la frase "disponible en". Por ejemplo:

FMI (2007): "Declaración de una misión del personal técnico del FMI en Nicaragua", *Comunicado de Prensa*, núm. 07/93, 11 de mayo de 2007 (consultado el 8 de agosto de 2007), disponible en: <<http://www.imf.org/external/np/sec/pr/2007/esl/pr0793s.htm>>.

OCDE (2001), *The DAC Guidelines: Helping Prevent Violent Conflict*, Development Assistance Committee (DAC), París (consultado el 10 de septiembre de 2010), disponible en: <<http://www.oecd.org/dataoecd/15/54/1886146.pdf>>

Al utilizar por primera vez una sigla o una abreviatura se ofrecerá su equivalencia completa y a continuación, entre paréntesis, la sigla o abreviatura que posteriormente se empleará.

NOTA DE COPYRIGHT

Todos los artículos publicados en "Cuadernos de Trabajo Hegoa" se editan bajo la siguiente Licencia Creative Commons:



Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España

Los documentos que encontrará en esta página están protegidos bajo licencias de Creative Commons.

Licencia completa:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/>

Los autores/as deben aceptarlo así expresamente.

Más información en la web de la revista:

<http://www.ehu.es/ojs/index.php/hegoa>

LAN-KOADERNOAK
CUADERNOS DE TRABAJO
WORKING PAPERS

- 0. Otra configuración de las relaciones Oeste-Este-Sur.** Samir Amin.
- 1. Movimiento de Mujeres. Nuevo sujeto social emergente en América Latina y El Caribe.** Clara Murguialday.
- 2. El patrimonio internacional y los retos del Sandinismo 1979-89.** Xabier Gorostiaga.
- 3. Desarrollo, Subdesarrollo y Medio Ambiente.** Bob Sutcliffe.
- 4. La Deuda Externa y los trabajadores.** Central Única de Trabajadores de Brasil.
- 5. La estructura familiar afrocolombiana.** Berta Inés Perea.
- 6. América Latina y la CEE: ¿De la separación al divorcio?** Joaquín Arriola y Koldo Unceta.
- 7. Los nuevos internacionalismos.** Peter Waterman.
- 8. Las transformaciones del sistema transnacional en el periodo de crisis.** Xoaquin Fernández.
- 9. La carga de la Deuda Externa.** Bob Sutcliffe.
- 10. Los EE. UU. en Centroamérica, 1980-1990. ¿Ayuda económica o seguridad nacional?** José Antonio Sanahuja.
- 11. Desarrollo Humano: una valoración crítica del concepto y del índice.** Bob Sutcliffe.
- 12. El imposible pasado y posible futuro del internacionalismo.** Peter Waterman.
- 13. 50 años de Bretton Woods: problemas e interrogantes de la economía mundial.** Koldo Unceta y Patxi Zabalo.
- 14. El empleo femenino en las manufacturas para exportación de los países de reciente industrialización.** Idoe Zabala.
- 15. Guerra y hambruna en África. Consideraciones sobre la Ayuda Humanitaria.** Karlos Pérez de Armiño.
- 16. Cultura, Comunicación y Desarrollo. Algunos elementos para su análisis.** Juan Carlos Miguel de Bustos.
- 17. Igualdad, Desarrollo y Paz. Luces y sombras de la acción internacional por los derechos de las mujeres.** Itziar Hernández y Arantxa Rodríguez.
- 18. Crisis económica y droga en la región andina.** Luis Guridi.
- 19. Educación para el Desarrollo. El Espacio olvidado de la Cooperación.** Miguel Argibay, Gema Celorio y Juanjo Celorio.
- 20. Un análisis de la desigualdad entre los hombres y las mujeres en Salud, Educación, Renta y Desarrollo.** Maria Casilda Laso de la Vega y Ana Marta Urrutia.
- 21. Liberalización, Globalización y Sostenibilidad.** Roberto Bermejo Gómez de Segura.
Bibliografía Especializada en Medio Ambiente y Desarrollo. Centro de documentación Hegoa.
- 22. El futuro del hambre. Población, alimentación y pobreza en las primeras décadas del siglo XXI.** Karlos Pérez de Armiño.
- 23. Integración económica regional en África Subsahariana.** Eduardo Bidaurratzaga Aurre.
- 24. Vulnerabilidad y Desastres. Causas estructurales y procesos de la crisis de África.** Karlos Pérez de Armiño.
- 25. Políticas sociales aplicadas en América Latina. Análisis de la evolución de los paradigmas en las políticas sociales de América Latina en la década de los 90.** Iñaki Valencia.
- 26. Equidad, bienestar y participación: bases para construir un desarrollo alternativo. El debate sobre la cooperación al desarrollo del futuro.** Alfonso Dubois.
- 27. Justicia y reconciliación. El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia.** Carlos Martín Beristain.
- 28. La Organización Mundial de Comercio, paradigma de la globalización neoliberal.** Patxi Zabalo.
- 29. La evaluación ex-post o de impacto. Un reto para la gestión de proyectos de cooperación internacional al desarrollo.** Lara González.
- 30. Desarrollo y promoción de capacidades: luces y sombras de la cooperación técnica.** José Antonio Alonso.
- 31. A more or less unequal world? World income distribution in the 20th century.**
¿Un mundo más o menos desigual? Distribución de la renta mundial en el siglo XX. Bob Sutcliffe.

