PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE COMUNICACIÓN, LINGÜÍSTICA Y LITERATURA

ESCUELA MULTILINGÜE EN NEGOCIOS Y RELACIONES INTERNACIONALES

DISERTACIÓN DE GRADO

CHOQUE DE VISIONES DE DESARROLLO ENTRE EL ESTADO ECUATORIANO Y LA COMUNIDAD INDÍGENA SARAYAKU: UTILIZACIÓN DE LA PARADIPLOMACIA POR PARTE DE LA COMUNIDAD INDIGENA SARAYAKU PARA VISIBILIZAR A NIVEL INTERNACIONAL LA PROBLEMÁTICA VINCULADA AL EXTRACTIVISMO EN TERRITORIOS INDÍGENAS EN EL PERIODO 2012-2018

SHERYL STEPHANIE PEÑAFIEL SILVA

DICIEMBRE, 2019

QUITO – ECUADOR

DEDICATORIA

Reconociendo el enorme privilegio de obtener un diploma de tercer nivel, dedico este trabajo a todas aquellas personas que defienden su causa, su vida y su espacio sin descanso hasta encontrar justicia social. A quienes, sin importar su situación económica o social, se inspiran cada día y perseveran hasta alcanzar sus sueños. A todos los defensores y defensoras de la Amazonía que han perdido su vida y a quienes siguen en la lucha por las vidas que quedan, dentro y fuera de la selva.

Hasta que la dignidad, la justicia social, y la justica ambiental se hagan ley, la resistencia continúa.

"Los seres humanos, en general, sienten afición por todo cuanto esté relacionado con la mecanización, las máquinas, los instrumentos. Por esta razón, cuando nos comparamos con las otras especies, adoptamos la postura del dueño, capaz de dominarlas y utilizarlas para nuestros propios fines. Sin embargo, a fin de cuentas, también somos parte integrante de la naturaleza."

Dalai Lama.

.

"Nuestra lucha es por la vida, por la justicia, por la Madre Tierra, por las mujeres, los jóvenes, nuestros hijos y también sus hijos, por nuestro futuro"

Patricia Gualinga

AGRADECIMIENTO

A mis padres por ser la piedra angular en mi camino de vida, enseñándome el don de la perseverancia y la gratitud, por siempre impulsarme a ser una mujer de éxito y a creer en mis sueños;

A mis hermanas por enseñarme el bello don del amor y la sororidad, el valor de las risas y el poder de un abrazo en momentos difíciles;

A toda mi familia por confiar en mi y acompañarme desde el corazón en cada paso importante que he dado a lo largo de mi vida;

A mis amigos por crear espacios de incontables debates y reflexiones valiosas sobre vida que sin duda han fomentado mi desarrollo personal;

A los mejores profesores de relaciones internacionales de LEAI, quienes me abrieron la puerta a nuevos paradigmas, cultivando mi habilidad argumentativa por medio de incesante cuestionamiento y análisis;

A todos los autores y mentes brillantes, de quienes he tenido el privilegio de aprender, entre los cuales está la comunidad Sarayaku, inspirando la articulación de esta disertación y de nuevas ideas para un futuro que logre responder a las crecientes necesidades sociales y ambientales de las cuales el mundo es hoy espectador.

ÍNDICE GENERAL

I. TEMA……..……..…….. I

II. RESUMEN……..……..……. I

III. ABSTRACT……..…….. II

IV. RÉSUMÉ……..……..…… III

V. INTRODUCCIÓN……..…… IV

1. Comunidades indígenas y la teoría de postdesarrollo…….. 1

1.1. Visión tradicional del desarrollo……..……... 1

1.1.1. Antecedentes……..…… 1

1.1.2. Relación del desarrollo con las colonias…… 8

1.2. Postdesarrollo……..……..……..... 12

1.2.1. Agotamiento del modelo vigente de desarrollo…… 12

1.2.2. Importancia de la Naturaleza en la teoría de postdesarrollo…….. 16

1.2.3. Importancia del conocimiento local y la diversidad en el postdesarrollo.. 19

1.2.4. El tejido social……..…….. 23

1.3. El papel de las comunidades indígenas…….…… 26

1.3.1. Afectación del discurso de desarrollo en los pueblos indígenas…… 26

1.3.2. Búsqueda de empoderamiento por medio de los derechos colectivos y derechos de la Naturaleza…….. 30

2. Disputa de visiones de desarrollo entre la comunidad indígena Sarayaku y el Estado ecuatoriano……..…….….. 36

2.1. Visión de desarrollo de la comunidad Sarayaku……..... 40

2.1.1. Sumak Kawsay como filosofía de vida……..…. 41

2.1.2. Ayllu y Chakras: Esferas sociales de la comunidad……50

2.1.3. Importancia de la protección del territorio: Kawsak Sacha- Selva Viviente…….……..…….. 54
2.2. Visión de desarrollo del Estado ecuatoriano……...60
2.2.1. Sumak Kawsay en el discurso estatal…… 60
2.2.2. Infantilización del indígena……..……..67
2.2.3. Discurso extractivista……..……71
3. Paradiplomacia para la visibilización internacional del extractivismo en territorios indígenas……..……..79
3.1. Problemática del extractivismo en territorios indígenas……..79
3.1.1. Formas de extractivismo……..…….. 79
3.1.2. Territorios afectados en Ecuador……..…… 83
3.1.3. Falta de protección estatal y violación de derechos colectivos……..90
3.2. Paradiplomacia……..…… 94
3.2.1. Una alternativa a la diplomacia tradicional……... 94
3.2.2. Actores internacionales…….. 97
3.2.3. Rol de las nuevas tecnologías de la comunicación…… 99
3.3.Visibilización internacional de Sarayaku……... 101
3.3.1. Canales de difusión……... 101
3.3.2. Discurso de Sarayaku a nivel internacional……107
3.3.3. Intención política del discurso……....110
VI. ANÁLISIS……..……..……...117
VII. CONCLUSIONES……..…….....123
VIII. RECOMENDACIONES……..……128
LISTA DE REFERENCIAS……..…….131
ANEXOS……..……..……143

Anexo 1…….……..……..…….....139

Anexo 2…….……..……..…….....139

I. TEMA

Choque de visiones de desarrollo entre el Estado ecuatoriano y la comunidad indígena Sarayaku: utilización de la paradiplomacia por parte de Sarayaku para visibilizar a nivel internacional la problemática vinculada al extractivismo en territorios indígenas en el periodo 2012-2018.

II. RESUMEN

La presente disertación tiene como objetivo estudiar cómo el choque de visiones de desarrollo entre el Estado ecuatoriano y la comunidad indígena Sarayaku impulsó la utilización de la paradiplomacia para visibilizar a nivel internacional la problemática vinculada al extractivismo en territorios indígenas. Haciendo uso de la teoría del Postdesarrollo, se busca explicar el rol que las comunidades indígenas desempeñan con el fin de contrarrestar el proyecto de desarrollo inaugurado por los países del Primer Mundo. Para ejemplificar la teoría se aplica un análisis discursivo con la metodología Foucauldiana, permitiendo el entendimiento de múltiples concepciones originarias de la comunidad Sarayaku como el Sumak Kawsay, Kawsak Sacha, los ayllus y las Chakras, sobre los cuales esta rige su forma de vida y su entendimiento del *ser*. Con la misma metodología, se analiza el proyecto de desarrollo del Estado ecuatoriano bajo el mandato de Rafael Correa y la legitimación del proyecto extractivista minero que Lenin Moreno perpetúa hasta la actualidad. Se evidencian propuestas completamente opuestas, siendo la primera una alternativa biocéntrica *al* desarrollo y la segunda una alternativa antropocéntrica *de* desarrollo. Finalmente se explica la utilización de la paradiplomacia por parte de Sarayaku para contrarrestar la falta de protección estatal en sus territorios y la violación de derechos colectivos, entre los cuales está la extracción de recursos sin un proceso real de consulta previa ni el consentimiento de la comunidad. Como consecuencia, Sarayaku difunde su visión de vida en una propuesta

internacional que, en el proceso, encontró apoyo de diversos pueblos originarios de la región que también apelan a la resistencia activa con un objetivo común: Detener la destrucción de la Amazonía.

Palabras clave: Postdesarrollo, extractivismo, Sarayaku, discurso, paradiplomacia.

III. ABSTRACT

The following dissertation looks to study how the clash of development visions between the Ecuadorian state and the Indigenous Community of Sarayaku boosted the use of paradiplomacy in order to highlight in the international stage the problem related to extractivism in indigenous territories. By using the theory of Postdevelopment we search to explain the role of indigenous communities and their importance to counteract the development project unveiled by First World countries. To exemplify the theory, we make use of discourse analysis with a Foucauldian methodology, allowing the reader to better understand multiple conceptions of the community such as Sumak Kawsay, Kawsak Sacha, the ayllu and the chakras, under which the Sarayaku operate their way of living and their understanding of the *being*. The same methodology is used to analyze the development project carried out by the Ecuadorian State under the rule of Rafael Correa, legitimatizing the mining extractivist project that Lenin Moreno perpetuates up until these days. The investigation reveals completely opposite proposals, while the first is a biocentric alternative *to* development, the latter is an anthropocentric alternative *of* development. Lastly, we explain the use of paradiplomacy by Sarayaku to counteract the lack of state protection in their territories and the violation of collective rights, amongst which there is the extraction of natural resources without a real process of previous consultation nor the community's consent. Consequently, Sarayaku adapts its life vision to an international proposal, which in the process has found more native peoples that also appeal to active resistance with one common objective: Stop the Amazon's destruction.

Key words: Postdevelopment, extractivism, Sarayaku, discourse, paradiplomacy.

IV. RESUMÉ

L'objectif de cette dissertation est d'étudier la divergence des visions du développement entre l'état équatorien et la communauté indigène Sarayaku qui semble encourager l'utilisation d'une paradiplomatie afin de montrer au niveau international la problématique liée au extractivisme des territoires indigènes. En utilisant la théorie du post-développement, on cherchera à expliquer le rôle et les valeurs des communautés indigènes pour contrebalancer le projet de développement initié par les premières puissances mondiales. Cette théorie s'appuie sur l'analyse du discours selon la méthode Foucault qui met en relief les diverses conceptions originaires des communautés comme le Sumak Kawsay, Kawsak Sacha, Ayllus et Chakras sur lesquelles Sarayaku dirige son mode de vie et sa compréhension de l'être. Cette méthodologie sert également à l'analyse du projet de développement de l'Etat équatorien sous le mandat de Rafael Correa et la continuité du projet extra-activiste minier que Lenin Moreno a instruit jusqu'à nos jours. On constatera des propositions complètement opposées, alors que le premier vise une alternative bio-centrique *au* développement, le deuxième en reste une alternative anthropocentrique *du* développement. Enfin, on expliquera l'utilisation d'une contre-diplomatie pour éclairer le manque de protection d'Etat dans ses territoires et la violation des droits collectifs parmi desquels se trouve l'extraction des ressources sans processus réel de consultation préalable, ni même l'approbation de la communauté. Par conséquent, Sarayaku adapte sa vision à une réponse internationale qui trouve sa source dans les divers peuples de la région et qui appelle à une résistance active avec un objectif commun : arrêter la destruction de l'Amazonie.

Mots clés : Postdéveloppement, extractivisme, Sarayaku, discourse, paradiplomatie.

V. INTRODUCCIÓN

Esta investigación tiene por hipótesis: El choque de visiones de desarrollo del Estado ecuatoriano y de la comunidad indígena Sarayaku impulsó la utilización de la paradiplomacia por parte de Sarayaku para visibilizar a nivel internacional la problemática vinculada al extractivismo en territorios indígenas en el período 2012-2018. Su objetivo es estudiar cómo e este choque de visiones impulsó la utilización de la paradiplomacia para visibilizar a nivel internacional la problemática vinculada al extractivismo en territorios indígenas en el período mencionado. La teoría utilizada es el Postdesarrollo, constituyendo una crítica a la visión desarrollista como proyecto político e institucional a partir de la Segunda Guerra Mundial. Sachs (2010) critica el lenguaje racional y objetivista del desarrollo que crea una ilusión según la cual las estrategias globales pueden ser efectivas y desafía abiertamente la venerable trinidad de la modernización occidental: capital, burocracia y ciencia". Por otro lado, Escobar (2000, 2007) se enfoca en la 'creación' del Tercer Mundo, es decir la reorganización de las sociedades para propiciar la continuidad de los modos de crecimiento y desarrollo de los países 'desarrollados'. Y por último Acosta (2019) estudia los procesos de exclusión y dominación de las comunidades indígenas en el periodo colonial y su continuación hasta nuestros días, en donde el indígena sigue siendo tomado como objeto de política en lugar de sujeto creador de ella. Así, el postdesarrollo se posiciona como un proyecto de "deconstrucción del desarrollo" (Matthews, 2018).

En este sentido, en el primer capítulo se comienza por explicar la importancia de la teoría del Postdesarrollo para la visibilización de los intereses de las comunidades indígenas. En un inicio, se hace un recuento de la planificación desarrollista por parte de los gobiernos del Primer Mundo a partir de la Segunda Guerra Mundial y más intensamente durante y después de la Guerra Fría. A pesar de que el rol gubernamental en sí ha ido cambiando y

decreciendo, dando paso a las multinacionales y organizaciones internacionales, el desarrollo, como objetivo político, forja una línea de intervención agresiva hacia los países del Tercer Mundo. Se estudia la conexión entre la Teoría del Postdesarrollo y demás factores históricos de diversos grupos históricamente sublevados, haciendo hincapié en temas como el colonialismo, el clientelismo, y el ecofeminismo, que visibilizan las esferas de poder forjadas que rigen hasta la actualidad, y, paralelamente, apelan al regreso a aquellas esferas históricamente oprimidas, dando paso en el mundo académico al estudio de lo local, lo tradicional y lo comunitario. En consecuencia, se devela el mito del desarrollo y la creencia de que este es sinónimo de bienestar y mejora en la calidad de vida.

Para ejemplificar la teoría, el segundo capítulo analiza el discurso de desarrollo de la comunidad indígena Sarayaku, en contraste con el del Estado ecuatoriano. La metodología utilizada es el análisis del discurso Foucauldiano. Foucault fue posestructuralista, es decir, su enfoque consistió en estudiar el discurso no únicamente en su profundidad analítica, sino también epistemológica, para la generación del conocimiento de lo social, llevando a cabo una búsqueda de las reglas de formación y exclusión del discurso, las misma que conforman las exigencias del método foucauldiano explicado en el segundo capítulo. Así este análisis permitirá descubrir y describir la voluntad de verdad de los poderes en juego, siendo la verdad para Foucault un conjunto de "reglas, según las cuales, a propósito de determinadas cosas, lo que un sujeto puede decir remite a la cuestión de lo verdadero y lo falso" (Foucault, 1992, 1994). En su discurso, Sarayaku se transforma en sujeto político, cuyo proceso deja al desnudo una red de conocimientos y creencias milenarias de la comunidad, muchas de ellas biocéntricas. Un análisis discursivo permite el mejor entendimiento de su visión del Sumak Kawsay, siendo claramente antagónico a la episteme modernizadora del Estado, que ha demostrado la utilización de intervenciones violentas para el cumplimiento de sus objetivos gubernamentales y los objetivos de diversas compañías transnacionales. Sarayaku visibiliza la

violación de derechos humanos y pone en entredicho las 'ventajas inminentes' del sistema neoliberal. De Sarayaku nace la Declaración Kawsak Sacha como propuesta y proceso político internacional para desafiar a las lógicas modernizadoras e intervencionistas del Estado ecuatoriano.

El Estado, por su lado, muestra una planificación meramente objetivista. El gobierno de Rafael Correa se apropia del Sumak Kawsay y lo renombra Buen Vivir, con el cual logra crear una noción de cambio social denominada la Revolución Ciudadana. Mediante el análisis discursivo foucauldiano se estudian las herramientas discursivas que Correa utiliza para denigrar a sus oponentes políticos, entre ellas la culpabilización y la infantilización del indígena, la tergiversación del Buen Vivir y la cosificación de la Naturaleza- a pesar de ser reconocida como ente de Derechos-, visibilizando un plan de desarrollo híbrido que provocó la legitimación de proyectos extractivos, cuyos afectados directos fueron, una vez más, las comunidades de base. El postdesarrollo logra evidenciar las cualidades de vida de Sarayaku, orientadas a un estilo de vida y cosmovisión pre capitalista y también sirve para contrastar las cualidades predominantes en el plan de gobierno del Estado ecuatoriano.

A falta de representatividad y protección estatal, las comunidades indígenas buscan alternativas de comunicación y defensa para sus derechos colectivos, que se ven violentados frente a un estado extractivista que incumple los derechos de los pueblos indígenas. Para explicar la utilización de estas alternativas, el tercer capítulo describe el uso de la paradiplomacia por parte de Sarayaku, para la visibilización internacional de la problemática vinculada al extractivismo en territorios indígenas. Este proceso ha sido progresivo y se ha ido construyendo a medida que las intervenciones, políticas y procesos sociales tomaban lugar. Así como el postdesarrollo es clave para evidenciar la necesidad de escuchar a los pueblos originarios; su herramienta para visibilizarlos, en este caso, es la paradiplomacia. Esta representa un desafío a las esferas tradicionales de poder que otrora ostentaban el monopolio

de la comunicación y agendas políticas. En la paradiplomacia se hace hincapié en la importancia de la acción colectiva por parte de distintos grupos y actores no estatales y el rol creciente de las tecnologías de la información. El discurso Sarayaku a nivel internacional refleja un proceso de fortalecimiento identitario, clave para socializar las violaciones de sus derechos colectivos. A su vez, denuncia el extractivismo ilegítimo que ocurre en su territorio, y también formula su ideario de vida en esferas internacionales. Como consecuencia, se evidencia un proceso creciente de atención internacional y el empoderamiento que surge en Sarayaku, a tal punto que logra exhibir su propuesta biocéntrica a nivel internacional, para un cambio paradigmático global en favor de la vida. Finalmente, se muestra la manera en que el proceso de Sarayaku converge con el de sus vecinos regionales, cuya intención se vuelve cada vez más política y más activa, apoyándose en la exigencia de ser escuchados, denunciando la noción de tutela e infantilización y reconociéndose como sujetos políticos activos.

1. Comunidades indígenas y la teoría de postdesarrollo

1.1. Visión tradicional del desarrollo.

El desarrollo como concepto y proyecto político ha evolucionado a lo largo de los años permeando en esferas sociales para llevarlas a una universalización de la idea de progreso, riqueza, bienestar, entre otras. Este apartado menciona a breves rasgos la formación del concepto y su objetivo al incurrir en los países del Tercer Mundo. A su vez, se explica la relación del desarrollo con las excolonias y se analiza la relación de dependencia que se perpetúa hasta la actualidad, generando economías e instituciones deficientes que no logran adaptarse a la realidad de América Latina.

1.1.1. Antecedentes.

El concepto de desarrollo puede ser considerado como un término normativo y abstracto al mismo tiempo. Normativo porque sugiere la noción de cambio positivo y un estado de cosas deseables. Abstracto porque, al existir un mundo de realidades complejas y diversas, lo deseable se vuelve infinitamente replicable de maneras innumerables y muchas veces contradictorias. Para comprender mejor el desarrollo y todo lo que este conlleva, es importante redirigir la mirada hacia sus primeras apariciones como concepto. Peet & Hardwick (2015) explican que, tradicionalmente "el desarrollo es una creencia fundamental subyacente a la modernidad. Y la modernidad es ese momento en la historia occidental en donde se suponía que la racionalidad podría cambiar el mundo para bien" (p.2). Este concepto indica dos cosas importantes: La primera, que el período histórico en donde aparece el desarrollo es el primer momento histórico en occidente en que la razón prima sobre la fe. Según Foucault (2007), es este momento de empoderamiento del individuo por encima de las creencias, trascendiendo la culpa de Dios, en donde se da la creación social del capital humano, es decir, nace el *Homo economicus*. Ese hombre llegará a ser tanto proyecto como

producto de las sociedades del laissez-faire, en donde se subordina el marco social al económico (Polanyi, 2007). El *homo economicus* se concibe como empresario de sí mismo, como su propio capital y la fuente de sus propios ingresos, cuyas relaciones humanas comienzan a ser aquellas entre gobernante y gobernado bajo el principio legitimador y fundador liberal (Foucault, 2007). Ergo, el desarrollo comienza a ser medido por el tamaño de la economía. El segundo punto, es la importancia de reconocer los valores euro centristas que subyacen al concepto mismo del desarrollo, el mismo que más tarde pretende normatizar los valores y los objetivos hacia los cuales los estados deberán dirigirse para lograr desarrollarse.

Los principios liberales se mantuvieron en la Europa moderna, pero la importancia del desarrollo como proceso político no se enfatizaría sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el desarrollo surge como discurso histórico en Europa, pero sobre todo en Estados Unidos y se crea la noción del Tercer Mundo. De acuerdo a Escobar (2005, p.19):

> Se hizo posible la creación de un vasto aparato institucional a través del cual se desplegó el discurso; es decir por medio del cual se convirtió en una fuerza social real y efectiva, transformando la realidad económica, social, cultural y política de las sociedades en cuestión.

En el período de posguerra, Estados Unidos contaba con las condiciones políticas y económicas adecuadas para "definir el liderazgo como una progresión esencialmente práctica a lo largo de líneas configuradas según la experiencia interna estadounidense, las alianzas como conceptos wilsonianos de seguridad colectiva y el gobierno como programas de recuperación económica y reforma democrática" (Kissinger, 2016, p281). Es así como la potencia comienza a estructurar una serie de movimientos políticos y económicos para establecer una hegemonía a nivel mundial, al mismo tiempo que lideraba el intento por contener la expansión comunista de la Unión Soviética. El presidente Truman decidió poner

en marcha una serie de iniciativas como el programa de ayuda a Grecia y Turquía, que reemplazó a los subsidios británicos que pretendían ayudarlos; también el Plan Marshall, cuyo programa masivo ayudó a la reestructuración física y económica de Europa en la época de posguerra; y finalmente la creación de la OTAN, que jugó un papel clave para establecer la seguridad europea, en donde sus países miembros quedaron "al abrigo del armamento nuclear americano" que le permitió a Estados Unidos poder extender su cruzada moral por un mundo de libertad y le sirvió también "como piedra angular del nuevo orden internacional" (Kissinger, 2016).

Estados Unidos inauguró un discurso humanitario vinculado a sus estrategias de seguridad y de esta manera "las políticas estadounidenses fueron presentadas como un intento desinteresado de defender los intereses generales de la humanidad" (Kissinger, 2016, p290). Así, por primera vez en la historia un estado actuaba, o parecía actuar, por el beneficio común a largo plazo, basado en principios cuyo propósito no era restaurar el orden geopolítico sino trascenderlo (Foster Dulles, 1958). Con la creación de los acuerdos de Bretton Woods, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, y las Naciones Unidas, el nuevo sistema mundial comenzaba a construirse y el sistema económico capitalista tomaba forma. Estas instituciones fueron fundamentales para el proyecto de desarrollo desde mediados del siglo XX hasta la actualidad, movidas por la creencia de que el desarrollo es básicamente crecimiento económico y, por ende, dependía en gran medida de la inversión pública (Peet & Hartwick, 2015).La reestructuración de Europa tenía como objetivo evitar repetir las condiciones que amenazaron el orden capitalista en la Gran Depresión (Harvey, 2005) De esta manera gran parte de Europa comenzó a adoptar políticas keynesianas, y la política económica estadounidense aplicó un keynesianismo militar en donde los altos índices de crecimiento se mantenían mediante el gasto estatal en 'defensa' (Peet & Hartwick, 2015). En este momento, el rol del estado desarrollista se vuelve trascendental para los proyectos de

modernización[1], en lo que Harvey (2015) describe como *Liberalismo Incrustado* (Embedded Liberalism) trayendo altos índices de crecimiento económico a los países del primer mundo. Inevitablemente, la idea de desarrollo como crecimiento económico resonaba ampliamente con los países que gozaron de sus frutos.