- 32. Munduko desbertasunak, gora ala behera? Munduko errentaren banaketa XX mendean.** Bob Sutcliffe.
¿Un mundo más o menos desigual? Distribución de la renta mundial en el siglo XX.
- 33. La vinculación ayuda humanitaria - cooperación al desarrollo. Objetivos, puesta en práctica y críticas.** Karlos Pérez de Armiño.
- 34. Cooperación internacional, construcción de la paz y democratización en el África Austral.** Eduardo Bidaurrazaga y Jokin Alberdi.
- 35. Nuevas tecnologías y participación política en tiempos de globalización.** Sara López, Gustavo Roig e Igor Sábada.
- 36. Nuevas tecnologías, educación y sociedad. Perspectivas críticas.** Ángeles Díez Rodríguez, Roberto Aparici y Alfonso Gutiérrez Martín.
- 37. Nuevas tecnologías de la comunicación para el Desarrollo Humano.** Alfonso Dubois y Juan José Cortés.
- 38. Apropiarse de Internet para el cambio social. Hacia un uso estratégico de las nuevas tecnologías por las organizaciones transnacionales de la sociedad civil.** Social Science Research Council.
- 39. La participación: estado de la cuestión.** Asier Blas, y Pedro Ibarra.
- 40. Crisis y gestión del sistema global. Paradojas y alternativas en la globalización.** Mariano Aguirre.
¿Hacia una política post-representativa? La participación en el siglo XXI. Jenny Pearce.
- 41. El Banco Mundial y su influencia en las mujeres y en las relaciones de género.** Idoie Zabala.
- 42. ¿Ser como Dinamarca? Una revisión de los debates sobre gobernanza y ayuda al desarrollo.** Miguel González Martín.
- 43. Los presupuestos con enfoque de género: una apuesta feminista a favor de la equidad en las políticas públicas.** Yolanda Jubeto.
Los retos de la globalización y los intentos locales de crear presupuestos gubernamentales equitativos. Diane Elson.
- 44. Políticas Económicas y Sociales y Desarrollo Humano Local en América Latina. El caso de Venezuela.** Mikel de la Fuente Lavín, Roberto Viciano Pastor, Rubén Martínez Dalmau, Alberto Montero Soler, Josep Manel Busqueta Franco y Roberto Magallanes.
- 45. La salud como derecho y el rol social de los estados y de la comunidad donante ante el VIH/ SIDA: Un análisis crítico de la respuesta global a la pandemia.** Juan Garay.
El virus de la Inmunodeficiencia Humana y sus Colaboradores. Bob Sutcliffe.
- 46. Capital social: ¿despolitización del desarrollo o posibilidad de una política más inclusiva desde lo local?** Javier Arellano Yanguas.
- 47. Temas sobre Gobernanza y Cooperación al Desarrollo.** Miguel González Martín, Alina Rocha Menocal, Verena Fritz, Mikel Barreda, Jokin Alberdi Bidaguren, Ana R. Alcalde, José María Larrú y Javier Arellano Yanguas.
- 48. Emakumeek bakearen alde egiten duten aktibismoari buruzko oharra.** Irantzu Mendia Azkue.
Aportes sobre el activismo de las mujeres por la paz. Irantzu Mendia Azkue.
- 49. Microfinanzas y desarrollo: situación actual, debates y perspectivas.** Jorge Gutiérrez Goiria.
- 50. Las mujeres en la rehabilitación posbélica de Bosnia-Herzegovina: entre el olvido y la resistencia.** Irantzu Mendia Azkue.
- 51. La acción humanitaria como instrumento para la construcción de la paz. Herramientas, potencialidades y críticas.** Karlos Pérez de Armiño e Iker Zirion.
- 52. Menos es más: del desarrollo sostenible al decrecimiento sostenible.** Roberto Bermejo, Iñaki Arto, David Hoyos y Eneko Garmendia.
- 53. Regímenes de bienestar: Problemáticas y fortalezas en la búsqueda de la satisfacción vital de las personas.** Geoffrey Wood.
- 54. Genero-ekitate eta partaidetza, autonomia erkidegoen lankidetzetan.** María Viadero Acha, Jokin Alberdi Bidaguren.
La incorporación de la participación y la equidad de género en las cooperaciones autonómicas. María Viadero Acha, Jokin Alberdi Bidaguren.
- 55. Hamar Urteko Euskal Lankidetzaren azterketa. Ecuador, Guatemala, Peru eta SEAD: 1998-2008.** Unai Villalba, Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
Análisis sobre Desarrollo Humano Local, equidad de género y participación de una década de Cooperación Vasca. Los casos de Ecuador, Guatemala, Perú y la RASD: 1998-2008. Unai Villalba, Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.