Uno de los personajes más determinantes para la consolidación del proyecto desarrollista fue Robert McNamara, presidente del Banco Mundial desde 1968 hasta 1981. Para él, la pobreza no se debería tratar como un síntoma del subdesarrollo sino como una condición que debe ser atacada por medio de programas nacionales, pues esto definiría la naturaleza de la vida internacional, tantos para las naciones ricas como para las pobres (Maddux, 1981). Introdujo la noción de *pobreza absoluta*, entendida como una condición de vida degradada por la enfermedad, el analfabetismo, la malnutrición y la miseria, y gran parte de sus discursos, a partir de 1973, hacían hincapié en la responsabilidad y obligación fundamental de las naciones de erradicar estos problemas (McNamara, 1972). Para McNamara, el desarrollo era la posibilidad de realización del potencial inherente de un individuo, y traía consigo dos tareas fundamentales: acelerar el crecimiento económico y erradicar la pobreza absoluta, evitando a toda costa políticas proteccionistas de los estados (Maddux, 1981). Por medio del discurso del *white man's burden*[2] se iba construyendo un estadio de interdependencia compleja, en donde la globalización jugaría un rol clave en la intensificación de las relaciones, basada en la idea de que los intereses económicos superan a los del estado.

No obstante, durante la década de los 70 muchas élites del Tercer Mundo habían pedido tantos préstamos como les fue posible para financiar la llamada modernización y los

[1] Los estados desarrollistas intervinieron activamente en la política industrial y avanzaron hacia el establecimiento de normas para el salario social con la construcción de varios sistemas de seguridad social (Harvey, 2015)

[2] La noción de llevar la civilización europea hacia el mundo, que sirvió para legitimar el imperialismo europeo (Peet & Hartwick, 2015).

proyectos de desarrollo que esta implicaba, lo que implicó que la deuda de los países del tercer mundo se triplique entre 1976 y 1982; hacia la mitad de la década de los 80, tres cuartos de los países de América Latina y dos tercios de los países africanos estaban bajo algún tipo de supervisión del FMI o del Banco Mundial con el fin de pagar las deudas que habían adquirido (Peet & Hartwick, 2015). La crisis de la acumulación de capital en esta década afectó a las economías de casi todo el planeta por el creciente desempleo y acelerada inflación, los países del Tercer Mundo no estaban ausentes. Al mismo tiempo, las élites económicas y clases líderes de los países de América Latina hacían cara a crecientes amenazas políticas que ponían en riesgo su control del poder estatal (Harvey, 2005). De esta manera, América Latina enfrentó severos golpes de estado liderados por las milicias que veían a los sectores políticos nacionalistas, socialistas y populistas en América Latina como amenazas crecientes con potencial de convertirse en 'otra Cuba', es decir de recurrir al comunismo. De esta manera desde el año 1975 hasta 1978, se instaura un sistema de inteligencia llamada Operación Cóndor, para eliminar oponentes políticos de izquierda en colaboración con Estados Unidos[3] fundamentado en la doctrina de Seguridad Nacional durante la Guerra Fría (McSherry, 2002). Las milicias de al menos 6 países: Chile, Argentina, Uruguay, Bolivia, Paraguay y Brasil, y más tarde Perú y Ecuador llevaron a cabo 'cruzadas anticomunistas' para eliminar "terroristas marxistas" (McSherry, 2001). Así, América Latina se convierte en un escenario de terror cuyo conflicto más tarde sería justificado como un

[3] Los documentos clasificados de la Operación Cóndor impiden su estudio profundo y el rol específico de Estados Unidos, sin embargo, cada vez existe más evidencia documental de la CIA, DIA y el Departamento de Estado sobre el rol y apoyo estadounidense en estas operaciones. Se sabe que estos crímenes incluyeron secuestros, desapariciones, tortura, interrogatorios violentos, expulsiones del país, detenciones. La evidencia muestra que Estados Unidos consideraba al Plan Cóndor como una "organización legitima de contraterrorismo " y que las fuerzas de inteligencia y milicia de Estados Unidos "cooperaban con las dictaduras militares y servían de vínculo en la cadena de Cóndor"(McSherry, 2001- Operation Condor: Deciphering the U.S Role), (McSherri, 2002- Tracking the Origins of a State Terror Network: Operation Condor).

conflicto ideológico y visto como un espacio ideal para el establecimiento de gobiernos aliados al capitalismo[4] en búsqueda de crecimiento y bonanza económica.

A medida que la Guerra Fría llegaba a su fin, surgieron los ideales neoliberales en la política mundial como "antídoto para las amenazas al orden social capitalista" (Harvey, 2015) puesto que el Liberalismo Incrustado había fallado y las economías mundiales comenzaron a caer drásticamente. El neoliberalismo aseguró tener la respuesta al colapso de las economías Keynesianas, aseverando que únicamente el sistema de precios podrá coordinar la economía (Hayek en Peet & Harwick, 2015) y oponiéndose completamente a la planificación estatal. Simultáneamente, la victoria de los gobiernos conservadores de Margaret Thatcher en Reino Unido y Ronald Reagan en Estados Unidos, reforzó los grandes principios neoliberales, cuyas grandes fuerzas representativas fueron el individuo, el libre comercio y las corporaciones. Así, el discurso universalista del neoliberalismo se convirtió en un eje hegemónico de 'sentido común', que, a finales de la Guerra Fría, tuvo un auge en el estadio internacional.

En un proceso de reconstrucción, América Latina se somete a procesos de neoliberalización bajo las normas del Consenso de Washington (1989). Los deudores firmaban *cartas de intención* que incluían reformas políticas como disciplina fiscal, disminución de gasto público, reformas tributarias, liberalización mercantil, privatización de empresas estatales, entre otras, las cuales servían como colaterales para asegurar la devolución de los préstamos (Gwynne, s.f). Los países del Tercer Mundo se encontraban ahora ahogados en deudas que no podían pagar, y sometidos a políticas ajenas a su proceso histórico para alcanzar el tan promovido desarrollo. La estrategia de acumular deudas en países ricos en recursos naturales sirvió perfectamente a los intereses transnacionales, al mismo tiempo que ataba con cadenas más fuertes a los países deudores. De acuerdo a

[4] Entendido en términos de Guerra Fría y la dicotomía entre el Capitalismo norteamericano y el comunismo Soviético.

Escobar, el desarrollo basado en libertad y derechos es funcional al modelo económico vigente, porque defiende intereses individuales desde su base neoliberal, y simultáneamente impide el desarrollo exitoso de los modelos alternativos. América Latina se vio a si misma sumida en el intento de replicar un proceso histórico que no le pertenecía y, al mismo tiempo, estaba impedida de buscar alternativas por las deudas masivas que cargaba sobre sus hombros. Estados Unidos, por su parte, no tenía la intención de parar su expansión y, en 1993, Bill Clinton expresó frente a las Naciones Unidas que el propósito principal de su nación "debe ser expandir y fortalecer la comunidad mundial de democracias basadas en el mercado" (En Kissinger, 2016. p.317). Para 1999, surgieron protestas masivas conocidas como la 'Batalla de Seattle' en contra de las instituciones financieras internacionales y el Consenso de Washington, como causantes del declive económico en América Latina. Como resultado, nació el Consenso Benévolo[5], siendo este más enfocado en la reforma institucional, pero como Peet & Hardwick lo denotan, (2015, p.107) este fue visto erróneamente como "una receta segura para una enfermedad leve" ya que no hubo propuestas para combatir problemas mayores como las estructuras de poder o la inequidad social en la región. Así América Latina se inserta en las ansiadas esferas de democracia y libertad estadounidenses, en otras palabras, se declaran fuentes abiertas de recursos naturales con políticas neoliberales amigables a las transnacionales e intereses hegemónicos.

El problema de la normatización del desarrollo se vuelve claro, su discurso deja de considerar la diversidad de la historia económica de todos los países y pretende establecer un patrón único de desarrollo sin importar los procesos que conlleven a estos resultados. Se establece la idea de que los países subdesarrollados deben seguir las estrategias de los países industrializados dominantes para eventualmente disfrutar de una posición similar a la de estos,

[5] Consenso de Washington "mejorado", se aumentan reformas institucionales como transparencia corporativa, códigos financieros y redes de seguridad social al Consenso de Washington previamente establecido en (Peet & Hartwick, 2015).

sin embargo, como Hardt & Negri (2000) lo notan "la visión desarrollista falla en reconocer que las economías de los denominados países desarrollados están definidas no solo por ciertos factores cuantitativos o por sus estructuras internas, sino también, lo que es más importante, por su posición dominante en el sistema mundial". Esto será fundamental para entender la dualidad del sistema en que opera la economía actualmente, dicotomías tales como riqueza versus pobreza, progreso versus estagnación, lo deseable versus lo que se debe evitar, y el desarrollo versus el subdesarrollo. Todos ellos sirven a la misión tradicional del desarrollo, que cuenta historias de éxito y las entrega a cambio de deudas.

1.1.2. Relación del desarrollo con las colonias

> "Existen dos maneras de conquistar un país. La primera es con la espada. La otra es con la deuda" John Adams.

El colonialismo europeo en América Latina comenzó en 1500, con la conquista española de América Central y del Sur, y se refiere a un sistema de control político impuesto por la fuerza a los pueblos conquistados, con el objetivo de beneficiar de forma económica y estratégica a Europa (Kohn & Reddy, 2017). Gran parte del colonialismo europeo en América Latina duró hasta la década de 1950, aunque algunos países no lograron su independencia política sino hasta los años 70, únicamente después de ser capturados "en orientación y estructura, por el mercado mundial capitalista", en lo que algunos autores consideran "neocolonialismo" (Peet & Hartwick, 2015). El desenvolvimiento de estos procesos en la región fue producto de la adaptación del sistema feudal a la construcción de las identidades nacionales desde la colonia, siendo la población blanca la élite social que ocupaba altos puestos de administración, los criollos[6], quienes ocupaban puestos de grandes terratenientes, los mestizos, quienes se convertirían en mano de obra asalariada para el campo y la industria naciente, y los indígenas, quienes tributaban al rey, y cuya producción de materia prima iba

[6] Persona nacida en América, hijo de padres españoles.

dirigida exclusivamente hacia Europa (De la Cruz, 2011). La tensión de los criollos con la corona dio paso a que estos tomen la oportunidad de independencia y la lideren, relegando a la población indígena en un proceso autoritario y caudillista que no promovió un cambio social sino únicamente un cambio en la titularidad del poder (ídem). En este sentido, el conflicto político estructural tiene sus bases en el clientelismo, relaciones latifundistas y caudillismo, cuyo objetivo era mantener a los poderosos en el poder. Por otro lado, la economía había caído, naturalmente, en manos del monopolio español, y luego, del mercado británico, y, en este contexto, el estado intentó sin éxito imitar una burguesía europea, a pesar de que esta no se diferenciaba del conjunto de las clases (caudillistas) hasta entonces dominantes (Galeano, 2004). Por su parte, el imperialismo, al igual que el colonialismo, hace referencia a una forma de conquista por parte de un gobierno externo, sin necesidad de un asentamiento físico, que busca la dominación económica, política y/o militar de tierras extranjeras (Kohn & Reddy, 2017). El neoimperialismo (generalmente el estadounidense) se refiere a una práctica moderna, cuyo objetivo no es el control directo por parte del Departamento de Estado, sino el control de "espacios, recursos y personas específicas mediante las corporaciones multinacionales, instituciones financieras internacionales y otros mecanismos de gobernanza global, incluyendo inversión extranjera, imposición política, y caridad" (Peet & Hartwick, 2015)

Las colonias[7] sufrieron de lo que se podría llamar una castración cultural, pues se "afectó de manera significativa los patrones de desarrollo (de la colonia) y la identidad del poder colonizador fue importante para el crecimiento posterior" (Grier, 1997). Se tiende a omitir el hecho que el trabajo de los locales e indígenas hizo posible el capitalismo, cuyos

[7] Cabe resaltar que existen debates acerca de las distinciones exactas entre los conceptos colonialismo e imperialismo y en muchos casos son utilizados como sinónimos. En esta investigación se utilizará el término "colonia" para los territorios tanto bajo control colonial e imperial.

dueños de las colonias nunca tuvieron ningún interés en abandonarlo. Como Hardt & Negri (2000) aseveran:

> La esclavitud, la servidumbre y todo otro tipo de organización de trabajo forzado, desde el colonialismo en el Pacifico y el peonaje en América Latina al apartheid en Sudáfrica, son todos elementos esenciales internos a los procesos de desarrollo capitalista. En este período la esclavitud y el trabajo asalariado se enlazaron uno con otro como una pareja de baile en los pasos coordinados del desarrollo capitalista (p.108)

La información histórica muestra claramente la relación asimétrica entre el poder de las élites y la cuantiosa mano de obra gratuita, reduciéndose así el núcleo de beneficiarios de los excedentes económicos de las colonias, que más tarde será el núcleo de beneficiarios del proyecto de desarrollo, forjando y perpetuando una relación de asimetría basada en la explotación de mano de obra. Más tarde, los procesos independentistas de Latinoamérica (exceptuando México y Bolivia) llevaron a cabo reformas agrarias 'light' y realmente "dejaron intacta la estructura latifundista, que continuó estrangulando el desarrollo del mercado interno y la producción agropecuaria" (Galeano, 2004). Si bien Latinoamérica es, según la FAO (2015) el mayor exportador de alimentos del mundo, los países agroexportadores se encuentran en relación de subordinación y desventaja frente a los países industrializados y la economía mundial. Se pretende que la región adopte medidas de políticas económicas que funcionaron en occidente, ignorando el proteccionismo del que este gozó bajo su periodo mercantilista y los beneficios económicos que obtuvieron bajo el sistema colonial, además de que estos procesos no toman en cuenta la economía latinoamericana, basada principalmente en productos agropecuarios y materia prima.

La historia latinoamericana de alta dependencia económica provocada por las innumerables deudas adquiridas y la inestabilidad institucional, herencia de la independencia

criolla y militar, son ampliamente diferentes a los de Europa. Seleccionar únicamente los procesos económicos del Primer mundo y pasar por alto arbitrariamente el proceso social y político en el cual América Latina se inserta en la posición de Tercer Mundo, sería borrar una parte de la historia de la región; esto es lo que los discursos asistencialistas de los países desarrollados han intentado hacer. Si esto continúa, seguirá dependiendo de las inversiones extranjeras, demanda extranjera, oportunidades extranjeras de adoptar tecnologías y know-how para desarrollarse, pues, al contrario de lo que asevera la división internacional del trabajo, América Latina no está en condiciones de beneficiarse de las ventajas naturales comparativas, debido a la *Caída de los términos de intercambio* que el economista Raúl Prebisch notó después de la Gran Depresión. Este término hace referencia al encarecimiento relativo de las importaciones como una tendencia en donde los países de América Latina mantendrían una posición subordinada por la baja elasticidad del ingreso de la demanda de los productos agrícolas, el incremento en la competencia regional y el margen de tiempo limitado en la retención de los alimentos de productividad, que conllevan la disminución de sus precios; el reemplazo tecnológico de los productos y la mayor amplitud de los ciclos económicos en la región, en donde aumenta el ingreso en la medida que la demanda aumenta, pero al momento de existir contracciones de la demanda, los precios caen aún más por la falta de mecanismos institucionales que frenen esa caída (CEPAL, 2012). Si tomamos en cuenta esta realidad, con la inmensa cantidad de deuda acumulada, más los cambios de política económica exigidos por las instituciones financieras, no resultará difícil entender por qué el concepto tradicional de desarrollo ha servido de manera increíble para la movilización de recursos naturales hacia los países ricos con amplia desigualdad en las ganancias para el que exporta y el que importa. Al mismo tiempo, el neo-imperialismo toma forma en los ideales estadounidenses de libertad, democracia, igualdad de oportunidades y consumo (Peet & Hartwick, 2015), que pretenden ofrecer soluciones a los grandes déficits y propician un

discurso que encubre los procesos elitistas para llegar al desarrollo. De esta manera, el Occidente es considerado como la sociedad más desarrollada, y, de hecho, la era poscolonial no ha cambiado la forma en que el progreso evolucionario se ve reflejado en la organización social y política de los países del sur Global, importadas desde el exterior.

1.2. Postdesarrollo

Evidenciando los vacíos del proyecto desarrollista la teoría del Postdesarrollo busca responder y justificar las necesidades latentes de los países del Sur Global a un cambio se realmente se acople a sus necesidades. Esta teoría hace hincapié en la importancia del cuidado de la Naturaleza, la diversidad y el conocimiento local para forjar bases a un posible modelo alterno al desarrollo, denunciando abiertamente los daños que el desarrollo sumergido en el sistema neoliberal ha ocasionado a las formas de vida y concepciones de las comunidades locales de los países del Tercer Mundo.

1.2.1. Agotamiento del modelo vigente de desarrollo.

El postdesarrollo surge como un proyecto de deconstrucción del desarrollo, pues asegura que este ha fallado como proyecto, visión y ejecución. Esta teoría propone un debate inter paradigmático, un nuevo paso para las relaciones internacionales. El postdesarrollo afirma ser una etapa posterior al desarrollo, manifiesta que el desarrollo falló como idea, ya que, al no ser objetiva, es ampliamente problemática (Matthews, 2018). Las críticas de la visión desarrollista y las teorías del subdesarrollo fueron la base para el nacimiento de otras teorías que busquen adaptarse a las realidades alternas, al enfatizar en el hecho de que la evolución del sistema económico dependía del lugar de los países 'subdesarrollados' dentro de las estructuras jerárquicas preexistentes en el sistema capitalista, y en que, en este sentido, las regiones dominantes continuarán desarrollándose, mientras las subordinadas continuarán en posición de subdesarrollo. "Decir que las economías subordinadas no se desarrollan no significa que no crezcan o cambien: significa que permanecen subordinadas en el sistema

mundial y por ello nunca alcanzarán la forma prometida de una economía desarrollada, dominante" (Hardt & Negri, 2000). Por otro lado, el postdesarrollo recalca que la existencia del subdesarrollo únicamente se da por la existencia de su opuesto. Esto quiere decir que el significado de desarrollo depende de los intereses económicos y políticos del momento de las naciones ricas y, con la utilización de un lenguaje racional objetivista, se crea la ilusión de que las estrategias globales pueden ser efectivas (Sachs, 2010).

El agotamiento progresivo del concepto tradicional de desarrollo comienza por la observación de la inequívoca imposibilidad de sostener el sistema de explotación sobre la cual el capitalismo trabajó por siglos y la inmensa cantidad de deuda acumulada en él. En las últimas décadas, el proyecto desarrollista reforzó su noción utilitarista, enfocada en incrementar los bajos niveles de productividad de los países subdesarrollados (causa principal de la condición de subdesarrollo de estos), a través de proyectos asistencialistas, como única solución a la pobreza. Sin embargo, para 1975, el mismo presidente del Banco Mundial, Robert McNamara (1975, p38), predijo acertadamente que, en las próximas décadas, el problema urbano sería un problema de pobreza y que "el único criterio para medir su éxito o fracaso (del desarrollo) es lo que hace para mejorar la vida de los seres humanos individuales". Con esto en mente, se puede observar que, entre el 2002 y 2014, en el interior de los países en desarrollo, la desigualdad en el ingreso aumentó y la mediana de desigualdad es la más alta en América Latina (Amarante & Colacce, 2018). Es decir que, el desarrollo como proyecto que buscaba eliminar la pobreza o las desigualdades fracasó rotundamente.

Por otro lado, "mientras en el proceso de la modernización, los países más poderosos exportaban formas institucionales a los países subordinados, en el actual proceso de posmodernización lo que se exporta es la crisis general de las instituciones (Hardt & Negri, 2000, p.194). Como claro ejemplo de esta crisis se puede observar que, para el 2017, el valor del suministro global de dinero ascendía a $90.4 billones de dólares, únicamente $36.8

billones de dólares representan dinero 'fácilmente accesible', y sólo 8% de suministro global es dinero físico, es decir, $7.6 billones de dólares (Desjardins, 2017). Comparado este valor a la deuda mundial de ese mismo año, que ascendía a $215 billones de dólares, se observa que la deuda representa el 325% del PIB mundial (ídem). Para ese año, sólo Estados Unidos cargaba una deuda pública nacional de $20.2 billones de dólares (Statista, 2019), representado el 266.31% del valor total del dinero físico en circulación, el 55% del dinero mundial 'fácilmente accesible' y 9.41% de la deuda mundial total (Anexo 1).

La imposibilidad del pago de la deuda mundial indica que el sistema económico flota en capital ficticio, desde bonos de largo plazo, cripto-monedas, acciones empresariales y la acumulación de deuda impagable en países de menor ingreso. Puesto que el paradigma de desarrollo no solo no es funcional, sino que también es una maquina insostenible a largo plazo, y peor aún para todos los países. El desarrollo es una creación de la modernidad que busca producir identidades binarias (bueno vs malo, riqueza vs pobreza, desarrollo vs subdesarrollo, etc.). Así pues, la modernidad entendida desde Foucault equivale a la época de la normalización, un poder ejercido como disciplina (Castro, 2018). El desarrollo, es también un proyecto que busca homogeneizar las diferencias sociales con el establecimiento (e inalterabilidad) de instituciones sociales únicas y las formas de ejercer y adquirir poder 'correctas' para llegar al objetivo esperado, a pesar de mostrar, en sí mismo, contradicciones aparentes. Es así como en la actualidad, el discurso de desarrollo ejerce sus poderes sobre los países del Sur Global. Los países de América Latina cargan el peso de su deuda, su inequidad, la falta de institucionalidad y de procesos democráticos funcionales a la región, así mismo como la falta de autonomía en la creación de un sistema económico sostenible que sobrepase la noción capitalista. La inequidad global está aumentando y el crecimiento del capitalismo ha producido mayor desigualdad de ingresos con el tiempo: "aproximadamente 9% de los habitantes más ricos del mundo extraen la mitad del ingreso mundial, mientras el

50% de los más pobres reciben únicamente el 7% del ingreso mundial total" (Milanovich, 2011 en Peet & Hartwic, 2015).

El capitalismo está caracterizado por la combinación del funcionamiento de la propiedad privada fusionada con el mercado libre, que se unen en un concepto de libertad individual utilitarista; el sistema económico pretende definir las características de la organización de una sociedad en torno a la producción, distribución y consumo, en la búsqueda de la satisfacción de necesidades materiales, con mecanismos de participación y apropiación de excedentes económicos débiles (García de la Cruz, s.f.). Los temas de desigualdad y pobreza han desempeñado un rol importante en los discursos estatales, y algunos gobiernos de izquierda se han enfocado en la baja recaudación fiscal y el crecimiento económico para combatir la pobreza, sin embargo "sus fracasos o limitantes se hacen evidentes con los resultados netos" (Sánchez, 2006). Es decir que, la hipótesis de que el crecimiento económico, por medio de la modernización del aparato productivo, es la base de la reducción de la inequidad social no es consistente con las realidades de los países subdesarrollados ni con los resultados de los proyectos intervencionistas con tinte asistencialista. En estos proyectos se deberían incorporar otras variables, como las de tipo histórico, cultural, político; la desigualdad como resultado del nivel de dependencia económica de América Latina con respecto a los países industrializados, que forma parte de un sistema corporativo y burocrático; el nivel de educación y las disparidades regionales; y la propiedad de la tierra (ídem). De esta manera, el sistema de libre competencia de mercado se aferra a la noción del individuo como medio único de su propia riqueza o pobreza, a pesar de que los niveles de desigualdad son resultado de cadenas institucionales no funcionales e insostenibles, promoviendo la desigualdad económica y social. La evidencia indica que, en el mediano y largo plazo, la desigualdad afecta negativamente al crecimiento, haciéndolo más lento y menos duradero (Bucaram, 2018). Por tanto, la necesidad de buscar no solo teorías,

pero también realidades que tomen en consideración la historia, limitaciones y oportunidades de los países en desarrollo y sirvan a sus intereses, es de extrema importancia. De esta manera, el postdesarrollo desafía la "venerable trinidad de la modernización occidental: capital, burocracia y ciencia" (Sachs, 2010).

Por todo esto, el postdesarrollo se enfoca en las voces de los países del Tercer Mundo, en donde se encuentran grupos sociales y comunidades que priorizan diversas cualidades en la vida, como el mantenimiento de estrechas relaciones con la naturaleza, la importancia de comunidad, el tejido social, las relaciones económicas no mercantiles, el conocimiento ancestral, ente otros; y constituyen una amplia rama de conocimiento alterno que desafía las lógicas utilitaristas y racionalistas de Occidente. En este aspecto, se entiende que en la región "los latinoamericanistas debaten el uso de un marco discursivo que no siempre se adapta (y se adopta) en el contexto latinoamericano" (Araujo, 2006). Por ello, escuchar el conocimiento local ha llevado a los teóricos a entender y estudiar las facciones y valores precapitalistas de numerosas comunidades, en donde se encuentra que las relaciones sociales, los tejidos comunitarios, la reciprocidad, y la redistribución eran parte de la economía, antes de que prime la economía de mercado como reguladora de las relaciones sociales (Polanyi, 2007).

1.2.2. Importancia de la Naturaleza en la teoría de postdesarrollo.

Como se mencionó brevemente, uno de los aspectos que estudia la teoría postdesarrollista es la relevancia de la naturaleza. Para explicar su importancia, es necesario entender que existe una diferencia conceptual entre naturaleza y medio ambiente. Este último nace como un concepto que sirve para la continuación del plan desarrollista, de la mano de la creación del desarrollo sostenible. Para explicar esto, debemos remontarnos a 1987, en donde la Comisión Mundial del Ambiente y Desarrollo (WCED)[8] publicó el famoso reporte

[8] World Commission on Environment and Development

"Nuestro futuro común" más conocido como el Reporte Brundtland. Ahí se introduce el concepto de medio ambiente, cosificando a la naturaleza y se afirma que esta es "abundante pero también frágil y finamente balanceada" y que "existen límites que no pueden ser cruzados sin poner en riesgo la integridad básica del sistema". En el reporte se señalan tres componentes para el desarrollo sostenible: protección ambiental, crecimiento económico y equidad social. Según Sachs (2010, p.27) este momento significó el "matrimonio entre ambiente y desarrollo". Se introdujo a la naturaleza en el plan del famoso discurso del desarrollo sostenible, que planifica no a favor ni en respeto a ella si no en torno a ella, como fuente para los intereses del sistema. El desarrollo sostenible se convierte en un techo, debajo del cual se justifica tanto la violación como la sanación del ambiente, ya que cuando la 'naturaleza' se convierte en objeto de política y planificación, cambia a 'ambiente' y esta etiqueta provoca una desaparición de sus cualidades, "hace aparecer a la naturaleza como pasiva e inerte, esperando a que se actúe sobre ella" (Sachs, 2010, p.34). La mirada objetivizante se dirigió a la naturaleza, y el nuevo espectáculo consistió en la 'desarrollización' del campesinado, las mujeres y el medio ambiente con una actitud gerencial, pues lo que estaba en juego era la continuidad de los modos de crecimiento y desarrollo por medio de estrategias administrativas correctas (Escobar, 2007).

Sin embargo, ante la producción de la nueva línea discursiva del desarrollo sostenible, Escobar (2007) cree que se crearon condiciones para la resistencia, pues por su lado, campesinos, feministas y ambientalistas reflejaron un discurso de nuevas visiones y conocimiento. Para comprender la importancia del postdesarrollo en la defensa de la naturaleza es fundamental entonces, entender que, en los pueblos del Tercer Mundo, la naturaleza no es una entidad o concepto separado de su organización social. Latour (1993 en Valladares & Rutgerd) explica que "la naturaleza no es un concepto fijo, sino que involucra múltiples relaciones históricas socio-naturales" que "desafían las pretensiones universalistas

de las políticas modernas que miran a la naturaleza y a la sociedad como entes separados, y a la práctica de valorar los recursos naturales únicamente en términos monetarios o utilitaristas". Por otro lado, el concepto de 'ambiente' no tiene nada que ver con la visión de los pueblos indígenas que ven a la naturaleza como un ente viviente que tiene un rango aceptable de intervención humana, respondiendo de forma hostil cuando el rango se traspasa (Sachs, 2010). Es importante resaltar que la defensa de la naturaleza puede tener rasgos de agresividad por la misma concepción que las comunidades tienen de ella, y no resulta raro observar que lo que es lucha de conservación para el desarrollo para Occidente, es una lucha de vida y supervivencia para los pueblos indígenas.

Tal lucha tiene fuertes bases en la concepción de la Naturaleza como la Madre Tierra. Para explicar la importancia de esta, es necesario abordar a breves rasgos la lucha de la mujer[9]. Caroline Merchant (2005) indica que los movimientos ecológicos (feministas) buscan la recuperación del simbolismo de la Terra Mater, la tierra en forma de la Gran Madre, y la concepción de Gaia, la diosa de la Tierra, pues el sistema transformó a la naturaleza, de madre viva a materia inerte, muerta y manipulable, adecuada para la explotación inherente en el capitalismo naciente. Esta transformación logra explicar que la lucha de los pueblos del Tercer Mundo y su relación con la naturaleza es la defensa de su relación con la creación y la responsabilidad que tienen con esta. La importancia de la naturaleza en el postdesarrollo está vinculada con sus recursos, y su gestión. El 'recurso' originalmente implica vida, y "como un resorte, un '*re-curso'* se levanta una y otra vez, incluso si ha sido usado y consumido repetidamente"; este concepto resalta el poder de auto-generación y creatividad de la naturaleza, y a la vez recuerda la idea antigua sobre la relación entre humanos y naturaleza, en

[9] A pesar de ser el feminismo una teoría diferente a la que se trata en esta investigación, en primer lugar, es importante recalcar que no se puede desvincular del postdesarrollo, pues también aborda los temas del concepto del desarrollo y sus consecuencias desde la perspectiva de inequidad, contradicciones y estrategias de poder latentes en el discurso, y más allá, en sus prácticas, viendo al desarrollo como una empresa masculina (Peet & Hartwick, 2015).

donde la palabra recurso sugería un sentido de reciprocidad acompañado de regeneración" (Shiva, 2010, p.249). Tal concepción es la que mantienen hasta la actualidad aquellas comunidades que, como veremos más adelante, buscan reconciliar la relación humano-naturaleza y naturaleza-vida.

Finalmente, cabe recalcar que varias de las comunidades del Tercer Mundo "construyen la naturaleza de formas impresionantemente diferentes a las formas modernas dominantes", pues practican maneras diferentes de pensar, construir y relacionarse entre ellos y la Madre Tierra y "para muchos grupos indígenas y rurales, la 'cultura' no provee una cantidad particular de objetos con los cuales se pueda manipular 'la naturaleza'… la naturaleza no se 'manipula" (Escobar, 2000). De esta manera, se observa una profunda espiritualidad en la conservación de la naturaleza que se expresa en la vida comunitaria y los valores comunitarios de los pueblos, ya que estos valores presuponen sabiduría para utilizar los dones de la naturaleza, mismos que "pueden otorgar a la cultura de Occidente el sentido de la vida que ha ido perdiendo aceleradamente" (Almeida, 1995, p.425). Esto da lugar al análisis de la naturaleza y la cultura como prácticas sociales y no como hechos dados indiscutibles, pues la racionalidad, una vez más, demuestra ser insuficiente como recurso intelectual al momento de explicar este tipo de relaciones ligadas a la interconexión con lo que en Occidente se ha cosificado. La reconciliación entre el humano y el medio ambiente ha sido predispuesta por planes institucionales originados en el desarrollo sostenible, y tuvo como consecuencia el nacimiento del 'medio ambiente' y la muerte de la 'naturaleza (Escobar, 207), hecho que se busca resaltar, denunciar y cambiar en la construcción de las nuevas prácticas discursivas que provienen del postdesarrollo.

1.2.3.La importancia del conocimiento local y la diversidad en el postdesarrollo.

La constatación de la diversidad es otro elemento clave para la reproducción de nuevos conocimientos, o, mejor dicho, para la propagación del conocimiento local y ancestral. El postdesarrollo recalca que las sociedades no son homogéneas, y, por tanto, un modelo de desarrollo no puede serlo si pretende funcionar. Con esto en mente, se puede ver que la diversidad juega un rol importante en las prácticas sociales de las sociedades que vienen a representar grupos alternos clave para esta teoría. Por ejemplo, en la cosmovisión andina, el mundo campesino se concibe como un ser viviente, en donde no hay separación entre el individuo y la comunidad, ni entre la sociedad y los dioses. El conocimiento que se transmite de generación en generación es la necesidad del cuidado recíproco de todos los entes vivos que se mantiene con un diálogo íntimo y permanente entre ellos, como "una especie de afirmación de la esencia y la voluntad de los involucrados" (Escobar, 2007). A partir de la esencia de este conocimiento, las ramas de interrelación entre los individuos de la comunidad y entre estos y la naturaleza cambian radicalmente el sentido tradicional de la vida occidental y el discurso desarrollista, que transformó no solo a la naturaleza en recursos naturales, sino que también provocó "la transformación de la gente culturalmente diversa en mano de obra calificada" (Shiva, 2010, p250.) Esto hace referencia a la eliminación de la cualidad de ser humano, transformando al individuo en un hombre mecánico, es decir, hábil, especializado y adaptable a las funciones del sistema de acumulación y mano de obra capitalista.

De esta manera, se puede observar la falta de comunicación en la estructura del proyecto desarrollista, que no presta atención a la estructura comunitaria y las formas de transmitir información. También se observa que, en las economías modernas, el rol del anciano, tan fundamental otrora, es prácticamente ignorado y tratada como 'carga' adicional que no produce, ergo, no es útil. Sin embargo, no se debe olvidar que, en las comunidades, el

rol de los ancianos es uno de los más importantes, pues, en varias culturas, corresponde a un símbolo de sabiduría y preservación cultural, así como se les considera portadores del conocimiento local y saberes ancestrales. En algunas comunidades asiáticas y americanas, existen estructuras comunitarias reconocidas como marca para la toma de decisiones, que toman la forma de Concejo de Ancianos (IWGIA, 2019). Por ejemplo, en la comunidad Zenu, en Colombia, el anciano es el miembro más importante de la familia, y se le permite ser activo, su opinión es de las más importantes y ayuda a mediar conflictos y decisiones; a los ancianos especialistas en tradición se les llama maestros, ya que de ellos depende la conservación de la cultura (Banda & Canencio, 1996). No es de extrañarse, entonces, que los ancianos sean uno de los grupos más afectados cuando existe algún tipo de intervencionismo extranjero.

Es paradójico que en el mismo reporte Brundtland se reconozca que las comunidades indígenas nunca han sido consultadas, y que existe una necesidad de hacerlo si se busca una solución ante el problema ambiental, aún si el marco de acción de este es meramente planificador desde exteriores, si se quiere, como una mirada del panóptico.[10] Como lo dijo Louis Bruyere, presidente del Consejo Nativo de Canadá en una audiencia pública en Ottawa llevada a cabo en mayo de 1986:

> Los pueblos indígenas son la base de lo que creo que se podría denominar el sistema de seguridad ambiental. Somos los guardianes del éxito o fracaso de la conservación de nuestros recursos (…). Aun así, somos los primeros en conocer sobre los cambios en el ambiente, pero somos los últimos en ser consultados. Lo más grande que hemos

[10] Foucault describe al panóptico como una construcción periférica en forma de anillo y una torre en el centro que permite ver sin ser visto, más que la estructura arquitectónica, se refiere a una 'forma de gobierno' en donde la vigilancia se vuelve constante por su mismo mecanismo que le permite ser visible pero inverificable, permitiendo que el poder se automatice, instaurando así la sociedad disciplinaria o 'sociedad panóptica' (Foucault, 2009 en Vigilar y Castigar)

> aprendido es esperar a ser compensados, siempre demasiado tarde y siempre demasiado poco. Muy rara vez se solicita ayuda de nuestra experticia y consentimiento para el desarrollo, para prevenir la necesidad de compensación en primer lugar.

Las comunidades que se incorporaron, por medio de los Estados nación, a la economía capitalista mundial primero imperialista y después del período de guerras en un proceso post colonial, fueron arrancadas de sus contextos locales e históricos (Ver subcapítulo 1.3.1), para ser redefinidas como 'recursos', tanto ellas como su conocimiento y lo que de este se genere. A aquellas que quisieron permanecer aisladas o simplemente ejercer su autonomía política, el discurso las denominó como *subdesarrolladas,* concepto que es problemático tanto en la academia, como en la psiquis colectiva pues "describir a un grupo de personas como subdesarrolladas significa ignorar su diversidad y definirlas en relación a lo que no son" (Sachs, 2010). La economía mundial redujo los espectros sociales diversos en categorías simplistas y objetivas, las jerarquías se vieron relacionadas con la cantidad de ingreso nacional; se creó la riqueza y la pobreza y con ella la noción de deficiencia. "Sin importar las formas de vida (de los pueblos), sin importar a qué ideales aspiraban, en la mentalidad del desarrollo, se mete a la diversidad en una única categoría: el subdesarrollo" (Sachs, 2000, p.6).

La teoría postdesarrollista regresa a los ideales y formas de vida precapitalistas como el tejido social, la economía familiar y comunitaria, la relación con la Naturaleza, y los resalta, con el fin de dar a conocer que existen nociones no-económicas que podrían dar solución a muchos problemas que el sistema capitalista mundial ha provocado. Dado que la propiedad privada, por ejemplo, es resultado de una larga transformación de las relaciones sociales, continuando con las apropiaciones de la mujer por el hombre y finalmente la apropiación de los bienes producidos por los hombres (García de la Cruz, 2014), es

importante reconocer la existencia de otro tipo de economías, como las economías de subsistencia, que se aplican a las sociedades campesinas, en donde el excedente y la acumulación no son prioridad; en estas existe un vínculo directo entre trabajo y consumo y la modernización no aparece como proceso natural (Polanyi, 1994). El conocimiento local toma su base en la tradición y la vinculación entre tierra e individuo, porque no existe la división entre capital y trabajo. Este ejemplo denota la importancia que da el postdesarrollo a trascender la unidad de análisis dada por el modo de producción capitalista, pues en varias economías la unidad de análisis pueden ser la propiedad colectiva o los mismos saberes ancestrales. El posicionamiento de una 'forma natural' de hacer las cosas transformó profundamente las sociedades campesinas del Tercer Mundo (Escobar, 2005), y por esto, ahora varias comunidades otrora ignoradas o aisladas intentan impartir su conocimiento, muchas veces de boca en boca, no a través de aulas de clase, sino gracias a la experiencia sus propios habitantes y defensores en los diferentes contextos, redefiniendo el desarrollo desde abajo.

1.2.4. El tejido social.

La importancia de los lazos humanos por sobre una visión individualista es otra de las claves para entender la defensa posterior de los territorios comunes. El retorno a las prácticas comunitarias liderado por las comunidades indígenas es el centro de la aproximación a las propuestas de estas. Se evidencia una confrontación entre intereses colectivos e individuales que muestran con claridad la concepción ideológica predominante en el pensamiento moderno, en la sociedad contemporánea e incluso en la manera de ejercer el derecho como forma de estandarización de las sociedades humanas (Balbín, 2004). En una sociedad en donde las relaciones sociales ya no son una prioridad, «la desintegración social es tanto una afección como un resultado de la nueva técnica del poder, que emplea como principales instrumentos el descompromiso y el arte de la huida (Bauman, 2000)». La vista hacia las

comunidades del Tercer Mundo llama a considerar la unión y el retorno a la comunidad, puesto que, a falta de esta, se evidencian crisis, no solo en la economía sino también en la naturaleza y en la sociedad.

Para entender el tejido social del Sur Global, se debe, entonces, entender la manera en que las comunidades que habitan este Sur Global observan al sistema económico que comparten. Esto viene de la mano con la persistencia de la diversidad y la existencia de diferentes maneras de concebir a la economía, a través de la unión y el fortalecimiento de los grupos sociales por medio del tejido comunitario, es decir, la concepción de la comunidad como una familia agrandada (Matthews, 2018). Muchos de estos reproducen sus concepciones por medio de la tradición y la significación que se dan como individuos y, al mismo tiempo, como la parte de una red humana que se encuentra en estrecha relación con la tierra, su subsistencia y el gasto de su fuerza. Así, el trabajo es entendido como el 'gasto' final de la fuerza de la tierra, en donde existe "un flujo de fuerza de la tierra a los cultivos, de esta al alimento, del alimento a los humanos y de los humanos al trabajo, que confiere más fuerza a la tierra. La fuerza se obtiene de la tierra y se consume a medida que los humanos recolectan más" (Gudeman & Rivera, 1900 en Escobar, 2007). Es por esto que, en las economías de subsistencia, cada persona tiene su rol y, más que el beneficio económico, se busca el bienestar común. Especialmente, en las comunidades tradicionales, la reciprocidad juega un rol importante en las relaciones. Por ejemplo, la teoría del Don de Marcel Mauss indica que el sistema del don antedata las relaciones de mercado, pues este no busca equivalencias, sino busca valores simbólicos cuyo objetivo es crear relaciones a largo plazo por la generación de una deuda simbólica que tiene su espíritu en el acto social (Kowalski, 2011). El sentido de pertenencia es más fuerte que la deuda económica, y, por lo general, en este tipo de comunidades, lo social aún no está completamente subordinado a lo económico como en los grandes centros. Si bien esto no implica la inexistencia de jerarquías y relaciones de poder, o

más aún el altruismo como base de dicho don, este sin duda propone una relación que cuestiona el inmediatismo mercantil y e interacciones de equivalencia[11]. El postdesarrollo intenta rescatar las ideas anteriores al sistema capitalista, que generó una ola de miseria en las comunidades dependientes de formas de vida comunitarias. "El hambre y la pobreza que se ciernen sobre estos continentes (Africa, Asia y América) no son cataclismos naturales, ni castigos bíblicos, son efectos derivados de una destrucción sistemática de las raíces de las organizaciones sociales adaptadas a la tierra" (Polanyi, 2007). Efectivamente, los desastres naturales y el advenimiento inevitable del cambio climático son consecuencia directa de la extracción imparable de recursos naturales, el uso de contaminantes y la grotesca ola de consumo insostenible en el planeta, los cuales han provocado más pobreza y degradación en la vida de miles de campesinos.

Frente a esto, existe la necesidad de escuchar a quienes trabajan directamente con la tierra y comprender de mejor manera su sistema organizativo en aras del bienestar común. El modelo del campesinado se basa en la noción de que "la tierra 'da' basándose en su 'fuerza' y por medio del trabajo "los humanos deben 'ayudar' a la tierra a dar su producto", pues se hace aparente la idea de que existe una "relación mutua entre los humanos y la tierra, modelada en términos de reciprocidad" (Escobar, 2007. p270). Esto se suma a la noción comunitaria de que todos aportan y todos reciben. Por ejemplo, existen comunidades como Lamelera , en la isla de Lembata (sur de Indonesia), en donde se utiliza un sistema de distribución de pesca basada en la tradición generacional de la sabiduría local. Ahí, todo el pueblo respeta este sistema de distribución que sigue la estructura social de la comunidad, incluso si una persona no es parte de la actividad pesquera, forma parte de la distribución, puesto que existe el sistema de intercambio; esta práctica es un gran ejemplo de un sistema de distribución basado en valores culturales comunitarios por sobre los valores económicos de acumulación

[11] El precio o valor consensuado por las relaciones de oferta y demanda.

(Nugroho, Carden & Antlov, 2018). También se debe mencionar que, en varias comunidades, el tejido social se crea y crece voluntariamente en el hogar, que es considerado, en sí mismo, una economía. La casa cumple con los propósitos de reproducirse a sí misma (por medio de los hijos) e incrementar su base (su pedazo de tierra), y esta no tiene una base en el mercado, porque la economía del hogar se basa en la subsistencia, mientras que la economía de la corporación, en la adquisición (Escobar, 2007). De hecho, los campesinos tratan de minimizar su interacción con el mercado, pero están conscientes de que cada vez son más empujados hacia ella, saben que participan en los dos tipos de economía y pueden sentirse siendo drenados por quienes controlan el mercado (ídem). Es interesante ver que estos ejemplos no están aislados, pues a medida que se estudia las comunidades y tradiciones del Sur global, el lector puede darse una idea de que existen concepciones similares, claramente adaptadas al contexto de cada una, pero la importancia de las relaciones, no solo entre humanos sino también con lo que los rodea, necesitaría un estudio amplio interdisciplinario, no únicamente económico, sino social, cultural, incluso sociológico y antropológico.

1.3. El papel de las comunidades indígenas

Este apartado considera el rol de los pueblos originarios indígenas para la propagación del discurso alterno, siendo estos grupos los más afectados por el discurso desarrollista. Se toma la región de América Latina y el Caribe para ejemplificar los daños ocasionados y a su vez se visibilizan las herramientas jurídicas que los pueblos comienzan a utilizar para la propagación del conflicto latente entre el desarrollo occidental y los diversos convivires que sostienen las comunidades de base

1.3.1. Afectación del discurso de desarrollo a los pueblos indígenas

Ya se ha mencionado a breves rasgos la importancia que la teoría de postdesarrollo otorga a las comunidades del Tercer Mundo. Antes de continuar, es importante recordar que, entre ellas, hay numerosos grupos y subgrupos, entre los que se pueden resaltar los grupos

afro, los grupos campesinos, las comunidades mestizas, grupos migrantes, y entre todos estos, los subgrupos de los estudios de género y más. Sin embargo, esta investigación se enfocará en los grupos indígenas y su rol en el postdesarrollo, en lo concerniente a la lucha frente al intervencionismo existente que defiende intereses capitalistas.

Los pueblos indígenas son uno de los grupos humanos más afectados por el intervencionismo extranjero. No está de más recordar que, incluso el gobierno nacional, es considerado foráneo para algunos grupos indígenas, por la falta de representatividad y defensa existente en el mismo. Los pueblos indígenas constituyen el 5% de la población mundial, habitan y poseen aproximadamente 25% de las tierras y aguas del mundo, que, en su conjunto, representan 80% de la biodiversidad del planeta (Hall & Gandolfo, 2016). De acuerdo a las Naciones Unidas (2010), a pesar de la importancia de los pueblos indígenas como custodios de la naturaleza, estos no han dejado de sufrir la pérdida de tierras, territorios o recursos naturales, además de ser excluidos de los procesos de toma de decisiones y marcos normativos de los Estados nación bajo los cuales son víctimas de procesos de dominación y discriminación, y como resultado, estas culturas están en peligro de desaparición en todo el mundo. Bajo los paradigmas tradicionales, los científicos, investigadores y creadores de política occidental continúan hablando en nombre de la Tierra, y el discurso todavía supone que "la mano benevolente (blanca) de Occidente salvará a la Tierra" en una "reconciliación entre humanidad y naturaleza" (Escobar, 2007). El discurso de desarrollo continúa actuando bajo la hipótesis nula de tener la capacidad de eliminar la pobreza y, bajo estos parámetros, de hecho, se ha creado un efecto inverso, pues las comunidades indígenas representan el 15% de la población mundial (IWGIA, 2018). Estos pueblos son vivo ejemplo de la heterogeneidad del desarrollo como un concepto que se debe debatir, transformar e incluso pensar en reconceptualizar. De esta manera, el postdesarrollo sirve de herramienta para la

deconstrucción del discurso de desarrollo, desvelando que la economía política no es ni puede ser objetiva, no es de ninguna manera benévola y no puede ser aplicable de manera universal.