- 56. Tokiko giza garapena eta genero berdintasuna.** Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
El Desarrollo Humano Local: aportes desde la equidad de género. Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
- 57. Jendarte-mugimenduak eta prozesu askatzaileak.** Zesar Martinez, Beatriz Casado, Pedro Ibarra.
Movimientos sociales y procesos emancipadores. Zesar Martinez, Beatriz Casado, Pedro Ibarra.
- 58. Borrokalari ohien desarme, desmovilización eta gizarteratze prozesuak ikuspegi feministatik.** iker zirion landaluze.
Los procesos de desarme, desmovilización y reintegración de excombatientes desde la perspectiva de género. iker zirion landaluze.
- 59. Trantsiziozko justizia: dilemak eta kritika feminista.** Irantzu Mendia Azkue.
Justicia transicional: dilemas y crítica feminista. Irantzu Mendia Azkue.
- 60. Acerca de opresiones, luchas y resistencias: movimientos sociales y procesos emancipadores.** Zesar Martinez y Beatriz Casado.
- 61. Distribución agroalimentaria: Impactos de las grandes empresas de comercialización y construcción de circuitos cortos como redes alimentarias alternativas.** Pepe Ruiz Osoro.
- 62. La evolución del vínculo entre seguridad y desarrollo. Un examen desde los estudios críticos de seguridad.** Angie A. Larenas Álvarez.
- 63. Los movimientos sociales globales en América Latina y el Caribe. El caso del consejo de movimientos sociales del ALBA-TCP.** Unai Vázquez Puente Casado.
- 64. Herrien nazioarteko ituna, enpresa transnacionalen kontrolerako. Gizarte-mugimenduetan eta nazioarteko elkartasunean oinarritutako apustua.** Juan Hernández Zubizarreta, Erika González, Pedro Ramiro.
Tratado internacional de los pueblos para el control de las empresas transnacionales. Una apuesta desde los movimientos sociales y la solidaridad internacional. Juan Hernández Zubizarreta, Erika González, Pedro Ramiro.
- 65. Derechos humanos y cooperación internacional para el desarrollo en América Latina: crónica de una relación conflictiva.** Asier Martínez de Bringas.
- 66. Significado y alcance de la cooperación descentralizada. Un análisis del valor añadido y de la aportación específica de las CC.AA. del estado español.** Koldo Unceta y Irati Labaien.
- 67. Ikerkuntza feministarako metodologia eta epistemologiari buruzko gogoetak.** Barbara Biglia, Ochy Curiel eta Mari Luz Esteban.
- 68. La Nueva Cultura del Agua, el camino hacia una gestión sostenible Causas e impactos de la crisis global del agua.** Ruth Pérez Lázaro.
- 69. Desarrollo humano y cultura. Un análisis de la lógica cultural del PNUD en términos de poder.** Juan Telleria.
- 70. La Política de Cooperación al Desarrollo del Gobierno de Canarias: un análisis de su gestión en las últimas décadas.** María José Martínez Herrero, Enrique Venegas Sánchez.
- 71. Análisis transdisciplinar del modelo ferroviario de alta velocidad: el proyecto de Nueva Red Ferroviaria para el País Vasco.** Iñaki Antigüedad, Roberto Bermejo, David Hoyos, Germà Bel, Gorka Bueno, Iñigo Capellán-Pérez, Izaro Gorostidi, Iñaki Barcena, Josu Larrinaga.
- Nº extraordinario**
Alternativas para dismantelar el poder corporativo. Recomendaciones para gobiernos, movimientos y ciudadanía. Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate.
Alternatives for dismantling corporate power Recommendations for governments, social movements and citizens at large. Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate.
- 72. Civil resistance processes in the international security map. Characteristics, debates, and critique.** Itziar Mujika Chao.
- 73. Homofobia de Estado y diversidad sexual en África. Relato de una lucha.** Aimar Rubio Llona.
- 74. España, de emisora a receptora de flujos migratorios. El caso de la Comunidad Autónoma de Euskadi.** Amaia Garcia-Azpuru.
- 75. Comercialización agroecológica: un sistema de indicadores para transitar hacia la soberanía alimentaria.** Mirene Begiristain Zubillaga.
- 76. La regulación del comercio internacional de productos agrícolas y textiles y sus efectos en los países del Sur.** Efen Areskurrinaga Mirandona.
- 77. Reforma Fiscal Ecológica: hacia la redistribución y el gravamen de los recursos y la energía.** Jesús Olea Ogando.

- 78. El impacto del asociacionismo en el empoderamiento de las mujeres y de su comunidad. Los Centros de Madres de Dajabón (República Dominicana).** Paloma Martínez Macías.
- 79. Ikerketa feministaren ikuspegiak eta askapenerako ekarpenak.** Martha Patricia Castañeda Salgado.
- Emozioak, epistemologia eta ekintza kolektiboa indarkeria sozio-politikoko testuinguruetan. Ikerketa feministaren esperientzia bati buruzko gogoeta laburra.** Diana Marcela Gómez Correal.
- 80. Emergencias epistémicas de modelos alternativos al desarrollo. El *Sumak Kawsay* y el Buen Vivir en Ecuador.** César Carranza Barona.
- 81. Buen Vivir frente al (neo)extractivismo: Alternativas desde los territorios.** Juan Manuel Crespo.