La afectación del desarrollo es, de por sí, grave en términos de la pobreza y dominación a los que se encuentran sometidos las comunidades, sin embargo, existen crímenes inmensamente violentos escondidos detrás de los intereses corporativistas de las empresas y el Estado, que otorga rienda suelta al monopolio militar y policial y que lo esconde a la vista de externos. Como ejemplos regionales que conciernen la temática de la investigación, se puede observar a Colombia, por ejemplo, en donde se registraron masacres a los indígenas de Arhuaco en los años 90 y en la última década se ha asesinado a más de 2700 dirigentes campesinos; en los primeros dos meses de 2019 se asesinó a 312 líderes, todos crímenes de etnocidio vinculados al sistema extractivo que además es responsable de gastar 17 millones de metros cúbicos diarios de agua; esto es solo en una zona del país (Quigua, 2019). Existen comunidades aledañas que han denunciado la falta de protección de parte del gobierno colombiano, junto a los arhuacos, conviven los kankuamos, koquis, wiwas desde hace milenios en Sierra Nevada y afirman ser guardianes de la tradición y la cosmovisión indígena con fuertes dimensiones espirituales y ancestrales. “Sierra Nevada es vista como una gran mesa, donde cada pueblo indígena es una pata: si llegase a faltar una, se desequilibra la Sierra” (ONIC, s.f). Pero estas afirmaciones son completamente ignoradas por el gobierno. En el mismo país más de 7000 indígenas wayúu han muerto y miles sufren de desnutrición y falta de agua limpia, por el proyecto extractivista que ha desencadenado ecocidios para la supervivencia de las grandes minas de carbón y cultivos industriales en La Guajira (Villa, 2016). Si se toma en cuenta que estos ejemplos solo pertenecen a un país, podremos imaginar los innumerables casos a nivel regional, y más aún mundial. En Chile, el proyecto denominado Ruta Costera Sur pone en peligro a las comunidades huiliches (9 comunidades afectadas en la zona) y a la amplia riqueza en recursos naturales y biodiversidad, pues la

carretera de dicho proyecto daría fácil acceso a externos, poniendo en riesgo su seguridad e intereses comunitarios; frente a esto, el gobierno chileno no ha manifestado interés en consultar a dichas comunidades pese a estar violando normas vigentes, como las de la Ley de Bases del Medio Ambiente, la Ley Indígena y leyes en la Constitución "que ordenan la participación de las comunidades y sus organizaciones tradicionales en relación a la ejecución de proyectos en sus territorios" (Correa, Catalán, Paillamanque, 2001). Por otro lado, en México las comunidades indígenas y rurales de Oxaca fueron víctimas directas de programas dirigidos al desarrollo del gobierno, que (una vez más) no toman en cuenta sus valores culturales y, en lugar de observar las prácticas que se dedican a mantener el tejido social y la convivencia en armonía en siglos de abandono gubernamental, los señalan como 'perdedores de la modernidad' (Zepeda-García, Bravo-Salazar, 2016). En Perú, el sector minero multimillonario de $300 billones, aparte de succionar todos los recursos, está consumiendo la comunidad de 400 años que vive en el Cerro de Pasco, en donde se han evidenciado casos de envenenamiento por plomo, lo que provee una imagen como la de Chernóbil (Dajer, 2015). Más aún, el 90% de la madera extraída en la Amazonía peruana se obtiene por medios ilícitos y procede de zonas protegidas pertenecientes a comunidades indígenas, algunas de las cuales se encuentran aún en aislamiento (ONU, 2010). En Nicaragua, las comunidades indígenas de la etnia Miskitu corren riesgo de exterminación por la constante invasión de sus territorios y la falta de respuesta del gobierno vulnera los derechos de esta, lo que contribuye a una creciente falta de confianza en la institucionalidad (Knox, Valderas & Madrigal, 2019).

Pese a ser un número extremadamente pequeño de casos presentados en comparación a todos los existentes, no es difícil imaginar por qué existe renuencia de parte de las comunidades a la entrada de desconocidos, o desconfianza en las instituciones gubernamentales. Hobsbawm (1994, p354) describe con precisión anticipada lo que había

sucedido en el siglo pasado y lo que continúa sucediendo en este momento con miles de personas; para muchas (demasiadas) zonas otrora autónomas y voluntariamente aisladas:

> La experiencia de muchos años, suya y de sus antepasados les había demostrado que nada bueno venía de fuera. Generaciones de cálculos silenciosos les habían enseñado que era mejor minimizar los riesgos que maximizar los beneficios. Esto no los mantuvo al margen de la revolución económica global, que no sólo llegó hasta los más aislados en forma de sandalias de plástico, bidones de gasolina, camiones viejos y -claro está- despachos gubernamentales llenos de papeles (y además) tendió a dividir a la población de esas zonas entre los que actuaban dentro o a través del mundo de la escritura y de los despachos, y los demás. En la mayor parte del tercer mundo rural, la distinción básica era entre 'la costa' y 'el interior', o entre ciudad y selva.

Por esto, las comunidades indígenas son actores clave para la propagación del discurso alterno, buscando salvaguardar tradiciones y valores ancestrales (Escobar, 2005). Ellos se han convertido en los voceros no tradicionales que cargan cientos de denuncias en contra del proyecto de desarrollo y del desarrollo "sostenible" que intenta imponer un "sistema político, económico, social, productivo, tecnológico, internacional y administrativo" (WCED, p57). Las voces alternas que se escuchan en el horizonte de la academia y de la política desafían entonces la legitimidad de nociones como las del Estado nación, las corporaciones, instituciones parcializadas, economía de mercado, nociones utilitaristas, discriminación, dominación, entre otros, puesto que son ellos los más afectados al trabajar directamente en el campo, la selva y las costas, y quienes custodian los recursos afectados por decisiones fuera del alcance de sus manos.

1.3.2. Búsqueda de empoderamiento por medio de los derechos colectivos y derechos de la Naturaleza.

Frente a los numerosos desafíos que enfrentan estas comunidades, el debate, no solo postdesarrollista, sino también postcolonial, ha salido a relucir en el marco de las relaciones internacionales para buscar marcos de defensa de estas. A pesar de que resulte sorpresivo, existe poca interacción entre las dos teorías que podrían devenir de los enfoques discursivos y propuestas diversas, incluso si la relaciones entre ambas podrían ser consideradas como vitales y necesarias (Sharp & Briggs, 2006). Por otro lado, la propuesta decolonial es relevante para los estudios en las ex colonias, pues es entendida como un 'tipo particular de teoría crítica' que asume que no puede haber separación entre la colonialidad y la modernidad y propone una decolonización epistemológica que permitirá un nuevo tipo de comunicación intercultural como la base de cualquier otra racionalidad que pretenda ser universal, pues es irracional pensar en universalidad articulada como Racionalidad Occidental (Quijano, 2007). Sin embargo, el hecho de abrirse a una posible universalidad choca con la teoría de postdesarrollo que se niega a un concepto aplicable a escala global, pues esta es la deconstrucción del desarrollo, y, por tanto, la deconstrucción de paradigmas universalistas. Dicho esto, tanto el postcolonialismo como la decolonialidad representan ejes importantes en el debate interparadigmático que representa el desarrollo en sí mismo, y se observa un potencial muy grande para la articulación de nuevos paradigmas propuestos desde las colonias.

Con esto en consideración, el movimiento indígena se ha ido expandiendo a lo largo de la región americana y del mundo. Se podría aseverar que se observa que el empoderamiento comienza en el cambio del marco de actuación de las comunidades, para esto se debe mencionar que la búsqueda de nuevos procesos desde la identidad, como herramienta de poder, se da desde el cambio de indigenismo a *indianidad*. Por una parte, el indigenismo hace

referencia a las expresiones ideológicas de los sectores progresistas que, desde los años 70, intentaban mezclarse con las corrientes ideológicas del liberalismo, cristianismo o socialismo e intentaban incorporar a la minorías étnicas desde una visión paternalista; por otro lado la *indianidad* busca "integrar las comunidades indígenas como entidades propias y auto determinadas, incluyendo la posibilidad de autonomía" y en un proceso más profundo y de espectros múltiples porque "trata de expresar los intereses de las masas indígenas" (Berdichewsky, 2006, p563).

Los procesos de indianidad se convierten en un motor para la defensa, y de esta manera "la crítica poscolonial se legitima en Latinoamérica por su pensamiento en y desde la periferia, o desde los espacios superpuestos de instituciones y saberes europeos con los no-europeos, la resistencia a la occidentalización y la globalización" (Mignolo, 2006, p54). Así, desde la periferia los pueblos del Tercer Mundo han salido al mundo con cientos de denuncias y llamados para la construcción de un puente comunicacional en búsqueda de cambio institucional para su protección. En el marco legal, los pueblos indígenas son sujetos históricos que han provocado "una revolución a la dogmática jurídica tradicional de los derechos humanos y la noción de democracia que ostentamos" (Balbín, 2003). A pesar de haber formado parte del Estado nación, estos pueblos carecen de representatividad y existen vacíos jurídicos que reconozcan su visión de vida y defiendan su territorio bajo los marcos que exigen sus tradiciones y valores. Como se ha discutido anteriormente, se observa que las visiones entre estado y nacionalidades indígenas se contraponen, una parte de estas son los intereses colectivos que las comunidades defienden como el derecho a autonomía de los pueblos o los derechos de la naturaleza. El discurso de las comunidades indígenas se sustenta en gran parte en la demanda del cumplimiento de los derechos colectivos, o de tercera generación y los derechos de la naturaleza.

El proyecto multicultural y comunitario tiene uno de sus sustentos en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). En esta declaración, se reconoce que "los pueblos indígenas poseen derechos colectivos que son indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblos", se incluye el derecho a la autodeterminación, el derecho de actuar de manera libre en su desarrollo económico, social y cultural, estableciendo el derecho al autogobierno; se establece el derecho a no ser sometidos, a la no destrucción de su cultura, derecho a la dignidad, derecho a la consulta, reconocimiento de su historia, tradición, lengua, derecho colectivo de las tierras, entre otros. "Al establecer y hacer realidad los derechos colectivos de los pueblos indígenas, la comunidad internacional ha afirmado que esos derechos no deberían contravenir las normas internacionales vigentes de derechos humanos, sino que deben complementarlas" (FIDA, 2018). He aquí el conflicto irresuelto. Los derechos colectivos deberían proporcionar mecanismos vinculantes para el respeto de los derechos indígenas, sin embargo, la práctica indica que los artículos quedan en el imaginario y el discurso político superficial. Lo mismo sucede con los derechos de la Naturaleza. La Declaración de los derechos de La Madre Tierra presentada en 2010 en la Conferencia Mundial de las personas para el Cambio Mundial en Bolivia, dejó su huella al denominar a la Madre Tierra como un ser viviente con derechos inherentes y plasmar las obligaciones de los seres humanos para con ella (2010), sin embargo, esta quedó como una declaración informal, en borradores para ser aprobada por la Asamblea de las Naciones Unidas. Esto demuestra que el concepto de naturaleza y la forma en que se la concibe no ha sido reconocida internacionalmente, y la utilización del medio ambiente como objeto sigue siendo una base para el desarrollo.

Incluso en Ecuador, el primer país en adoptar los Derechos de la Naturaleza en su constitución se ha creado un ambiente de frustración por parte de las comunidades indígenas, al no poder llegar a acuerdos vinculantes con respeto a la Naturaleza como un ente jurídico

con derechos. Si bien su constitución reconoce la plurinacionalidad, el Buen Vivir, los Derechos de la Naturaleza y el acceso al agua como derechos humanos, el discurso político que justifica la arena extractivista, continúa subestimando las preocupaciones y demandas de las comunidades (Valladares & Boolens, 2017). Con todo esto, y a pesar de los vacíos legales aún existentes, los pueblos y nacionalidades indígenas utilizan sus saberes y valores ancestrales, junto con las herramientas modernas para movilizar intereses fuera de su territorio pues "la localidad nunca es completamente local" (Sharp & Briggs, 2006, p3). Los pueblos saben que los factores de riesgo que afectan a sus territorios no tendrán consecuencias exclusivamente dentro de estos, pues la misma visión de interconexión, indica que si se continua con el modelo de explotación actual, los niveles de contaminación afectaran a todo el planeta. Ya es de conocimiento público que muchas comunidades rurales en el Sur Global no necesitaron esperar del consejo de los especialistas para actuar en contra de la degradación ambiental, pues esta previsión y hábito forma parte de sus prácticas desde hace siglos (Escobar, 2007). Por ahora, ellos intentan empoderarse utilizando los medios existentes y fortaleciendo y dando a conocer al mundo sus tradiciones, muchos de ellos también han comenzado a migrar para llevar soluciones a sus comunidades, y gran parte de este movimiento comienza a ser escuchado por la comunidad internacional, que cada vez se expande a más receptores no tradicionales. Estas comunidades entendieron desde hace mucho que el dinero ontológicamente no puede ser convertido en vida, o, como lo enseña la sabiduría ancestral de las tribus americanas, "únicamente cuando haya caído el último árbol, pescado el último pez, y contaminado el último río, te darás cuenta que no puedes comer dinero" (En Shiva, 2010).

Se concluye que el desarrollo fue un proyecto político y económico que surge como herramienta de occidente tras los períodos de guerra. Este intenta universalizar los preceptos estatales económicos y políticos, y en el proceso ha ocasionado daños irreparables a

numerosos países, sobre todo a los del Tercer Mundo. Así, la teoría de postdesarrollo surge, no como respuesta si no como argumento de la necesidad de escuchar a las comunidades de base, que comienzan a exhibir sus formas de vida diferentes a las del sistema capitalista actual, mucho más antiguas que el mismo sistema. Entre estas comunidades se encuentran los pueblos originarios, o comunidades indígenas quienes se suman a ese proceso de visibilización de los daños ocasionados dentro y alrededor de sus territorios. También logran evidenciar sus formas de vida y exponen sus intereses en esferas cada vez más globales, convirtiéndose de un tema de debate con relevancia actual. Así se ha logrado demostrar el primer objetivo particular de explicar la importancia de la teoría de postdesarrollo para la visibilización de los intereses de comunidades indígenas.

2. Disputa de visiones de desarrollo entre la comunidad indígena Sarayaku y el Estado ecuatoriano

Para comenzar esta sección, es importante mencionar que el análisis realizado es un análisis interparadigmático, ya que no puede quedarse en una investigación política, teórica y menos aún sólo social o económica. Todos los aspectos antes mencionados son, de hecho, importantes a la hora de mostrar los elementos que evidencian un choque de visiones de desarrollo entre el Estado ecuatoriano y la comunidad Sarayaku. Para poder unir estos elementos, y situarlos en su contexto, el análisis del discurso Foucauldiano será la metodología que proveerá las bases, para entender tanto la repetición de discursos, como la creación de nuevos discursos y la voluntad de poder en la política de Ecuador.

Es necesario tomar en cuenta que Foucault no alcanza a desarrollar una metodología precisa para el análisis del discurso como tal, sino que esta fue desarrollada a lo largo de los años por diversos autores que utilizaron su trabajo como 'recurso metodológico' para dar cuenta de la discursiva de un corpus, en ocasiones textual (Castro, 2018). Sin embargo, es Foucault quien nota que existe una profundidad no solo analítica sino también epistemológica en la generación del conocimiento de lo social, por esto, el análisis discursivo que se llevará a cabo en este apartado busca un entendimiento de las reglas de formación y exclusión de los discursos, que interesaban a Foucault (González & Martell, 2012). Este análisis tendrá un enfoque en la hermenéutica del sujeto, es decir, el desciframiento de una realidad oculta debajo de la superficie de las representaciones mediante la distinción de las condiciones estructurales que permitirán descubrir la verdad y el conocimiento de sí como apropiación de la verdad (Foucault en Castro, 2018). Para Foucault (1994), la verdad no serán las cosas verdaderas sino "las reglas según las cuales, a propósito de determinadas cosas, lo que un sujeto puede decir remite a la cuestión de lo verdadero y lo falso". El estudio se enfoca en las relaciones entre poder y verdad, analizando primero la *verdad del poder* y más tarde en sus

estudios, el *poder de la verdad*, es decir la configuración existente entre el poder y las prácticas discursivas denunciando a la verdad como un efecto a nivel de las prácticas discursivas de diversas luchas como el endeudamiento de los campesinos, la introducción de la moneda, y más generalmente de la lucha de clase que determinan quien puede tener determinados discursos, los objetos del discurso y la forma en que los discursos ocultan las luchas que los han hecho posibles (Foucault en Castro, 2018).

Para lograr esto, se tomará en cuenta dos conjuntos de análisis del discurso: El *conjunto crítico* y el *conjunto genealógico*. Estos dos abarcan las 'exigencias del método' mencionados por Foucault. El primero pretende analizar las formas de control discursivo. Para lograrlo, se recurre a la utilización del *principio de inversión o trastocamiento,* que consiste en "reconocer el juego negativo del autor", es decir, aquello que el discurso oculta. El conjunto genealógico analiza la formación efectiva de los discursos: intenta captar al discurso en su poder de afirmación, que, a su vez, tiene el poder de construir dominios de objetos. Este, por su parte utiliza, el *principio de discontinuidad* que "trata al discurso como prácticas discontinuas que se cruzan, a veces se yuxtaponen, pero también pueden excluirse"; el *principio de especificidad,* que observa al discurso como violencia, una práctica que se impone a las cosas instaurando un principio de regularidad; y el *principio de exterioridad* que no va desde el discurso a su núcleo sino a partir del discurso va "hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia su motivación" (Foucault, 1992).

Paralelamente, se incluye el *análisis arqueológico y genealógico*. El *análisis arqueológico* busca "analizar la experiencia del orden", es decir las condiciones históricas que permiten la posibilidad de los saberes. La arqueología busca liberarse de los conceptos que crean la falsa noción de continuidad y para esto Foucault enuncia tres grupos de categorías: las que relacionan discursos, las que clasifican discursos y las que garantizan continuidad infinita (en Castro, 2018). El paso de la arqueología hacia la *genealogía* redirige el estudio a

una búsqueda en términos de estrategia y tácticas de poder. Así, el *análisis genealógico* "trata de situar el saber en el ámbito de las luchas" (Foucault, 1997). En cada práctica se podrán observar diversos *criterios para la descripción individualizante del discurso*, es decir, el juego de reglas de formación para sus objetos, conceptos y opciones teóricas: su criterio de formación, criterio de transformación y criterio de correlación. La aplicación de estos criterios vinculados al análisis mencionado ayudará al lector a descubrir que "las prácticas discursivas no son simples modos de fabricación de discursos. Toman cuerpo en el conjunto de las técnicas, instituciones, esquemas de comportamiento, tipos de transmisión y difusión, en las formas pedagógicas que, a la vez, imponen y las mantienen" (Foucault, 1994).

Estas herramientas también ayudarán a develar un sistema de exclusión, es decir, lo que aparece en la práctica discursiva como 'lo prohibido', pues las prohibiciones recaen en el discurso. Así, el *principio de exclusión* incluirá la separación, el rechazo, la oposición razón versus locura; apoyados en un soporte institucional que a su vez es acompañado "por la forma en que el saber se pone en práctica en la sociedad". Existen 3 *sistemas de exclusión* que sirven como procedimientos de control, esto es, la parte del discurso que pone el juego el poder y el deseo, intentando dominar la dimensión discursiva del acontecimiento y del azar. Estos tres sistemas son: la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de la verdad. Estos conllevan un procedimiento de exclusión delimitando la antítesis entre los verdadero y lo falso, vendiendo su verdad como "insidiosamente universal (Foucault, 1992).

Finalmente, se han tomado un total de 36 fragmentos de diversos discurso tanto nacional e internacionales a ser analizados, en donde se logra percibir el juego de poder, y búsqueda de poder por parte de ambas partes. Sin olvidar que estos criterios mencionados conllevan el análisis de rasgos más específicos que se irán explicando a lo largo del apartado, el análisis discursivo foucauldiano permite analizar el proceso de desvelar la voluntad de poder oculto en el discurso estatal y luego en la creación de un nuevo discurso en el que rige

un poder alterno que los Sarayaku intentan posicionar para la defensa de su forma de vida, la continuación de sus valores comunitarios y la supervivencia de la Naturaleza, enfrentándose a la visión de desarrollo tradicional.

Tabla 1. Exigencias del método: Análisis del discurso foucauldiano

Exigencias del método	Definición	Principios/ categorías
Análisis arqueológico	Analisis de la experiencia del orden, es decir Las condiciones históricas que permiten la posibilidad de los saberes.	Relación discursiva Clasificación discursiva Categoría que garantiza continuidad infinita
Análisis genealógico	Búsqueda en términos de estrategia y poder. Juego de reglas de formación los objetos, conceptos y opciones teóricas del discurso.	Criterios para la descripción individualizante del discurso: Criterio de formación Criterio de transformación Criterio de Correlación
Conjunto crítico	Análisis de formas de control discursivo	Principio de trastocamiento o inversión
Conjunto genealógico	Análisis de la formación efectiva del discurso.	Principio de discontinuidad Principio de especificidad Principio de exterioridad
Sistema de exclusión	Lo 'prohibido' en la práctica discursiva.	Sistemas de exclusión Palabra prohibida Separación de la locura Voluntad de verdad

Autora: Sheryl Stephanie Peñafiel Silva

Tabla 2. Discursos y fragmentos de discursos analizados

Discursos y/ fragmentos	**Sarayaku**	**Estado Ecuatoriano**
Documentos oficiales	2	4
Discursos 2012-2018	14	13
Proyectos audiovisuales	3	-
Total de discursos/ fragmentos analizados	19	17
Nacionales	2	12
Internacionales	17	5
Control de búsqueda	Sumak Kawsay, desarrollo, Extractivismo, cambio climático, Amazonía	Buen Vivir, desarrollo, minería, indígena, pobreza

Autora: Sheryl Stephanie Peñafiel Silva

2.1. Visión de desarrollo de la comunidad Sarayaku

Este apartado explicará la forma de convivencia comunitaria Sarayaku, presentando profundas raíces en la espiritualidad y la creencia de diversos conceptos biocéntricos. El Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku[12] es un pueblo fundado a finales del siglo XVII en el territorio amazónico de lo que se conoce hoy como Ecuador, ubicado en la provincia de Pastaza, cuyo territorio atraviesa el río Bobonaza de la región amazónica. Los pueblos Kichwa son parte del Territorio Indígena de Pastaza (TIP) que comprende 29.375km2 de superficie terrestre y 22.478km2 de superficie acuática. Los pueblos ancestrales ocupan el 91,8% del territorio de la provincia, y de ese espacio, los pueblos Kichwa, conformados por alrededor de 1300 habitantes, ocupan el 60,2% del espacio, es decir 135.000 hectáreas, de las que un 95% es bosque primario con una inmensa biodiversidad (Sarayaku, 2003). La comunidad indígena Sarayaku representa en la actualidad una de las comunidades pioneras en la defensa de los derechos de autonomía de las comunidades indígenas. Su resistencia se popularizó a nivel internacional después de la histórica victoria en contra del estado ecuatoriano, en donde la Corte Interamericana de Derechos Humanos falló a favor de Sarayaku por la violación de derechos a la consulta, la propiedad comunal indígena y la identidad cultural que había sufrido por decisiones estatales que además de pusieron en riesgo los derechos a la vida e integridad personal, cometiendo la violación de derechos a las garantías judiciales, protección judicial , consecuencia de proyectos extractivos y licencias ilegales que vulneraron su territorio; recibiendo el derecho de indemnización estatal de

[12] Está conformado por cinco comunidades internas: Kalikali, Sarayakillu, Chontayaku, Shiwakucha y Sarayaku Centro. Recuperado de Libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro (2003).

aproximadamente $1.3 millones de dólares[13]. Sin embargo, hasta la fecha de esta investigación, el estado ha incumplido con estas reparaciones y el 7 de noviembre de 2019 Sarayaku reinició la demanda para reclamar sus derechos en la CIDH.

2.1.1 Sumak Kawsay como filosofía de vida

Como se ha mencionado anteriormente, las comunidades indígenas han pasado por procesos de exclusión y dominación a lo largo de su existencia y resistencia desde el período colonial. Esto provocó que estas se mantuvieran al margen de los procesos de toma de decisiones de las ciudades por un proceso racista y colonial (Acosta, 2019). El mantenimiento de sus tradiciones y su cultura era transmitido en forma oral, es decir que el discurso como dispositivo era una práctica comúnmente aceptada por creencias ancestrales y acuerdo común en este territorio; así, la tradición oral fue, por gran parte de su historia, su dispositivo más importante. Los paradigmas alternos indianistas[14], como proyectos políticos o sociales alternos al proyecto de desarrollo dominante, surgieron después de casi 500 años de conquista y colonización (que aún no ha terminado). Para la tradición andina, el lapso de ese medio siglo era señal del mito de Pachacukutik: este representaba un período de largas transformaciones después de la invasión europea, la nueva época sería para los indígenas un retorno a la armonía, aunque en nuevas situaciones (Acosta, 2019). Por esta concepción del inicio de un nuevo ciclo histórico varias concepciones ancestrales, hasta entonces ocultas o desconocidas al mundo comenzaron a surgir: el Sumak Kawsay en Ecuador (Acosta, 2011 2019, Viteri, 1992, 1997, 2003); el Suma Qamaña en Bolivia (Kepa, Calestino, 2014); el Ñande Reko de los pueblos guaraní (PADEP/GTZ, 2002). Incluso se encuentra que estas

[13] Para más información sobre el caso Sarayaku vs. Ecuador remitirse a las Sentencia del 27 de junio de 2012 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Recuperado de http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf

[14] Referido al término indianidad tratado en el capítulo 1.

tienen relación con filosofías de vida como respuestas a los imperios, como por ejemplo, el Ubuntu en África- 'Yo soy porque nosotros somos'- (Zondi, 2016) o el Eco-Swarag en India, proponiendo democracias radicales y sustentabilidad por medio de la agricultura (Kothari, 2018). Por medio de estos breves ejemplos se pueden resaltar aspectos importantes del ámbito de estudio: en primer lugar, el hecho de que estos conceptos provienen de grupos históricamente marginados, excluidos de la historia por los procesos racistas; en este proceso las comunidades se convierten n en portadoras de su propia visión, pasando de ser objetos de la política (y la iglesia) a ser sujetos políticos (Acosta, 2019). En segundo lugar, el hecho de que estas prácticas existieran mucho antes de presentarse en el mundo, y al hacerlo, pusieron en entredicho a la modernidad desde diferentes ámbitos; sus propuestas no aparecen, entonces, como una alternativa de desarrollo sino como una alternativa *al* desarrollo.

A partir de esto, se puede observar en primera instancia la dificultad de medir el rol discursivo de una práctica que no estaba inserta en el sistema moderno, en donde la racionalidad prima, y, por ende, tampoco la transmisión formal escrita de información. Por otro lado, intentar llevar la cultura, tradición y prácticas ancestrales al marco epistemológico de la academia puede ser altamente peligroso pues "las definiciones pueden ser tremendamente perversas" (Acosta, 2019). Bajo esta consideración se observa al *Sumak Kawsay* como un fenómeno que para las ciencias sociales tradicionales puede resultar abstracto y un tanto complicado de 'teorizar'. A primera vista, se puede definir al término como traducción de las dos palabras que lo conforman: *Sumak* que hace referencia a lo bueno, lo bello, lo armónico, lo perfecto; y *Kawsay* que significa vida y existencia (Viteri, 2003). Sin embargo, se sabe que un concepto no se puede quedar en el imaginario lingüístico cuando deviene un proyecto o una visión; así pues, más que un simple concepto, el Sumak Kawsay se refiere a una forma de vida y convivencia armónica con la naturaleza "que se apoya en los principios de equidad social y sustentabilidad ambiental y que aspira a convertirse en una

alternativa frente a la noción de desarrollo de la civilización occidental" (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán, 2015). El rol de Sumak Kawsay es una alternativa a los modos de vida occidentales, y una alternativa al desarrollo concebido en el marco de la modernidad. A pesar de que varias formulaciones del Sumak Kawsay se produjeron antes o independientemente de las cuestiones postdesarrollistas, se observan similitudes muy grandes ente ambas porque representan una desconstrucción de las bases desarrollistas y sus aplicaciones (Gudynas, 2011). Al observar las consecuencias negativas de la calidad de vida en los centros, el creciente aislamiento de los individuos en la ciudades, la destrucción de los ecosistemas, las amenazas a su entorno natural y su propia vida, ocasionados por la falta de consulta por parte del gobierno, el concepto de Sumak Kawsay se fortalece como aspiración o proyecto para "trascender las ilusiones del paradigma eurocéntrico y colonial de la humanidad", proponiendo a comunidad internacional dar paso a "un humanismo decolonial marcado por formas de ser, de poder y de conocimiento, realmente pluriversales[15]" (Zondi, 2016, p109).

Bajo este marco, el concepto Sumak Kawsay responde a los preceptos del postdesarrollo, proponiendo alternativas a los modos de acumulación capitalista basados en posiciones universalistas. Es importante recordar que, antes de ser estudiada por académicos, investigadores, sociólogos y antropólogos, o lingüistas, la expresión Sumak Kawsay, o, mejor dicho, la práctica de la misma, ya era utilizada y reconocida por las diversas comunidades indígenas del país y era considerada una forma de convivencia en donde las creencias y mitos de la cultura jugaban un rol bastante importante:

> Los fenómenos de la vida diaria ocurren con directa mediación de los espíritus (...). La vida está en la base de todo lo creado» Hay comunión del hombre con el ecosistema" … "en la capacidad para ponerse en contacto con el "mundo espiritual y el tiempo

[15] 'Pluriversal' en inglés, hace referencia a la existencia y reconocimiento de muchos universos.

> originario para (...) corregir los errores del presente", [donde] radica (...) la sabiduría de los Kichwas, sabiduría que se expresa en su propia filosofía: el Sacha Runa Yachai [16] es la que le guía en su "largo camino al Sumak Allpa". Esta *sacha runa yachai* se basaría en tres principios: *sumak allpa*, *sumak kawsay* y *sumak kawsay riksina*. El Sumak Allpa[17] es el principio que regula la relación entre los seres humanos y la naturaleza mediante un uso y manejo equilibrado y dinámico del territorio y los recursos naturales (...). El Sumak Kawsai[18] orienta el modo de vivir. Norma las relaciones entre los seres humanos en base a principios igualitarios, comunitarios, recíprocos; se alimenta del diálogo con la naturaleza y su dimensión espiritual. El Sacha Kawsai Riksina es el arte de entender-comprender-conocer-convencerse-estar seguro-ver. «El Sacha Runa Yachai constituye (...) un conjunto de conocimientos, técnicas y métodos para lograr una buena vida, en armonía con la naturaleza. Es la ciencia del Sumak Kawsai, pero "no hay Sumak Kawsai sin Sumak Allpa» (Viteri, 1992 en Cubillo-Guevara, A., Hidalgo-Capitán, A. 2015)

Este, uno de los primeros escritos de la filosofía amazónica, fue producido por Carlos Viteri Gualinga en los años 90, quien, como miembro de Sarayaku, constituyó un puente entre los saberes tradicionales de los pueblos y el mundo de la academia occidental, inaugurando así el Sumak Kawsay como "fenómeno social" en Ecuador y, más tarde, ante el público internacional (Cubillo, -Guevara, Hidalgo-Capitán, 2015). Este proceso, ya más político surgió también como consecuencia del levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990, en donde los indígenas buscaban una "vinculación de sus mitos, sueños y luchas sociales en un encuentro de la dimensión utópica entre el pasado y el futuro" (CONAIE, 2014).

[16] Sabiduría del hombre de la selva.
[17] Tierra prodigiosa y sin mal.
[18] Vida límpida y armónica.

Por un lado, la descripción del Sumak Kawsay muestra breves pero claros rasgos de que, bajo la terminología Kichwa, sería imposible intentar comprender un término sin otro que depende de él, y del cual, a su vez, dependen otras esferas; pues el kichwa es una lengua cuyas palabras no tienen un significado fijo, sino la interpretación que se hace de él. Por otro lado, también se observa que el Sumak Kawsay, no tendría sustento en la cosmovisión amazónica de no ser por los términos *sumak allpa* y *sumak kawsay riksina* que, a su vez, pertenecen a la filosofía del *Sacha Runa Yachai*. Es decir, existe una interconexión entre el hombre y la naturaleza, y entre lo vivo y lo espiritual, que trasciende el tiempo y espacio, pues la concepción se origina de la tradición oral y simbólica de los pueblos originarios Se entiende también que el Sumak Kawsay contiene una riqueza de conocimiento ancestral, y es difícil traducirlo al español sin arrebatarle su verdadero significado e importancia para la comunidad y su imaginario colectivo. Así, hablar de Sumak Kawsay significará la inevitable referencia u un modo de vivir y de *ser*, que en consecuencia implicará el reconocimiento histórico de la existencia del mundo indígena.

Antes de que aparezcan los escritos del Sumak Kawsay y demás tradiciones indígenas, sus prácticas se enmarcaron categoría que relaciona discursos, en donde la noción de tradición y permanencia regían el principio organizador de su sociedad (Foucault, 1997). Este tiempo, su cosmovisión y tradición oral trazaban una línea de comportamiento social. De esta manera, las cualidades de vida de Sarayaku aseguraban su continuidad por medio del respeto común a lo sagrado y lo divino, así como la noción que tenían los habitantes de ellos mismos y su relación con los otros y su entorno. Sin embargo, después de los esfuerzos por insertar estas tradiciones y formas de vida en el marco lingüístico, se provoca una evolución: de tradición verbal a una de clasificación. Paradójicamente, en este momento, sucede que el concepto mismo se inserta en el marco de lo racional transitando así a la segunda *categoría del discurso* explicada por Foucault (1997): el libro y la obra, en donde se observa que la clasificación

busca enmarcar el concepto en un campo racional, a pesar de que el Sumak Kawsay per se, trasciende la materialidad (tiempo y espacio). En consecuencia, el Sumak Kawsay deviene discurso en tanto que adquiere "el poder de representar articuladamente las representaciones" y provee la posibilidad de construir un "cuadro ordenado de identidades y diferencias a partir de lo que nos es dado a través de los sentidos" especialmente "de la imaginación" (Castro, 2018, p130).

Así, este discurso se vuelve una herramienta para promulgar su filosofía de vida, bajo la cual reposa el Sumak Kawsay. Esta es, efectivamente, filosofía en cuanto logra diagnosticar el presente y, como discurso político logra una reflexión, no tanto sobre lo verdadero o falso, sino sobre la relación del ser humano con la verdad, intentando así encontrar y entender las reglas del 'juego' (Foucault, 1994). Es, pues, interesante observar el salto paradigmático en donde la filosofía ancestral se encuentra con la episteme[19] de la sociedad occidental moderna, y más interesante aún, es analizar el recorrido en donde la primera se fusiona con la segunda, utilizándola como la estrategia que le permitirá la propagación de su visión frente a la amenaza que el estado y la lógica intervencionista del mismo representa para sus territorios.

Al insertarse en el campo moderno, el Sumak Kawsay se convierte en fenómeno social, cuyos primeros voceros son los *sarayakuruna*[20] configurando al Sumak Kawsay "como la filosofía de vida del indígena, basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianeidad vital" (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán, 2015). Su visión

[19] Siendo una figura siempre móvil, Foucault se refiere a la episteme en los diversos campos de sus estudios. Para objeto de esta investigación se considera a la episteme como la formación discursiva que conforma la totalidad de reglas inconscientes que administran los diferentes campos del conocimiento. Se refiere a las condiciones de posibilidad de saber, "una mirada horizontal entre los saberes". Una de sus características es que permite captar el juego de coerciones y limitaciones que, en un momento dado, se imponen al discurso. En varios escritos de Foucault episteme se reemplaza con: dispositivo, práctica, técnica. Permite separar lo 'falso' de lo 'verdadero'. También aparece como sinónimo de saber, práctico o teórico. Recuperado de Dits et écrits (1994), La arqueología del Saber (1997), El orden del discurso (1992).

[20] Humano/persona de Sarayaku

no es un proyecto moderno, y menos aún una teoría, pues no existe una única manera de aplicar el Sumak Kawsay. De lo contrario, este caería en el peligro de la ortodoxia y peor aún, del adoctrinamiento. Más bien, se intenta dar a conocer sus comportamientos y forma de vida tradicionales al exterior ya que se cree que, sin ese respeto entre seres vivientes, vital para su forma de vivencia, no se puede hablar de sostenibilidad o, en el futuro, de humanidad. El Sumak Kawsay comprende también, una dimensión altamente ética que se relaciona con una serie de valores sin los cuales no podría existir. "Dichos valores son: la armonía doméstica, que se concreta en "comer, beber y hacer el amor" (*mikuna*, *upina* y *huarmita yukuna*); la solidaridad o compasión (*lla- kina*); la ayuda (*yanapana*); la generosidad (*kuna*); la obligación de recibir (*japi- na*); la reciprocidad (*kunakuna*); el consejo (*kamachi*); y la escucha (*uyana*) (Viteri 2003, En Cubillo, 2015). Así, se hace evidente que el rol de la comunidad y reciprocidad continua, junto con el respeto mutuo y con todo lo vivo, es un pilar para que el Sumak Kawsay se logre como ese modo de vivencia con principios comunitarios, alimentado del diálogo con la selva y la espiritualidad de la naturaleza.

Tomando todo esto en consideración, se puede comprender de mejor manera por qué el desarrollo aparece como un proyecto altamente violento para su comunidad y el desarrollo sostenible es visto como otra forma de injusticia, "quizá la última ola de la colonización del imaginario, del conocimiento" (Viteri, 2014). Así, el manejo autónomo de las tierras es un pilar en el Sumak Kawsay, a través del cual se busca evitar cualquier alteración (como contaminación, explotación o depredación masiva) para mantener el equilibrio y poder sostener así "un diálogo permanente entre el runa[21] y la dimensión espiritual de la naturaleza" (Viteri, 2000). Para los sarayakuruna el discurso de la modernización está lejos de ser considerado como la gran promesa de civilización y riqueza. Por el contrario, ellos han

[21] Persona, ser humano.

enfrentado directamente las consecuencias más devastadoras en su territorio, al vivir los colapsos de sus ecosistemas como consecuencia de las malas prácticas extractivistas. Por ello, recurren a la comunidad misma como medio de subsistencia y protección, buscando la armonía con la *Pachamama*.

Para las comunidades indígenas, la Pachamama y el Sumak Kawsay se entrelazan en una relación de respeto y subsistencia. La Pachamama es el espíritu de toda la naturaleza y del universo, que engloba los espíritus del fuego (Nina), del agua (Yaku), del viento (Wayra) y de la tierra (Allpa), la naturaleza como universo es la Pachamama o "madre del universo", y como tierra o territorio la naturaleza se conoce como Allpa Mama o "Madre Tierra" (Kowii, 2009). Este concepto devela dos rasgos importantes en su práctica discursiva. En primer lugar, un enfoque plenamente biocéntrico, en donde el ser humano aparece como parte del ecosistema, no dueño de *ella* y, por ende, actúa para su continua regeneración, pues la Pachamama no se refiere a la Tierra física, sino a la madre *cósmica*. Es el todo, el cosmos, el universo. Esto contradice el enfoque altamente antropocéntrico de la sociedad occidental, en donde los deseos del individuo prevalecen y son defendidos sin importar el entorno que lo rodea. En segundo lugar, se otorga a la *Pachamama* la cualidad de mujer, y la inadmisibilidad de dañarla, pues de lo contrario un Sumak Kawsay sería físicamente imposible. Así como la vida sería imposible sin el vientre de una madre, sin la Pachamama, el ecosistema muere. Así como la madre cumple el rol de abrigar y cuidar a su infante, el rol de reciprocidad admite la necesidad de "cuidarla porque es la vida misma", y mitigar los efectos que la explotación ha traído al ecosistema porque "durante mucho tiempo la *Pachamama* ha sido maltratada, saqueada y desnudada, por la voracidad del modelo económico y hoy se encuentra enferma" (Chancosa, 2010, p57).

La enfermedad que trae consigo sería entonces la extinción masiva de la amplia biodiversidad de la cual los sarayakuruna son guardianes, la contaminación de ríos vírgenes, la infertilidad de la tierra provocada por derrames petroleros, entre otros. La defensa de la tierra radica en la defensa de la vida, pues al ser la Pachamama construcción de la vida misma, 'vivimos en ella y somos parte de ella'. Por otro lado, se defiende que la lucha de la Tierra es también una lucha de mujeres, porque, así como la mujer en la sociedad patriarcal fue explotada y abusada, "la naturaleza ha sido despojada de su poder creativo y se la ha convertido en un contenedor de materia prima esperando a ser trasformada en producto mercantil" (Shiva, 2010, p299). Esto se remonta a la transición de Naturaleza a ecosistema de la que se habló en el Capítulo 1, y la transición de una relación de reciprocidad y responsabilidad, a una basada en la explotación para fines mercantiles. De esta manera, "para las mujeres es muy importante el Sumak Kawsay unido a la Pachamama" porque "las mujeres como humanas somos dadores de vida, (…) hacemos crecer a ese nuevo ser. Nosotros somos parte y estamos dentro de ese vientre que es la Pachamama" (Chancosa, 2019, p9).

Así, se puede ver que los sarayakuruna encontraron en su propia identidad y cultura, una propuesta que terminó por convertirse en "todo un pensamiento filosófico en torno al concepto de Sumak Kawsay como alternativa al desarrollo" (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán, 2015). De esta manera, la voluntad de verdad[22] del discurso del Sumak Kawsay recae sobre la exclusión de los sistemas consumistas dependientes de la explotación desmesurada de recursos naturales de la Amazonía, este anula drásticamente el paradigma del proyecto del hombre blanco como salvador, condena el proyecto del desarrollo sostenible y ofrece un

[22] Voluntad de verdad hace referencia a uno de los sistemas de exclusión del discurso que se acompaña por la forma en que el saber se pone en práctica en la sociedad, en la que es valorizado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido" (Foucault, 1992, p11).

acercamiento diverso a la naturaleza y a la relación con el entorno arraigado a las tradiciones y filosofía indígenas.

2.1.2 Ayllu y Chakras: Esferas sociales de la comunidad

El Sumak Kawsay ha de tomar lugar en un territorio concreto "que constituye un cosmos vital en el que interactúan elementos materiales y espirituales" (Viteri en Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2015). Bajo esta premisa, es necesario entender la significación que tiene el territorio para los sarayakuruna. Así, en su tradición no existe la propiedad sobre la tierra como se entiende en el lenguaje occidental. Por el contrario, creen en el simple derecho de usufructo de la vida que la selva y los ríos les proveen. El territorio no será entendido entonces como la tierra o sus recursos naturales, sino como un "espacio de vida" que pueden disfrutar "cuanto más entero se encuentre y menos transformado esté" (Sarayaku, 2003). La reciprocidad vuelve a entrar en juego, y la complementariedad mutua de los aspectos físicos y espirituales es lo que permite la satisfacción material de la comunidad. Por esta razón Sarayaku maneja una economía familiar y comunitaria en donde cada persona tiene un rol que cumplir. El concepto multidimensional de su actividad económica une dos aspectos: la comunidad y el territorio, los cuales se unen en el *ayllu* (Cendrero, 2017).

Como traducción literal, *ayllu* significa familia, pero bajo la cosmovisión indígena ayllu hace referencia a una familia ampliada, es decir, la comunidad que habita el territorio y sin la cual un individuo no podría subsistir. "El ayllu es la base fundamental de la sociedad indígena, en virtud de la cual ninguna actividad positiva se realizará sin la participación de los ayllukuna[23]" (Calapucha, 2012, p46). Este sistema organizativo permite el vínculo entre el individuo, la familia y la comunidad. De esta manera, la economía se expresa en términos de comunidad, la cual prioriza el entorno natural y su "responsabilidad colectiva para asegurar el

[23] Parentela, familias del ayllu.

bienestar de la comunidad y, por ende, el bienestar familiar e individual" (Kowii, 2009). Aquí, el análisis arqueológico[24] del ayllu y su práctica cotidiana, evidencia que su elemento principal y bajo el cual trabaja, será la comunidad que proporciona quehaceres para su mantenimiento. Esta, estará siempre vinculada a su cosmovisión, sin la cual, el enfoque de la economía familiar no tendría bases.

Por otro lado, el establecimiento de los objetivos sociales y culturales del ayllu, deja de lado la toma de decisión individual, pues el individuo acepta convivir en comunidad y disfrutar del usufructo de las tierras fértiles a cambio de su trabajo, que será socializado. Así, el individuo y su consentimiento tácito, son un eje necesario para la vivencia en comunidad, pues las personas no se ven a si mismas como independientes, sino como parte de un cosmos que es la Pachamama, a quien deben su cuidado continuo. De esta manera "el aislamiento individual, sin tomar en cuenta al ayllu, significaría anularse socialmente" (Calapucha, 2012, p46). Es decir que el apego a su cosmovisión, a la idea de interconexión y el respeto del Sumak Kawsay proporcionan las bases ideológicas a los sarayakuruna y permiten la existencia y subsistencia misma del ayllu.

El objetivo principal del ayllu es garantizar el bienestar común, por esto juega un doble papel, tanto de organización social como de producción. La agricultura toma el rol más importante en la producción porque es la principal actividad económica dentro del ayllu, cuya unidad económica principal es la *chakra*. La chakra es un sistema de producción agrícola vinculado a un caserío, su tamaño varía de media hectárea a 4 hectáreas, siendo este un espacio no destinado únicamente para la producción agrícola sino también para las tradiciones simbólicas y espirituales como el conocimiento ancestral; sus beneficiarios principales son los miembros de la familia que lo trabaja; sin embargo, la producción sobrante es intercambiada y

[24] Tipos y reglas de prácticas discursivas que atraviesan las obras individuales. Foucault, Arqueología del saber (1997).

socializada con los demás miembros de la comunidad por medio de la *chicha*[25] que se consume con fines sociales (Viteri, 2003). Existen también criterios para su elección, como la existencia de suficiente agua, terrenos fértiles, acceso a las zonas de caza y pesca; así como otros aspectos más culturales como tener espacios para visitas, y otros privados (Sarayaku, 2003).

Estos aspectos servirán para definir el lugar de las chakras, que será utilizado también para la vivienda de la familia, y constituirá un medio por el cual el conocimiento de las plantas y de su entorno físico y espiritual, será transmitido de generación en generación. De esta manera, la chakra es "un instrumento didáctico" que permite a los infantes "aprender a reconocer y cultivar todas las plantas necesarias para su alimentación", es también "la farmacia más cercana" con la siembra de plantas medicinales, "su supermercado, donde encuentran materiales" para la construcción y decoración y un lugar de regeneración del cuerpo y "de contacto directo con la madre tierra" (Sarayaku, 2009).

Los roles de género atribuyen a la mujer la responsabilidad de la chakra, de esta manera la mujer cumple un eje central. La siembra tiene un carácter ritual reservado a la mujer (Viteri, 2003). Sin embargo toda la familia participa en las diferentes etapas del proceso (Sarayaku, 2003) porque la dimensión simbólica de la dualidad de sol (Inti Tayta) y la luna (Killa mama) se traducen a la esfera física social en la complementariedad entre hombre (kari) y mujer (warmi); los sarayakuruna consideran esta relación como 'armonía de complementarios' que significa "tratarse en igualdad de condiciones (…) es romper la imposición, el egoísmo y la individualidad (…) Es el aporte de lo que le falta al otro (…) Es apoyarse mutuamente para resolver e impulsar sueños conjuntos" (Chancosa, 2010). De esta forma, se evidencia, no una equidad de género, sino una equidad de roles y atribuciones, en

[25] Licor de yuca. Es un elemento clave la afianzar las relaciones sociales de la comunidad (Viteri, 2003).

donde la adecuación social del discurso[26] se da por medio de la transmisión generacional de estas tradiciones. Aquí, el intercambio y la comunicación son figuras "que juegan en el interior de sistemas complejos de restricción" (Foucault, 1997). Esto quiere decir que los diversos roles se perpetúan por la aceptación social y la mediación universal que funcionan en su realidad, llegando incluso a ser defendidos por las mujeres de la comunidad.

Hay que resaltar que el escenario de búsqueda de autonomía y la realización del Sumak Kawsay no radica en la apropiación de los recursos, sino en la protección de estos y en la convivencia en armonía con el entorno. Se observa aquí un rol fundamental de las mujeres indígenas en la lucha y defensa de su pueblo, pues "las mujeres con sus guaguas están ahí luchando para demostrar que el futuro tiene que continuar (…) como madres están muy afincadas hacia la tierra" (Gualinga, 2019[27]). Así, el arraigamiento de las mujeres con la tierra se convierte también en una lucha que reta directamente la visión patriarcal del sistema, y su trato del medio ambiente, .pues este sistema patriarcal viola los límites de la Naturaleza y provoca que esta deje de ser vista como Madre Tierra; y pase a ser considerada una naturaleza femenina conquistada por una mente masculina agresiva (Shiva, 2010) porque "el sometimiento de la naturaleza como hembra fue integral al método científico para el poder sobre la naturaleza" (Merchant, 2005).

Se evidencia un rol importante en el discurso de las lideresas, en el cual influye un profundo respeto por el mantenimiento de lo natural, evidenciando un manejo de sus recursos para la subsistencia y el mantenimiento de las relaciones sociales por encima de las relaciones económicas de lógica mercantil. Así el manejo de la economía familiar, la cohesión del ayllu y el manejo adecuado de la chakra son las bases de la economía de autosuficiencia y de la

[26] Foucault lo denomina como el sistema de educación, como una forma política de mantener o modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y poderes que implican. En El orden del discurso (1997)
[27] Patricia Gualinga es una de las líderes Sarayaku más reconocidas por la defensa activa de su comunidad y los derechos de la Naturaleza. Testimonio presentado en Documental independiente "Los últimos guardianes"

soberanía alimentaria que defiende Sarayaku. Así mismo, los factores para el desarrollo del Sumak Kawsay como concepto multidimensional e interparadigmático dependen de unas condiciones de vida aptas para que la subsistencia y regeneración sean posibles. Por esto, además del cuidado de su tierra, los sarayakuruna están en permanente movimiento, permitiendo(se) y a las demás formas de vida continuar su ciclo y así aseguran dar "tiempo de regeneración a la naturaleza, para poder renovar (su) propia vida (también)" (Sarayaku, 2003).

Se comprueba que Sarayaku pertenece a un tipo de sociedad pre mercantil, en donde el interés económico del individuo rara vez triunfa, pues la comunidad se cuida mutuamente y si alguna catástrofe acecha, el interés colectivo es el que se ve amenazado. Se puede observar que los lazos sociales son fundamentales, por un lado, porque si se pasan por alto los códigos de honor, reciprocidad o generosidad, la persona se convierte en paria, y, por otro lado, porque las obligaciones sociales son recíprocas y a largo plazo (Polanyi, 2007). Así, se debe considerar también que los habitantes de la comunidad conocen su entorno y sus alteraciones, porque habitan en el territorio y viven estudiándolo a lo largo de su vida.

2.1.3 Importancia de la protección del territorio: Kawsak Sacha- Selva Viviente

Así como la chakra es de responsabilidad de la mujer, la esfera del hombre como complemento en la economía familiar será la selva (sacha) (Viteri, 2003). A simple vista se puede ver al espacio de selva como escenario del hombre, necesario para la caza y pesca, y si bien lo es, el usufructo que el humano hace de la selva misma tiene raíces profundamente espirituales. Ergo, la selva no será únicamente un lugar de donde se obtienen recursos, ya que, para los pueblos originarios, la selva está viva y cada espacio de ella tiene "dueños espirituales", por esto, antes de ingresar en ella "se debe buscar un acercamiento y amistad con (estos) amos y dueños" (Sarayaku, 2009). Para Sarayaku, todo lo que forma el Kawsak

Sacha[28] está entrelazado, y si las redes que conectan el todo, son destruidas, el alma de sus antepasados morirá y con ellas la vida de todos los pueblos, porque Kawsak Sacha es un espacio donde emergen la emociones físicas, espirituales y psicológicas, al igual que la energía vital y salud de sus habitantes (ídem).

Se observa que este complemento no sería posible sin la interacción de profundo respeto hacia su territorio, pues no implica una relación de explotación sino de usufructo con la 'aprobación' de dicha Selva Viviente. De esta manera, el manejo del territorio está planificado para permitir la subsistencia de generaciones futuras, pues los habitantes están comprometidos con el respeto que le tienen a la Pachamama y con el Sumak Kawsay como cualidad de vida. Los sarayakuruna consideran que todos los seres vivos son hechos de la misma substancia, y de esta manera, en cada Pachakutik (ciclo histórico o de vida) todos los seres vivos volverán a la misma substancia, aunque en diferentes formas: "este principio ontológico supone que todos los seres vivos merecen el mismo respeto y los mismos derechos" (Ramírez-Cendrero J., García S., Santillán A. (2017). Además, se entiende que la Sacha tendrá *personalidad y vida,* y junto a esto, también poder de decisión porque "pese a los intentos de afuera por organizar(los) de otra forma" los Sarayaku han "tenido que adaptar(se) conforme al ordenamiento y las normas de la propia Sacha" (Sarayaku, 2003, p79). Esto quiere decir que su forma de vida está delimitada por las leyes de la selva y las interpretaciones del Yachak (shamán) sobre ella. Por ende, el concepto de Kawsak Sacha pone en cuestión el pilar racionalista antropocéntrico, redefiniendo una episteme biocéntrica (si se lo puede llamar así, a pesar de que el concepto no se puede limitar al ámbito físico y existan limitaciones en la conceptualización desde parámetros occidentales). Así pues, el discurso del Kawsak Sacha no solo va más allá de la cuestión individualista, sino que también trasciende la visión humana en

[28] Selva Viviente

general, adentrándose en una creencia espiritual dictada por un ente no tangible[29]. Sin embargo, los Sarayaku saben que la Allpa (tierra) no puede subsistir sin la Pachamama y sin su Kawsak Sacha porque la primera es 'parte de' las otras. Así la defensa del territorio se vuelve un eje fundamental para la lucha por la supervivencia misma de Sarayaku.

Los líderes de Sarayaku están conscientes de que su visión ha sido invalidada en el contexto mundial, "bajo la idea de que el progreso histórico es inherente solo a la cultura occidental" (Almeida, 1995). El manejo adecuado de los ecosistemas, es decir el manejo no mercantil, difiere de las lógicas extractivistas y los discursos modernos se niegan a reconocer el valor no comercial de la vida y los recursos debajo de la tierra. Después de años de procesos extractivos ilegales, en 2009, Sarayaku presentó como evidencia para su caso contra Ecuador en la CIDH, algunos de los daños ocasionados en su territorio, entre ellos: la destrucción de cuevas, fuentes de agua, ríos subterráneos, tala masiva de árboles y plantas de gran valor ambiental y cultural, contaminación ambiental, abandono de explosivos en su territorio y derrames petroleros (Sarayaku, 2009). A pesar de que la recuperación de estos territorios sería básicamente imposible, su victoria en contra del gobierno fue un determinante para la comunidad sarayaku en un momento clave, en el que los ojos de la comunidad internacional estaban puestos en ellos y tomaron esta 'oportunidad' para exponer a nivel mundial su visión alternativa al *desarrollo*.

El medio por el cual lo hicieron toma el nombre de la Declaración Kawsak Sacha[30]. Esta fue adoptada en 2012 en la comunidad, y, tras seis años más de lucha por sus derechos, fue actualizada en 2018 y se hizo pública. Como tal, Sarayaku se despliega como agente internacional de defensa de los derechos de la Naturaleza y utiliza la Declaración como

[29] Es importante entender que sería incorrecto intentar interpretar toda una creencia espiritual desde el ámbito puramente académico pues este es demasiado limitado tanto en contexto como en estructura para su explicación. Posiblemente una explicación filosófica o teosófica estaría a lugar, en una diferente investigación vinculada directamente a la temática.

[30] Declaración de la Selva Viviente

dispositivo[31] para la defensa de su territorio como sujeto de derechos, declarando el Kawsak Sacha "un ser vivo, con conciencia, constituido por todos los seres de la selva (…), incluye a los seres de los mundos, animal, vegetal, mineral, espiritual y cósmico, en intercomunicación con los seres humanos…" (Sarayaku, 2018). A nivel nacional, este discurso como dispositivo se trata de una formación que tiene que responder a una *urgencia*- la falta de apoyo estatal y la continuación de los procesos extractivistas- en un *momento dado* -la creciente atención de actores internacionales hacia la comunidad y sus retos durante el gobierno de Alianza País y la apropiación del Sumak Kawsay para justificar el extractivismo[32]- (Foucault, 1994).

El discurso inaugura una oportunidad histórica para la defensa de los derechos de la Naturaleza que proviene desde las bases sociales indígenas, cuyo objetivo es "preservar y conservar de manera sostenible los espacios territoriales, la relación material y espiritual que allí establecen los pueblos originarios con la Selva Viviente y los seres que la habitan" (Sarayaku, 2018). Pero más que inaugurar una propuesta, permitió la propagación de su estilo de vida, de sus creencias y sus necesidades, que, de tener éxito, propiciarían las condiciones en que las relaciones de complementariedad mutua podrían continuar perpetuándose, al igual que se hizo posible la denuncia pública de los actos ilícitos cometidos por el Estado o por aprobación del mismo.

Sarayaku utilizó los medios a su disposición para la propagación de la Declaración Kawsak Sacha como herramienta política que intenta unir los mundos material y espiritual, con bases jurídicas y a través de reconocimiento político. Hay que considerar que este proceso político per se, venía formándose hace dos décadas, al Sarayaku estar consciente de que la consolidación de su territorio y su gobierno autónomo es todo un proceso que les

[31] Para la noción Foucauldiana el dispositivo es la red de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos, entre ellos discursos, instituciones, reglamentos, proposiciones filosóficas, morales o filantrópica, es decir: lo dicho y lo no dicho (Dits et écrits, 1994)
[32] La explicación de este proceso está clarificada en la sección 2.2.

"obliga a desarrollar (su) institucionalidad y normas; a definir y detallar el ejercicio de las autoridades políticas y judiciales; a tener pleno control de la planificación y control de las acciones" y al mismo tiempo "identificar tantos los problemas y necesidades que pretenden satisfacer, como las estrategias para superarlos" (Sarayaku, 2003). Se puede ver que el proceso de consolidación de su institucionalidad es relativamente nuevo y surge como respuesta y alternativa al sistema político populista, clientelar y burocrático que rige que el estado. De igual manera, la 'obligación' de llevar a cabo este proceso solo surge como respuesta a un sistema burocrático y corporativista, pues, sin organización institucional no tendrían un plan concreto por donde accionar. Además, si bien la constitución del Ecuador reconoce la 'interculturalidad' y 'plurinacionalidad', existen aún grupos de poder y grupos gubernamentales que no terminan de entender lo que significa realmente el reconocimiento plurinacional, "cada quien tiene su concepción (y) no hay un acuerdo común" (Calapuche, 2012). Se podría suponer que la razón para que no exista tal acuerdo es que su existencia significaría redefinir desde las bases los conceptos de poder y gobernanza, algo que no sería conveniente para los grupos que ya sustentan el poder. La instauración real de un 'constitucionalismo plurinacional' significaría "refundar el estado moderno-unicionalista", es decir el estado considerado como un todo, como una sola nación. Porque la interculturalidad no es únicamente la relación entre diferentes culturas o pueblos, sino que "también es política (…) es decir, repercute en la construcción de una nación compartida, donde cada sociedad organice su plurinacionalidad" (Santos en Calapucha, 2012).

La comunidad Sarayaku sabe que es necesaria una interacción entre los dos mundos y busca alternativas para que los jóvenes -especialmente- puedan relacionarse con el mundo externo, sabe que "hay que tener conocimientos del mundo de afuera" para utilizarlos como herramientas a su favor (Gualinga, 2019) Además, no se debe olvidar que la necesidad latente de propagar su discurso está vinculada directamente a la supervivencia humana y la

supervivencia de la Naturaleza, en línea con la cosmovisión que sustentan. El Kawsak Sacha tiene directamente relación con la mitigación del cambio climático, pero también "es una propuesta que tiene una connotación espiritual muy profunda en relación con la naturaleza", esta busca "declarar los territorios indígenas sagrados como patrimonio de biodiversidad y patrimonio de la humanidad, intocables, fuera de explotación petrolera" una categoría que no existe por el momento (ídem).

La comunidad Sarayaku apareció desde las bases sociales y se impuso una carrera a contra reloj para lograr apoyo internacional (a falta de apoyo estatal), de suma importancia para la prevalencia de los ecosistemas invaluables de los que son guardianes. La Declaración del Kawsak Sacha es su herramienta para la defensa del territorio ancestral, pero también para la propagación de una forma de vida y *ser* basada en el Sumak Kawsay, epistemológicamente diferente y opuesta a la 'normal' occidental, que posee condiciones de vida totalmente diferentes a la de las ciudades; sin tomar en cuenta que el estilo de vida de los países 'desarrollados' es insostenible e imposible de aplicarse a nivel mundial en forma indefinida. Finalmente, cabe resaltar que no se pretende instaurar otro sistema de desarrollo, sino comenzar a hablar de "nuevos convivires" a partir de la experiencia de Sarayaku y otras comunidades que buscan brindar alternativas al estilo de vida moderno. Es evidente que la vida en la selva, como la practican los Sarayaku, no puede ser replicada a escala mundial, pero algo deberá ser común. Ese punto común sería el respeto de la vida misma, cuyos ejes de referencia serán: la importancia de la comunidad, es decir el ser humano en armonía consigo mismo y sus congéneres, la realización del individuo en comunidad; la relación del humano con la naturaleza, como Madre, tomando en consideración que el humano es, en sí mismo, naturaleza; y, finalmente, el cambio paradigmático de las relaciones, siendo la espiritualidad un eje importante para la construcción de relaciones basadas en confianza, solidaridad y equidad (Acosta, 2019).

2.2. Visión de desarrollo del Estado ecuatoriano

Para explicar el proyecto político estatal, se trabajará con las referencias discursivas e institucionales del gobierno de Rafael Correa- especialmente su segundo periodo presidencial- cuyas formaciones discursivas legitimarán el proyecto extractivista agresivo de Lenin Moreno en su primer año de presidencia. Para entender cómo sucede esto, se sitúa al discurso como una herramienta de poder; de ninguna manera puede ser un elemento neutro, pues el discurso "no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse", el discurso es "donde se ejercen sus más temibles poderes" y los "procesos de exclusión" (Foucault, 1992).

2.1.1. Sumak Kawsay en el discurso estatal

Antes de comprender cómo llega el Sumak Kawsay al discurso político del gobierno ecuatoriano, es necesario un análisis de Conjunto Crítico[33] y Arqueológico [34]para entender la inserción política del régimen de gobierno de Rafael Correa y su solidificación. El primero nos mostrará brevemente cómo se formó, a qué necesidades buscaba responder y qué tipo de coacción ejerció efectivamente (Foucault, 1997). Hacia el 2006 (año de elecciones presidenciales), el país estaba inmerso en una deuda de $10 748 millones de dólares (Ministerio de Economía y Finanzas, 2018), el 38.6% de la población enfrentaba pobreza (Castillo, 2016) y a nivel Nacional existía un índice de Gini de 0,456. Cabe indicar que para 2007- año donde Rafael Correa es electo por primera vez como presidente- Ecuador enfrentaba su séptima elección presidencial en 10 años; y además cumplía su sexto año de dolarización. Todo esto podría resumir la situación política y económica del país en:

[33] El método propuesto por Foucault en El orden del discurso (1992) supone un análisis dispuesto en 2 conjuntos: Conjunto Crítico (principio de trastocamiento) y Conjunto Genealógico (principio de discontinuidad, especificidad y exterioridad).
[34] Este conjunto paralelo al anterior, busca, por su lado analizar la "experiencia del orden", es decir las condiciones históricas que permiten la posibilidad de los saberes (Foucault, Arqueología del Saber, 1992).

inestabilidad. Rafael Correa, ex ministro de economía, surge al poder con un discurso socialista que culpaba a las prácticas neoliberales del subdesarrollo y al sistema internacional, proponiendo una "ruptura conceptual (de…) los idearios del Consenso de Washington (…) y el neoliberalismo aplicado en su versión criolla, que provocaron una debilidad del sistema político e institucional y una profunda crisis socioeconómica" (Senplades, 2007). Así, una de las necesidades grandes a las que buscaba responder era la brecha social, mediante un gobierno denominado *Revolución Ciudadana*, que forjaría un "estado plurinacional que sea radicalmente democrático y postcolonial" (Senplades, 2009). Este llevaría la batuta para la legitimación de coacción y reacción en el plan de Gobierno de Correa.

Paralelamente, en un análisis arqueológico, encontramos dos documentos clave para la consolidación del gobierno de Correa: la Constitución de Montecristi y el Plan Nacional de Desarrollo. Por un lado, en 2008, se aprueba una nueva constitución, como parte de un proyecto político que prometía una serie de cambios a las relaciones humanas y relaciones humano- naturaleza, que serían regidas y propiciadas por el estado. La constitución aseveraba representar "una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el Sumak Kawsay" (Asamblea Constituyente, 2008). Por primera vez en la historia política del Ecuador, regía un concepto que promovía 'fines compartidos', por eso, cuando se propuso su inclusión en la constitución, se compartió la noción de que los ecuatorianos quieren "un país con buen vivir para todos y todos en paz y armonía con la naturaleza" (Morales en Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán, 2015). Conceptos como plurinacionalidad e interculturalidad aparecieron como principios fundamentales y elementos constitutivos del estado. Por otro lado, el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012 presentaba un "cambio en la trayectoria del desarrollo y democracia ecuatorianas" con revoluciones constitucionales, éticas, sociales, y económicas y productivas. Estas últimas hacían referencia a la necesidad de crear "un modelo económico alternativo" enfocado en la

capacitación de la fuerza de trabajo, la investigación científica y tecnológica y el financiamiento estatal (Senplades, 2007). Este representaba una mirada alterna a los modelos de desarrollo elitistas de otrora, y buscaba la inserción responsable de Ecuador en el mercado internacional. Estos documentos constituirían las bases fundamentales para la consolidación y legitimación del gobierno de Correa, porque más que documentos, son 'prácticas' que permiten establecer relaciones y fijar la experiencia del orden (Foucault, 1997). Así el contexto discursivo del gobierno de Rafael Correa fue también justificado por estos cambios que, según él, eran tanto innovadores como necesarios para el país.

Así, Correa logra posicionarse a sí mismo como un líder *tecnopopulista* dispuesto a 'salvar' al país en un proceso claramente paternalista. De la Torre (2013) explica el tecnopopulismo como la fusión de tecnocracia: "uso racional-instrumental de la ciencia y la tecnología con el afán de dominar la naturaleza y la sociedad" y el populismo: "un caso paradigmático de dominación carismática" cuyo líder "ha surgido desde abajo hasta convertirse en una figura extraordinaria que tiene una misión redentora". El primer período presidencial de Rafael Correa fue bien recibido por las clases sociales media y bajas, pues, para el período de elecciones de 2011, se había evidenciado un crecimiento económico del Pib, de 4,6% en 2006 a 7.8% en 2011 (Márquez, Carriel, Salazar, 2017) -que, en gran parte, se debió al aumento masivo en el precio del barril de petróleo, pasando de $61 en 2006 a $112 en el segundo semestre del 2012- (Datosmacro, 2011). Esta subida de precios casi al doble, permitió un mayor gasto gubernamental y una alta generación de empleo en el sector público. Para el 2014, el nivel de pobreza se había reducido a 25,8 % (Castillo, 2016) por medio de bonos de desarrollo humano, ergo, el apoyo popular al gobierno de Correa permitió que este continúe en el poder durante un segundo término presidencial. Correa logró responder medianamente a las necesidades del pópuli, y, al mismo tiempo, a las de los trabajadores del sector burocrático, bajo un período de bonanza económica en Ecuador.

Hacia su segundo término presidencial, se observa un cambio discurso hacia uno más atacante a las fórmulas neoliberales, en el segundo plan de desarrollo, esta vez denominado como Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017 (PNBV). Este condena las lógicas capitalistas que han provocado destrucción y procesos clientelistas y feudales. El documento presenta a Ecuador como un país andino que "construye los derechos humanos, económicos, sociales, culturales y ambientales, sobre un concepto y visión del mundo nacido en las antiguas sociedades de la región de los Andes sudamericanos: El Buen Vivir es el Sumak Kawsay" (Senplades, 2013). El Buen Vivir, cuyo principal vocero político fue el presidente Rafael Correa, y los representantes de su partido político Alianza País (AP), se convirtió en un régimen de 'cambio' y constituyó una base esencial justificar el nuevo plan de gobierno de la Revolución Ciudadana y, al mismo tiempo, deslegitimar a sus oponentes políticos, que aumentaron durante su segundo período presidencial.

El análisis en su Conjunto Genealógico saca a la luz la utilización Buen Vivir y su conversión a sinónimo del Sumak Kawsay. Aquí, el ejercicio de poder se vuelve aparente en el principio de especificidad. Es decir, la promesa de una vida mejor fue la herramienta que le permitió a Correa mantenerse en el poder y representar al líder que el país necesitaba, violentando el concepto ancestral para ganar apoyo político y reconocimiento internacional. Por otro lado, ignora al Sumak Kawsay como una alternativa *al* desarrollo y figura "una nueva visión *de* desarrollo que hemos llamado el Buen Vivir" (Correa, 2013). Correa sabía que el viejo discurso neoliberal no llamaba a las masas, por lo que creó y logró mantener con éxito, una nueva discursiva para movilizarlas y legitimar así su política económica y los cambios en el sistema político, de esta manera el Buen Vivir fue realmente "el nuevo nombre del mismo discurso de desarrollo (…) que conjuga la misma estrategia de crecimiento económico (…), de estabilidad económica" (Dávalos, 2014). Su objetivo principal para alcanzar el Buen vivir era salir de la pobreza, insistiendo en la necesidad de "superar los

mitos: por ejemplo, que economía popular y solidaria es economía de subsistencia y que la acumulación es mala, ¡por favor! Hay que acumular para salir de la pobreza" (Correa, 2011).

Correa logra esto con la sujeción del Buen Vivir como justificación temporal de sus planes de gobierno, pero destruye la concepción cosmológica sobre la cual se basó para su apropiación. Así, asevera que Ecuador no está cayendo en el "absolutismo tecnológico" en el cual "toda la sociedad tiene que organizarse en función de las necesidades tecnológicas" pero tampoco cree "en el infantilismo primitivista" y no se debe "confundir miseria con folclor, de rechazar la modernidad, la tecnología, no aprovechar los recursos naturales para mejorar el nivel de vida; estos fundamentalismos ya rayan en la irresponsabilidad" (Correa, 2015). Para plantearse la búsqueda de la voluntad del discurso de Correa, en necesario entonces 'dibujarse' el sistema de exclusión que rige por la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad (Foucault, 1997). De esta manera se observa que, por un lado, Rafael Correa sostiene la necesidad de modernización, adquisición de nuevas tecnologías y avances de última generación para promover el desarrollo, y por otro, se muestra como un padre de la nación, especialmente de la clase social baja, a quienes salvará de la miseria. En esta instancia, la palabra prohibida será la de todos aquellos opositores que intenten soslayar el Socialismo del Buen Vivir; la separación de la locura será definida por infantilización del indígena (Ver sección 2.2.2); y la voluntad de verdad por los planes de gobierno y el respaldo que Correa tuvo en la Asamblea Constituyente, especialmente para los procesos extractivistas (Ver sección 2.2.3).

Para explicar la voluntad de verdad en el discurso es importante entenderla como la herramienta que provee la "forma general" a la voluntad del saber por medio de "planes de objetos posibles, observables, medibles, clasificables" (Foucault, 1997). Es decir, para alcanzar la voluntad de verdad, la apropiación del Sumak Kawsay también dio paso a un discurso post-keynesiano que buscó burocratizar el Buen Vivir por medio de diferentes

métodos de expansión institucional, es decir, que el gobierno intenta jugar un rol importante en la planificación estatal, pero también busca adaptarse al marco de interdependencia, apropiándose de las nociones de subdesarrollo y Tercer Mundo con un plan desarrollista (Acosta, 2019). En esta instancia, la adecuación social del discurso se da desde diferentes niveles, por ejemplo, se utiliza publicidad del Sumak Kawsay en los proyectos de construcción de infraestructura como carreteras, desniveles, o proyectos de minería aseverando que "aquí se construye el Buen Vivir" (Acosta, 2019), o las Escuelas del Milenio como paso hacia el Buen Vivir (Correa, 2016). Según Rafael Correa, Buen Vivir es que "nos paguen por hacer lo que haríamos incluso gratis, es un gran paso hacia la felicidad, un gran paso hacia el Buen Vivir", "no es tener opulencia, no tener bienes materiales por doquier, sino una partecita (…) es vivir de lo que se hace con toda el alma, hacer por convicción, por vocación y hacerlo con alegría" (Correa, 2013). Esto denota que el Buen Vivir también sería sinónimo de felicidad, que sería el objetivo principal de la Revolución Ciudadana.

Por otro lado, la creación de Ministerio del Buen Vivir tenía por objetivo "mostrarles a los jóvenes (…) a la ciudadanía lo que es verdadera felicidad (…) no es rodearse de bienes materiales, es satisfacer necesidades básicas" (Correa, 2013). Incluso se crea una canción que asevera que Buen Vivir es "tener a tu familia respirando junto a ti (…), es disfrutar de tu trabajo y poderte divertir (…) es disfrutar de la belleza que tiene nuestro país (…) es compartir con nosotros (se entiende como al Ministerio) lo que quieres para ti (…), es tener la mano abierta y lista para servir (…), que todos vayamos juntos, que nadie se quede atrás, que todo alcance para todos, que a nadie le falte nada" (Canción del Buen Vivir presentada en Enlace Ciudadano #339, 2013). Freddy Ehlers – secretario de dicho Ministerio- mostró como ejemplo de las 'estrategias' del Buen Vivir un libro para enseñar los valores humanos, e incluso llegó a decir que el semáforo alimenticio también era Buen Vivir. Según él "el buen Vivir son acciones (…y) toda la administración pública".

Así, el plan de gobierno de Correa también se insertó en las prácticas cotidianas de los ecuatorianos y buscó naturalizar el Buen Vivir en el día a día, al mismo tiempo que también logró´ institucionalizarlo, ignorando su sentido original. También se observó un incremento exorbitante de gabinetes ministeriales como dispositivos de poder, pasando de quince ministerios antes de 2007, a treinta y dos en 2017, en los cuales 160 personas fueron designadas como ministros o secretarios. Esta reorganización estatal fue "una de las claves silenciosas del proyecto de revolución ciudadana" (Falconí, 2017). La estrategia incrementó el tamaño del estado y, naturalmente, el número de trabajadores del sector público, incrementando también el número de seguidores del partido correísta. Así, las instituciones creadas también son una herramienta esencial para rodear los discursos de silencio, es decir, lo que no se dice directamente en el discurso oficial, si no lo que se muestra. Porque "el poder reside en la institución que muestra el discurso en el orden de las leyes (…) esta es proveedor de ese poder" (Foucault, 1992)

Correa no dudaba en afirmar que el Buen Vivir era una lógica post capitalista, post consumista, pero también aseveró, después de su reelección, que el Socialismo del Siglo XXI y Socialismo del Buen Vivir "son la misma cosa" y al definirlo resaltó que "básicamente guarda las características del socialismo tradicional, por ejemplo, justicia social (… y la) supremacía del ser humano sobre el capital" (Correa, 2013). La contradicción epistemológica es evidente, pues el socialismo aparece en el espectro político como respuesta a los regímenes occidentales liberales, sin embargo, continúa siendo una estructura utilitarista, es decir no busca salir del capitalismo sino la redistribución "justa" y equitativa de la explotación de recursos, en lo que se conoce como la apropiación de los medios de producción por el proletariado (Peet & Hartwick, 2015). Sin embargo, para Correa (2011), su propuesta era un campo diferente e innovador, pues "otra cosa es acumular con lógica capitalista", es decir que, bajo su plan, existiría la posibilidad de acumular capital sin ser capitalista. Este agotamiento

del discurso del Buen Vivir también dio paso a la normalización y legitimación de las relaciones de poder asimétrico entre el estado y la población en donde el presidente aparecía como el único conocedor y la respuesta a los problemas sociales, es decir, su verdad era *la* verdad.

Para su segundo término presidencial, el Sumak Kawsay en la esfera política fue transformada a Buen Vivir, pues el Sumak Kawsay había sido tan absorbido por el discurso estatal que como concepción ancestral andina se tergiversó y se la vació de sentido, "Con Correa, se vampirizó el concepto" y el Buen Vivir se volvió "un instrumento de dominación y una herramienta de propaganda", "una herramienta para el poder" (Acosta, 2019). con el paso de los años, se lo adaptó al proyecto político que diversos actores como Pablo Dávalos, o la CONAIE llevaron a cabo: una "reelaboración andina del concepto amazónico de Sumak Kawsay (como una tradición inventada o recreada)" (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán, 2015). Dicha relaboración también sirvió al proyecto político de instrumentalización de Rafael Correa, cuyo acontecimiento discursivo[35] permitió la racionalización y utilización estatal del concepto, modificándolo para la utilidad del gobierno; mientras que al mismo tiempo pretendía representar a los grupos de los cuales el Sumak Kawsay fue usurpado sin previo consentimiento. Así, el Sumak Kawsay en el discurso estatal podría ser referido como una 'palabra usurpada' pues proviene de la cosmovisión indígena, pero sus políticas no benefician a los pueblos indígenas (Kowii, 2014). Todos los aspectos que engloba el Sumak Kawsay como cosmovisión andina resultaron ser tan grandes y complejos para el gobierno que, durante este período, se lo desvirtuó en su totalidad.

2.1.2. Infantilización del indígena

[35] "Por acontecimiento discursivo no entiendo un hecho que tendría lugar en un discurso, en un texto, sino un acontecimiento que se dispersa en las instituciones, en las leyes, en las victorias o en las derrotas políticas, en las reivindicaciones, en los comportamientos, en las revueltas, en las reacciones" (Foucault, 2011, p187) Leçons sur la volonté du savoir. Creo que sería útil definir más precisamente y diferenciar estos términos porque algunos se asemejan o tienen definiciones un tanto ambiguas.

Uno de los mecanismos más importantes en el discurso son los procesos de exclusión, en donde estos aparecen como 'lo prohibido'. Para lograrlo "la institución de manera irónica rodea a estos discursos de silencio como 'formas ritualizadas' (Foucault, 1997). Los rituales que permitieron reforzar la cultura y proyecto político de Alianza País fueron los Enlaces Ciudadanos[36]. Estos representaron "una de las piezas claves de comunicación y promoción política e ideológica del presidente Rafael Correa" (Granda, 2017). Así, el ritual era el mismo todas las semanas, en donde Correa denota una posición de clara superioridad, logrando escenificar el poder que sostenía, personificándose en el Estado mismo. Sus "intervenciones demuestran que él es el Estado y la patria a los que sirve con verdadera fe y dedicación" (De la Torre, 2013, p32). El proyecto político y económico del Estado Nación que Rafael Correa planteaba era aquel en que él era actor primario y juez máximo al mismo tiempo, ayudándose de representaciones sexistas y racistas para sostener su discurso presidencial.

Las sabatinas logran establecer un patrón continuo para la exclusión de los opositores a su proyecto político (Granda, 2017), de esta manera la burla y desacreditación a los indígenas se volvió uno de los temas más tocados en sus discursos a la Nación:

> "Hay muchos discursos (tono irónico) de ciertos dirigentes prestados de ciertos intelectualoides revolucionarios de cafetín… el ecologismo infantil que tanto daño ha hecho a nuestro proyecto político… no me equivoqué cuando dije que ese era el principal peligro a nuestro proyecto ¿verdad?... en que ponen en boca de los indígenas discursos como que el principal problema del indígena es el agua (tono irónico) o la plurinacionalidad y la interculturalidad como el principal problema." (Enlace ciudadano, 172, Sígsig, 15 de mayo de 2010, 34:12-35:48)

[36] También conocidas como las 'sabatinas', fueron transmisiones en vivo que duraban aproximadamente 2-3 horas todos los días sábado en donde el ex presidente Correa proporcionaba 'informes a la nación' y los utilizaba para comentar sobre los acontecimientos políticos ocurridos en esa semana.

Así se denota, en primer lugar, la amenaza de un grupo opositor que busca 'dañar' el proyecto político de Correa, y en segundo lugar el hecho de que este discurso es 'prestado' de esos 'intelectualoides', es decir, la incapacidad del indígena de pensar o crear por sí mismo. En esta instancia, el comentario[37] juega un rol extremadamente importante, pues aquí la producción discursiva diferencia a los "discursos que, indefinidamente, más allá de su formulación, son dichos, permanecen dichos, y están todavía por decir", así, el comentario como procedimiento de control discursivo permite decir otra cosa que el texto mismo, con el fin de "sacar a la luz una pretendida verdad originaria que ha permanecido oculta" (Foucault, 1992). Se trata al indígena como un envase vacío que puede ser fácilmente extorsionado, vaciado, y llenado de contenido ajeno. Por otro lado, se puede apreciar que en las sabatinas también existe una gran apropiación cultural ligada a la "representación del indígena como objeto exótico" (Granda, 2017). Un objeto que, carecería entonces de criterio propio, necesidades propias, y peor aún, ideas alternas. El indígena sería entonces un factor que pone en riesgo la construcción de "las sociedades de conocimiento" que Correa buscaba implementar. Aquí, lo que permanece sin decir, logra crear imágenes alteradas y representaciones erróneas en el oyente. Este cae ciegamente en el poder de afirmación del discurso que logra construir dominios de objetos, de los cuales se afirma o se niega algo (Foucault, 1992). Este tono discursivo trataba a los indígenas como "semi ignorantes que buscan a toda costa dañar el gobierno" (Granda, 2017, p201), logrando, en la reafirmación semanal de su postura, una infantilización del indígena que serviría como justificación para el camino al desarrollo.

[37] El comentario aparece como herramienta del control discursivo apoyado en un texto, cuyo sentido hay que restituir en el análisis. El comentario permite construir indefinidamente nuevos discursos pues se lo utiliza para decir lo que está articulado silenciosamente. El comentario es uno de los principios de encarecimiento y procedimiento de control del discurso. Foucault, 1992. El orden del discurso.

Por otro lado, esta deslegitimación crea una narrativa de "nosotros y los otros" (Van Dijk en Morales, 2012), siendo los 'otros' todo aquel opositor al cambio (positivo) del país, pues "La revolución ciudadana (es) el cambio de este país" (Correa, 2009). De esta manera, Correa se posiciona como un héroe cumpliendo la misión de salvación, de culturización, de avance para sus infantes, los ciudadanos; porque "un líder carismático es socialmente construido como el símbolo de la redención, mientras que sus enemigos encarnan todos los males de la nación" (De la Torre, 2013). Así, la burla y el sarcasmo también serán comentarios que juegan un rol fundamental cuando habla de los indígenas:

"Si cierta dirigencia indígena es tan importante, si nos ha vencido de acuerdo a ellos –qué bueno que estén contentos-; ellos, están contentos porque no perdieron con mucho, y nosotros estamos contentos porque hemos ganado en las diez preguntas (…) Pero aquí nadie nos va a imponer la agenda, que no sean el pueblo ecuatoriano, las grandes mayorías. No nos engañemos, puede haber retórica del sector mestizo, repetida por ciertos dirigentes indígenas, y esto es muy importante, esta es una idea fuerza, pero el principal problema de nuestros pueblos ancestrales, de nuestros pueblos afro-descendientes, de nuestras comunidades, de la inmensa mayoría de excluidos, ha sido y sigue siendo la pobreza!" (Correa, 2011).

Este tipo de comentario, aparte de minimizar la capacidad de los sectores indígenas de atraer apoyo popular, también le permite ignorar todo plan alterno, toda realidad diferente y todo problema que no se incluya en su plan de gobierno, pues la separación y rechazo son también principios de exclusión ya que es necesario callar 'al otro' en este caso, a la dirigencia indígena quedaría deslegitimada en su totalidad. Así pues, la creación de una antítesis entre lo verdadero y lo falso es otro procedimiento de exclusión utilizado arduamente por Correa. La verdad será entonces aquello que él defienda, se excluye a

todos los que intenten criticarla. Esta verdad "se desplaza del acto ritualizado de enunciación hacia el enunciado, su sentido, forma, objeto, y relación con su referencia" (Foucault, 1992, p9). La relación entre el proyecto político de Correa y las críticas de parte del sector indígena crearán una visión dualista que sería acompañada de la promesa de cambio. Esta promesa sería entonces la única verdad, y esta verdad "sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal" (Foucault, 1992, p12).

> Quienes se oponen a esta gesta heroica no pueden ser sino los enemigos de la patria y de la historia (…) Siempre dijimos que el mayor peligro para nuestro proyecto político, una vez derrotada sucesivamente en las urnas la derecha política, era el izquierdismo, ecologismo e indianismo infantil. ¡Qué lástima que no nos equivocamos en aquello! (Correa en De la Torre, 2013, p29).

A pesar de las promesas de la creación de un estado pluricultural "radicalmente democrático y poscolonial" (Senplades, 2009), la exclusión constante de las críticas y oposición política, no se muestra nada democrática. De hecho, Correa buscó oportunidades para demostrar, no solo su superioridad, sino también sus reafirmaciones de lo 'verdadero' e incluso denotó un cierto tono bélico, como si el país estuviera luchando para subsistir en contra de los 'enemigos de la patria y de la historia'.

2.1.3. Discurso extractivista

Junto a los movimientos indígenas, el 'ecologismo infantil' era otro de los grandes males que amenazaba el proyecto político del gobierno de Correa. Para atender la apropiación y justificación del discurso extractivista es necesario entender que los tecnócratas se propusieron misiones de proporciones gigantescas: construcción del estado-nación, la construcción de desarrollo, o "llevar a su país al socialismo del Sumak Kawsay" (Ramírez en De la Torre, 2013). Así el discurso tecnocrático de Correa recoge una iniciativa proveniente

de varios sectores sociales ambientalistas, creada en los años 2000, para la protección del parque Nacional Yasuní (Serrano, 2013). Asentado en los derechos de la Naturaleza de la constitución, se acarrea una iniciativa que buscaba mantener los recursos naturales bajo tierra con la ayuda de los países desarrollados. La iniciativa denominada Yasuni-ITT se estrenó en 2009 y proponía la creación de un fideicomiso internacional para "mantener indefinidamente bajo tierra 846 millones barriles de petróleo, las reservas más grandes del país, equivalentes al 20% del total de todas las reservas de la nación como una contribución para un futro sostenible para todas y todos", su principal objetivo era evitar que se lancen a la atmósfera más de 400 millones de toneladas de Co2 que se derivarían de la quema (…) del crudo pesado, y buscaba "mantener inalterable la zona más biodiversa del planeta (…) el parque Nacional Yasuní (…) que tiene más de 900 000 hectáreas" y algo muy importante a recalcar en el discurso de Correa era que "el valor neto de esas reservas suman más de 14 mil millones de dólares, es decir, mantener ese petróleo bajo tierra implica un inmenso sacrificio para el país; con esta iniciativa "Ecuador aporta con miles de millones de dólares al mundo, y nosotros no somos los que estamos contaminando al planeta" (Correa, 2012).

Esta propuesta podría ser cumplida únicamente con el apoyo de fondos internacionales, que deberían pagar a Ecuador para evitar la extracción de recursos en la Amazonía y cuidar la naturaleza. Aquí se arguye que Correa inaugura un discurso de economía ambiental: por una parte, culpa a las fallas del mercado de los problemas ambientales. La economía ambiental como concepto hace referencia a la acción de tratar a los ecosistemas "como si tuvieran un valor de cero, se corre el riesgo de sobreexplotarlos" y, por otro lado, propone una solución al "asignar precios a los aspectos del medio ambiente (…) para posteriormente incluirlos en cálculos monetarios" (Treteault, 2008). Se observa también que en la *genealogía* de su intervención utiliza un escenario internacional como plataforma para integrar "en ciertas condiciones y hasta cierto punto los procedimientos de control" de su

discurso (Foucault, 1992). Esto quiere decir que esta iniciativa también daba un 'ultimátum' a los países que más contaminan, es decir, los países ricos. Se hace un llamado de "corresponsabilidades comunes pero diferenciadas" en las que "Ecuador espera de la comunidad internacional una compensación en función de (las) emisiones netas evitadas" (Correa, 2012). El dispositivo discursivo oculto tenía por objetivo dar a entender que únicamente esta corresponsabilidad podría detener el proyecto extractivista que Ecuador estaría dispuesto a 'sacrificar'. Así Correa pretende afrontar los problemas ambientales desde un acercamiento mercantil, denotando las implicaciones de llevar a cabo la iniciativa y también las implicaciones fatales de no hacerlo.

El Fondo de Fideicomiso gestionado con el PNUD, tenía por objetivo recaudar 3.600 millones de dólares que, según el gobierno, representarían únicamente la mitad de las ganancias esperadas en caso de explotación del crudo, sin embargo, hacia el 2012 sólo se recaudaron 13.3 millones en depósitos concretos (Bucarám & Trujillo, 2015). La supervivencia de esta iniciativa se veía amenazada por los altos precios de petróleo, lo que "cuestionó la sostenibilidad del proyecto en los mercados financieros internacionales, ya que afectaba la compatibilidad de incentivos con los intereses del Gobierno ecuatoriano" sumado a la necesidad urgente de fondos para el proyecto de la Revolución ciudadana y "la alta rentabilidad de las actividades de perforación de petróleo" (ídem).

De esta manera, en 2013, Correa anuncia que "el mundo nos ha fallado", y "el factor fundamental para su fracaso (de la iniciativa) es que el mundo es una gran hipocresía y la lógica que prevalece no es la de justicia sino la lógica de poder". Por consiguiente, anuncia el fin de la iniciativa Yasuni-ITT y solicita a la Asamblea Nacional la 'Declaratoria de interés nacional al aprovechamiento del petróleo en el Yasuní' que debería limitarse al 0.01% del territorio. Así, Correa cosecha un proyecto basado en culpables, ya no solo internos, pero también externos; funda una base legal para el extractivismo y lo 'legitima' en el discurso de

erradicación a la pobreza. En esta época, el discurso oficial, tanto a nivel nacional como internacional inaugura el estado extractivista ecuatoriano. La utilización de recursos naturales para alcanzar el Buen Vivir sería entonces el nuevo proyecto. "Tales son las nociones de desarrollo y evolución: permiten reagrupar una sucesión de acontecimientos dispersos, referirlos a un mismo y único principio organizador (y) someterlos al poder ejemplar de la vida" (Foucault, 1997). La noción de evolución del Estado-nación reagrupa la falta de apoyo internacional (el culpable), la pobreza y miseria en el país (la causa), y la urgencia de obtener recursos e ingresos por medio del extractivismo (la solución); y los refiere al principio organizador del estado organicista cuya meta inquebrantable sería vencer a la pobreza cueste lo que cueste.

El proceso tecnócrata legitima los procesos extractivos en el país apelando al discurso científico y considerando que los planes representan los intereses de toda la población (De la Torre, 2013). El gobierno presenta a la extracción como una medida necesaria para combatir la pobreza y obtener recursos para invertir en el país. Así Correa no dudaba en afirmar cosas como: "Nuestra agua dulce se está destruyendo, no por la minería, como dicen ciertos falsarios, sino por la falta de sistema de agua servida en nuestras ciudades" y para combatir esto se requerirían "fuentes alternativas de empleo e ingreso" (Correa, 2013). Es decir, la falta de infraestructura era el causante de la pobreza y la contaminación y la solución sería la inversión pública. Correa se oponía de manera "particularmente confrontadora" a cualquiera que manifieste su descontento con sus políticas extractivas (Vega, 2014). Así, este discurso extractivista iba de la mano de la deslegitimación total de grupos indígenas que claramente se oponían al extractivismo:

> Resulta *absurda* la oposición a la ley de minería, cuando es una ley con controles ambientales estrictos...Quienes se oponen a la ley, en realidad no quieren minería. Esto *es un absurdo* e incluso una *gran irresponsabilidad*. No podemos vivir como

mendigos sentados sobre un saco de oro...El agua no corre peligro, esa es otra falacia" (Correa, 2013).

Estos ejemplos nos ayudan a destacar la creación de un doble discurso: uno para la comunidad internacional, y otro para la ciudadanía ecuatoriana. Al ser los dos escenarios opuestos, los objetivos expresados debían ser fundamentalmente diferentes pues "cada lucha se desarrolla alrededor de un lugar particular de poder" (Foucault, 2000). En el primero, Correa se presentaba a sí mismo como el mandatario humilde de un país plurinacional y multicultural que buscaba apoyo para cuidar al medio ambiente por medio de la corresponsabilidad internacional, sin olvidarse de promover el Sumak Kawsay. Por otro lado, a nivel nacional se presentaba como ese líder salvador que conocía más que todos a su alrededor, especialmente más que sus opositores a los que llamaba sarcásticamente "nueva izquierda, supuestamente ambientalista e indigenista" o "defensores del ecologismo infantil" (Correa, 2013), buscando legitimar su propuesta extractivista desde su primer período de mandato y deslegitimar a sus oponentes como un adulto deslegitima a los 'infantes'.

Así como Yasuni-ITT se presentó como única solución para conservar la "libertad de los pueblos ancestrales" (Correa, 2012), el desplome de la propuesta acarrearía la intervención en sus territorios. El camino al *desarrollo* sería inevitablemente la explotación de recursos naturales como instancia última e inevitable. Se proponía entonces la construcción de un "Ecuador como bio-polis": construyendo una nueva bio-estrategia de acumulación y redistribución" sin olvidar que la estrategia "tiene como fin el Buen Vivir" (Ramírez, 2012). La lucha contra la pobreza se convirtió en el eje principal del Buen Vivir. Por otro lado, el cambio de matriz energética y productiva propuesto en los primeros años de gobierno, *de-volucionó* a la necesidad de utilizar las reservas petroleras y de gas natural y de recurrir a la explotación minera (Glass en Vega, 2014). Sin embargo, esta 'necesidad' de minería para generar más recursos no está realmente sustentada porque en realidad las actividades

extractivistas “no generan encadenamientos dinámicos tan necesarios para lograr un desarrollo coherente de la economía” ya que generalmente los sectores petroleros o mineros están aislados del resto de la economía (Acosta, 2012). Paradójicamente, la actividad minera en Ecuador se torna indispensable en el discurso, para tener recursos para actividades alternas post extractivistas: “usar el extractivismo para salir del extractivismo” (Senplades, 2013). En el juego de instaurar la legitimidad de estas ideas, no solo se ignora las voces de los pueblos indígenas, sino también se los deslegitima y se los absorbe: “Es indudable que los indígenas han sido víctimas de las peores injusticias, pero eso no les da supremacía moral sobre los no victimizados, no los exime de responsabilidad sobre su situación actual, ni tampoco los hace referencia del buen vivir, del Sumak Kawsay” (Correa, 2013).

Correa logró reformular, a lo largo de los años, el lenguaje del Sumak Kawsay y lo alineó a la racionalidad gubernamental. El Sumak Kawsay entendido desde el Estado sería, entonces, uno extractivista, utilitarista y racionalista; totalmente ajeno a la cosmovisión indígena, cuyos pueblos después de años de conflicto con el Estado, no confían más en el gobierno. La falta de protección estatal y los permisos de minería sin consulta previa forjaron nociones de desconfianza y alejamiento porque el Estado se desvinculó de los enclaves petroleros o mineros, dejando “la atención de las demandas sociales en manos de las empresas” (Acosta, 2012), mismas que no se preocupan por las necesidades sociales en absoluto. El Plan Nacional del Buen Vivir mantenía una estrategia de acumulación en la que “la extracción de recursos naturales no renovables (será) temporal y decreciente” y reconocía el rol de la industria petrolera para la conservación y protección de los ecosistemas frágiles (Senplades, 2013). Se evidencia que las áreas consideradas sagradas e intocables para las comunidades siguen sin ser reconocidas y la situación empeoró con el gobierno de Lenin Moreno.

Los pueblos indígenas se encuentran en una nueva situación de desprotección después del cambio del gobierno hacia un modelo neoliberal (IWGIA, 2019). Al inicio de su gobierno, Moreno parecía abierto a las negociaciones con el sector indígena, prohibiendo la minería en 50.000 hectáreas del Yasuní y reduciendo de 1300 a 300 las hectáreas de operaciones de hidrocarburos en la zona (ídem). Sin embargo, el Plan de Desarrollo 2017-2021- Toda Una Vida, promueve abiertamente la "gobernanza sostenible" de las "actividades de aprovechamiento, uso y explotación de recursos naturales renovables y no renovables" (CNP, 2017). Además, promueve la construcción del desarrollo nacional por medio de "la inversión y mantenimiento de la infraestructura en minería e hidrocarburos". Aquí se asevera que, en este sentido, el plan de Moreno se apoya en la institucionalización que el proyecto político de Correa proveyó al gobierno, a pesar de contrariarlo en otros sentidos. Pasó una década de un cambio discursivo rotundo: desde la negación total del extractivismo, a su justificación 'por un tiempo'. Esto permitió que el nuevo gobierno pueda proponer la minería abiertamente como uno de los proyectos para el *desarrollo* convirtiéndose, la década del gobierno de Rafael Correa en el criterio de transformación[38] de las condiciones que le permiten a Lenin Moreno instaurar un gobierno pro-minería, porque el poder no reside en la persona, sino en la institución "que muestra el discurso en el orden de las leyes y esta es proveedora de ese poder" (Foucault, 1992). Así, las prácticas discursivas instauradas por el gobierno anterior tomaron, poco a poco, cuerpo en la institución que será el Gobierno de la República, bajo el mando actual de Lenin Moreno.

En conclusión, durante el gobierno de Correa existe una apropiación total del Sumak Kawsay y una tergiversación de este para fines políticos, una confrontación y ataque directo a los pueblos y movimiento indígenas y una justificación del discurso extractivista para la

[38] Forma parte de los criterios para la descripción individualizante del discurso. Se refiere a la identificación de las condiciones de un momento dado que permitieron establecer las reglas de formación de los objetos y el umbral de transformación de nuevas reglas. Foucault en Castro (2018).

erradicación de la pobreza y el *desarrollo* de Ecuador. Durante el gobierno de Moreno no se menciona más el Sumak Kawsay, lo cual en gran parte ayuda a la legitimación del proyecto extractivo del gobierno actual. Así, el Plan Nacional de *Desarrollo* continúa siendo totalmente utilitarista en aras de la inserción de Ecuador en el mercado internacional por medio de la explotación de recursos naturales. Así, Manara Ushigua, líder Sapara asegura que "Para el mundo moderno el petróleo es desarrollo económico (pero) para nosotros el petróleo es matarnos" (2015). El *desarrollo* entendido desde el Estado contradice totalmente las prácticas y valores indígenas, que se verán en peligro de desaparición si los proyectos extractivistas continúan indiscriminadamente.

En definitiva, el análisis discursivo ha permitido evidenciar que existe una visión de desarrollo opuesta, incrustada en el discurso antagónico entre Sarayaku y el Estado ecuatoriano. La episteme que rige ambos mundos es radicalmente diferente y sus objetivos lo son también. Esto ha impedido una articulación real del estado plurinacional que Ecuador supone ser y, por el contrario, ha ocasionado una especie de confrontación social en donde el discurso estatal legitima y en cierto grado aboga directamente a los procesos de discriminación con la formación de 'nosotros y los otros'. Así, el segundo objetivo particular de analizar el discurso de desarrollo de Sarayaku versus el del Estado ecuatoriano, revela que el discurso de Sarayaku es uno de alternativa *al* desarrollo y el del estado es simplemente una alternativa *de* desarrollo.

3. Paradiplomacia para la visibilización internacional del extractivismo en territorios indígenas

3.1. Problemática del extractivismo en territorios indígenas

A partir de la instauración y legitimación social por medio del discurso del estado extractivista es necesario entender todos los ámbitos que el extractivismo abarca y la manera en que los territorios indígenas son receptores de un sinnúmero de pasivos ambientales que los proyectos extractivos han dejado en Ecuador. Estos conflictos visibilizan no solo la falta de protección estatal, sino la violación de derechos constitucionales e internacionales, que aparecen como barreras a los planes de gobierno de Rafael Correa y, actualmente, de Lenin Moreno.

3.1.1. Formas de extractivismo

Referirse al Ecuador como país extractivo puede sonar familiar e, incluso, inevitable, si se considera la dependencia económica que el país ha sostenido con respecto al crudo de petróleo desde los años 70. Es importante, sin embargo, entender que el extractivismo, por su misma naturaleza, no se sujeta a un espacio ni actividad única. El extractivismo hace referencia a una "modalidad de acumulación" que implica actividades de remoción de grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo, para la exportación. Esta materia prima es extraída particularmente para los mercados internacionales (Acosta, 2012; Rivera & Vindal, 2019). Ahora bien, el extractivismo no se limita tampoco a la remoción de minerales o petróleo. También es un término analítico que hace referencia al acontecimiento particular de la creación y fortalecimiento de dependencia en las economías domésticas y globales. Este término fue desarrollado por primera vez como una crítica al modelo de desarrollo adoptado por los países de Sur Global (Bunker, 1984), en el sentido de que las economías extractivas no hacen más que perpetuar el modelo de dependencia que mantienen en relación con los países del Primer Mundo, quienes proveen

tecnología para los proyectos en cada país a cambio de la extracción y explotación de sus recursos naturales. Así, el extractivismo genera, por su misma naturaleza, una cadena de dependencia, en donde el país que posee los recursos naturales, por lo general, no es el principal inversionista y tampoco el principal acreedor de las ganancias de la explotación de los mismos. Como tal, estas economías "ejemplifican dimensiones y acontecimientos particulares del capitalismo global, especialmente los relacionados a la mercantilización de los diferentes ámbitos de vida" (Harvey, 2007).

De tal manera, el extractivismo cobra un sentido mucho más profundo, incrustado en todos los acercamientos del mercado internacional a los países exportadores de materia prima. Estos están predeterminados por la histórica jerarquía de los países desarrollados, quienes buscan invertir en los países 'subdesarrollados', conociendo a plenitud sus brechas políticas, el dominio clientelar y la acumulación de deuda que los caracteriza, en conjunto con los acuerdos regionales, apostando a las materias primas como 'commodities' en el mercado. Tal vez el único 'acuerdo' que existe entre países latinoamericanos sería un *consenso de mercancía* denominado por Svampa (2013) como el acuerdo tácito entre los gobiernos de América Latina, que dio lugar al alto precio de *commodities* e impulsó el incremento de impuestos y la nacionalización de empresas extranjeras, frente a la ausencia de alternativas reales a la exportación de materia prima (Rivera & Vindal, 2019). Este escenario apareció como única vía de desarrollo para los países exportadores de materia prima, porque no existieron procesos conjuntos ni regionales de diálogo o planificación entre dichos gobiernos, consecuencia de la frágil institucionalidad de los Estados y la falta de planes nacionales cohesivos a largo plazo, impidiendo una real organización y alternativa que logre contrarrestar la dependencia de exportación de materia prima en las economías nacionales.

Con el tiempo, el concepto de extractivismo ha evolucionado al de *neoextractivismo*. Este "es parte de una versión contemporánea del desarrollismo propia de América del Sur,

donde se mantiene el mito del progreso y del desarrollo bajo una nueva hibridación cultural y política" (Gudynas, 2009). A partir de la experiencia extractivista de América Latina, los países de la región sostienen, hasta la actualidad, una "inserción internacional subordinada y funcional a la globalización del capitalismo transnacional" que permite el avance de "la fragmentación territorial con áreas relegadas y enclaves asociados a los mercados globales" (ídem). Se observa a breves rasgos que la búsqueda de mercados internacionales se ve transformada por la búsqueda de inserción en la globalización, un escenario que trasciende las fronteras estatales por medio de transnacionales. La globalización entonces sirve en parte, de criterio de transformación Foucauldiana[39], que forjará las condiciones para establecer un nuevo umbral en donde los estados van perdiendo su forma y las sociedades parecen redefinirse. Sin embargo, a pesar de esta reconfiguración política y cultural, el rol de la episteme del sistema económico perpetua la misma lógica racional moderna que realmente es más coercitiva que liberadora (Foucault en Peet & Hartwick, 2015).

Como consecuencia, los gobiernos en América Latina se convierten en difusores de un *neoextractivismo progresista*, cuyo manejo cambia en estilo y forma con respecto al extractivismo tradicional. Gudynas (2011) resalta que este tiene mayor presencia estatal, mucho más activa y con reglas más claras, pero a costa de mantener sus impactos sociales y ambientales para servir los intereses de 'amigos' del poder político. Así, el neoextractivismo progresista, a más de reforzar la dependencia de recursos naturales en la economía, pone al desnudo el gran vacío que dejaron los gobiernos progresistas del *Pink Tide*[40], cuyas propuestas políticas prometieron cambios radicales al modelo de desarrollo occidental. Como consecuencia, al igual que los demás países latinoamericanos, Ecuador no logra salir de la retórica del imperio mundo, cuyo orden se naturaliza, universaliza y se traduce como

[39] Las condiciones de un momento dado que permitieron establecer las reglas de formación de los objetos y el umbral de transformación de nuevas reglas (Foucault en Castro, 2018).
[40] Hace referencia a la ola de gobiernos de izquierda al comienzo del sigo 21. Hacia el 2009 casi dos tercios de los Latinoamericanos tenían gobiernos de izquierda (Chaisson-LeBel, 2016).

"permanente, eterno y necesario" (Hardt & Negri, 2000). Este orden ya no se perpetúa únicamente con la mercantilización del petróleo, minerales, o metales, sino que incluye también la deforestación, el consumo y contaminación masiva de agua por parte de las empresas (Rivera & Vindal, 2019); más aún, se expande en forma de *big data*, mercados de carbón, proyectos de cooperación financiados por países ricos, formación de nuevas identidades culturales, incluso imágenes y símbolos, y por último el intento de establecer derechos de propiedad intelectual sobre plantas o conocimientos ancestrales que al mismo tiempo pretenden disminuir el valor y las diferentes formas de derechos de propiedad comunal (Harvey, 2007). Se observa con claridad que el poder del discurso extractivista y luego neoextractivista se multiplica y deviene un dispositivo y práctica que comienzan a entrelazarse cada vez más con las prácticas no discursivas con la naturalización del estado extractivo.

Los proyectos de inversión de capital no desaprovechan la oportunidad para *extraer valor* de las diferentes áreas de la vida que previamente no formaban parte de la mercantilización o acumulación, demostrando así cómo "las dinámicas extractivistas pueden adherirse y afectar todos los aspectos de la vida" (Rivera & Vindal, 2019, p16). La 'vampirización' del Sumak Kawsay, a la que se refiere Acosta, es también aplicable en este sentido, pues ya no existen límites ni regulaciones al momento de extraer recursos naturales y recursos humanos, tangibles y no tangibles. Existen más ámbitos de la vida en juego, en un intento de universalización de las sociedades de las que se espera y se exige una inserción sublevada en la competencia (desigual) del desarrollo, es decir que los países del Sur Global exportadores de materia prima satisfagan las demandas de los países de Primer Mundo por menos costo y más exigencias, y a cambio sean consumidores de productos con mayor valor agregado. Por otro lado, es necesario ver que no existe tal cosa como "extractivismo sostenible", pues un proceso sostenible puede serlo únicamente cuando puede mantenerse en

el tiempo sin ayuda externa y sin generar escasez de los recursos existentes (Acosta, 2012). Aún así, países del Tercer Mundo como Ecuador continúan vinculando el consumo material con el mejoramiento de la calidad de vida, y con esto, el gobierno genera un espacio de legitimidad desde la lógica consumista para seguir ampliando los territorios extractivistas. Foucault (1992) logra representar acertadamente la situación de los países que actualmente compiten en el marco de la globalización: "hay más, sin duda, para que haya menos", es decir que, en el marco de la disciplina existen más requerimientos, más certificaciones, más competencia, que han permitido construir un juego estrecho de poder entre los mismos países del Tercer Mundo. De esta manera, los gobiernos de América Latina no cuestionan el discurso biológico[41] de la época actual, en el cual, el horizonte teórico de la verdad discursiva está enmarcado únicamente en la globalización predadora consumista.

3.1.2. Territorios afectados en Ecuador

La asimilación del proyecto extractivista y neoextractivista en Ecuador ha sido parte esencial del plan de gobierno de la Revolución Ciudadana y de Lenin Moreno desde el inicio de su mandato. La renta obtenida de las economías primarias exportadoras tiene un carácter colonial, es decir que las compañías inversionistas lucran sin aportar a los territorios afectados por sus procesos extractivos en donde los más afectados son las poblaciones vulnerables de los sectores rurales y grupos indígenas (Rivera & Vindal, 2019). El proyecto extractivista ha sido reforzado y redefinido a lo largo de los años. A partir de la instauración de las políticas del FMI en los años 90, las inversiones en exploraciones mineras han aumentado significativamente: 400% en América Latina y 2000% en Sudamérica (Li, 2015). Sólo en Ecuador, las exportaciones mineras aumentaron casi en un 80% desde el 2007 hasta el 2014, con un valor de 25,273 millones de dólares (BCE, 2018). Sin embargo, la distribución de las

[41] Para instaurar el 'discurso biológico' de una época será necesaria una "policía" discursiva que se reactiva en cada discurso. Esta policía será entonces la que determine el horizonte teórico que será conocido como la "verdad". Foucault (1992) El orden del discurso.

rentas de las actividades extractivistas a las comunidades afectadas continúa siendo extremadamente baja o casi nula y la gran parte de proyectos propuestos ha generado impactos sociales importantes, muchas veces asociados a la violación de Derechos humanos y al derecho a la consulta previa [42]en las comunidades (Iturralde & Jarrín, 2015).

La apropiación del Sumak Kawsay bajo la política pública orientada a la consecución del Buen Vivir no proveyó un nuevo paradigma de desarrollo, por el contrario, escondió en su discurso un motor de poder que dio lugar a la legitimación de las diversas políticas de un extractivismo agresivo. La creación de la Ley Minera creó un marco jurídico que se remite a la constitución en donde se especifica que "son de propiedad inalienable, imprescriptible e inembargable del Estado los recursos naturales no renovables" (Asamblea Constituyente, 2008), para no solo continuar, sino expandir la actividad extractiva en el territorio. Se visibiliza con esto varios vacíos legales y contradicciones obvias: ¿Si la Naturaleza es un ente de derechos, como puede también ser propiedad un Estado que busca explotarla? En este aparato discursivo se observa la creación de una doctrina extractiva que "vincula a los individuos a ciertos tipos de enunciación y como consecuencia les prohíbe cualquier otro" (Foucault en Castro, 2018). Así, se visibiliza un discurso de sumisión a los sujetos y grupos que cuestionan esa doctrina.

La afectación del extractivismo en Sarayaku deviene de la primera intervención en territorios amazónicos en 1964 hasta 1990 por Texaco. Hasta la actualidad Sarayaku ha intentado frenar las consecuencias de la contaminación ocasionada en sus territorios, el área afectada por esta operación se extendió por más de 2.5 millones de hectáreas de bosques amazónicos, alrededor de 20.000 millones de galones de agua contaminada y 16.800 millones de galones de crudo fueron derramados en las fuentes hídricas, además Texaco dejó abandonadas 600 piscinas con desechos de petróleo a la intemperie (Sarayaku, 2009). Hacia el

[42] El derecho a la consulta libre, previa e informada es un derecho constitucional reconocido y aprobado.

2002, comenzaron nuevas prospecciones sísmicas de Compañía CGC a la que se le otorgó ilegalmente el bloque 23 para actividades extractivas. La población Sarayaku ocupa el 65% de tal territorio, violando la acción anterior la Constitución del 98 y el convenio 169 de la OIT (ídem). La masiva pérdida de biodiversidad, la tala indiscriminada de árboles, y un tratamiento deficiente o nulo de los desechos han ocasionado un evidente deterioro de las condiciones de salud y nutrición de las comunidades Kichwa que habitan el territorio, como consecuencia ha habido también procesos de emigración a centros urbanos, y se han generado crisis de identidad y una conflictividad creciente dentro de la comunidad misma (Sarayaku, 2003).

Desafortunadamente, Sarayaku no es la única comunidad afectada en Ecuador. En el 2015, el gobierno continuaba otorgando derechos de exploración y perforación a compañías petroleras. Se firmó un acuerdo con el consorcio chino Andes Petroleum dándole acceso a los bloques 79 y 83, en los territorios Kichwa y Sápara[43] (Andes Petroleum, 2016). Aquí hay que hacer hincapié en que la designación de 'bloques' de explotación, en lugar de pueblos o comunidades, es una táctica estatal para deshumanizar estos territorios en aras de las explotaciones petroleras y más tarde mineras. Continuando el análisis genealógico del Estado, se observa que el apoyo de los sistemas discursivos estatales de coacción forma líneas de control en el exterior, es decir que, la contradicción entre la ley y la acción estatal deja ver la práctica dispersa y discontinua de poder, dejando desprotegidas a las comunidades originarias. Además, se observa que la dependencia del extractivismo se delimita por una formación discursiva que trata a la historia del Ecuador extractivo como consensuada y continua, ignorando las condiciones de las que depende y los fenómenos que propician esta posición (Foucault, 1992).

[43] La comunidad Kichwa de Sarayaku y la comunidad Sápara son vecinos y establecen contacto en procesos de defensa de sus territorios.

Estas experiencias han sido críticas para la salud de los habitantes de la selva. Existen estudios que demuestran que los derrames de petróleo de la empresa Chevron dejó una "catástrofe crítica de salud humana" que "pone a miles de personas en riesgo de muerte" (Yanza, 2010). Los cultivos se pierden, se contamina la vegetación y los ríos, y lo más importante, se pierden vidas. Incluso existe evidencia de que los doctores contratados por el gobierno o las empresas están bajo amenaza, a fin de no exhibir los riesgos a la salud en estos territorios, pues las transnacionales "tienen comprada la conciencia de las instituciones vinculadas a la salud" (Yanza, 2017). Para los líderes Sápara "el petróleo va a dar todo el dinero (pero) eso vamos a pagar con nuestra vida", por lo que ponen en evidencia el alto grado de desconfianza del Estado y ese discurso gubernamental prometedor de que la tecnología proporcionará seguridad alguna (Dahua, 2019).

La comunidad Cofán, también ubicada en la región Amazónica, recalca que la llegada de las compañías petroleras cambió radicalmente su territorio, su organización social y su cultura; observan que el contacto con el petróleo "mató la autoridad espiritual, política, religiosa del shamán y destruyó (la concepción ancestral del) petróleo como la sangre de la Tierra" (Valladares & Boelens, 2017). La intervención en los territorios desmoronó la unidad comunal de otrora y ahora existen grupos internos que de hecho abogan por un sector minero, pues la Revolución Ciudadana reconfiguró la política de la nacionalidad Cofán. El gobierno de Correa fue el primer gobierno que otorgó compensaciones a los líderes de la comunidad, que, a pesar de ser mínimas, representaron un cambio con respecto a las experiencias pasadas, en donde lo único que recibieron en más de 40 años de explotación fue "contaminación y muerte", sin importar que los derrames continúen y no exista acceso a agua limpia (ídem). Un joven Cofán (2015) explica que "los Cofanes teníamos una sola voz, porque defendíamos nuestro territorio" pero "sabemos que la política del gobierno es sacar petróleo de donde sea"

y a pesar de que "como comunidad Cofán siempre hemos sostenido nuestra decisión de 'no a la actividad petrolera' eso ha cambiado por nuestros líderes".

Esto denota otro problema: la ruptura del tejido social como táctica del despojo extractivista. Para quebrantar la unidad comunal, esta táctica tiene como meta la 'negociación' directa con el hombre como tomador de decisiones. El discurso de estas empresas es llevar desarrollo al territorio, ofreciendo viajes, comida y alcohol, y aprovechándose de su estado les obligan a firmar contratos, o de lo contrario recurren a amenazas (Báez, 2019). En la Cordillera del Cóndor, existen varios problemas de acumulación por despojo: las empresas no pagan a los trabajadores y se niegan a firmar contrato alguno, existen datos de maltrato y muertes dentro del campamento minero, destrucción de los bienes comunitarios para que 'tengan' que recurrir a los trabajos de las empresas, incluso se impone restricción a la libre circulación. También se llega a evidenciar niveles altos de machismo que antes no existían en el territorio, en donde se usan tácticas para mentir a los hombres y ponerlos en contra de sus esposas (ídem). Se evidencia un *entronque patriarcal*, haciendo referencia al patriarcado tradicional vinculado a la actividad extractiva que utiliza una lógica de tipo militar para mantener sus proyectos, dejando claras las relaciones desiguales entre el hombre invasor y el hombre indígena y, al mismo tiempo, forjando una articulación cómplice en contra de las mujeres (Paredes, 2017). Por ello, se evidencia que las mujeres son un eje de resistencia esencial en la lucha de los pueblos originarios. Su acercamiento a los medios de subsistencia como la chakra y el ayllu, el ser las dadoras de vida y encargadas del cuidado de los hijos y ancianos y el ser portadoras de los saberes ancestrales, hacen que sean las mujeres las primeras que intentan evitar la entrada de las empresas.

Sin embargo, las actividades extractivas siguen su curso, apoyadas sobre los dispositivos estatales que se alían para desalojar a los residentes (Báez, 2019). Este tipo de

alteración de las relaciones humanas en las comunidades se utilizan como dispositivos que buscan estandarizar las concepciones universalistas y asustar a aquellos que se oponen. En el discurso, el extractivismo aparece como elemento clave para el crecimiento económico y el progreso. Desde el 2013, la intensificación a la minería ha tomado especial énfasis, y, hasta la actualidad, existe más de una docena de proyectos de minería de oro y cobre, pertenecientes a empresas extranjeras, localizados en zonas altamente sensibles como territorios indígenas y áreas de alta diversidad biológica y depósitos acuíferos (Sacher & Baéz, 2016). En el 2016, 790 hectáreas estaban concesionadas a empresas mineras, en 2018 fueron 3 millones de hectáreas (Basantes, 2019). Para ese año, los productos mineros representaron más del 50% de las inversiones en Ecuador, con 742 millones de dólares (EFE, 2019); 5 proyectos estratégicos estaban en marcha en el sur de Ecuador (Mirador[44], Fruta del Norte, Loma Larga, Río Blanco, San Carlos Panantza) y 6 proyectos más, en fases de exploración y evaluación económica[45] (Ponce, 2019) (Ver Anexo 2).

El primer año del gobierno de Moreno llevó a cabo campañas extensas para promocionar a la minería como motor de desarrollo, con especial énfasis en la "minería legal y responsable", y ha reconocido que Ecuador se encuentra en un "boom minero", que "no estamos en tiempo de decir si queremos o no minería, estamos ya con la minería en el país", asegurando que el ministerio del Ambiente siempre precautelará los derechos de la Naturaleza (Velazco, 2019). Esta paradoja discursiva demuestra que, a pesar de violar los derechos sociales de consulta previa, libre e informada, los derechos de autonomía y los derechos de la naturaleza, se pretende defenderlos y se propaga un discurso cuasi-amigable, una vez más, paternalista, bajo la visión de que la minería es inevitable. Aquí, la adecuación social del

[44] Es el primer proyecto de megaminería a gran escala en Ecuador, cuya fase de explotación comienza en Julio de 2019.

[45] Entre estas se encuentra el proyecto Cascabel, considerado como uno de los más importantes del mundo, que prevé ser la mina más grande de plata del mundo (84,5 millones de onzas), la tercera de oro (20,3 millones de onzas), y la sexta de cobre (9,5 millones de toneladas). (Cárdenas, 2019)

discurso está inmersa, una vez más, en la centralización de los poderes y toma de decisiones, que mantienen el estatus quo y restringen nuevas condiciones de posibilidad. La noción de la condición de posibilidad[46] que rige, acarrea un discurso de urgencia aparente en donde el país 'no tiene de otra', y justifica la voluntad de verdad de los gobernantes.

Se prevé, por ejemplo, que el proyecto Mirador generará más de 100.000 toneladas de desechos sólidos diarios, sin tomar en cuenta los desechos ya generados en sus años de exploración, ni la alteración del relieve de la zona que fue necesaria para asentar los campamentos, y que removió toda la vegetación de la mina, destinando una relavera[47] cerca del río Tundayme para depositar los desechos. La empresa está consciente de que el "impacto ambiental será significativo, enorme", los daños "son irreversibles… es irremediable… pero se busca causar el menor impacto" (Flores, 2019). Sin embargo, no ha habido procesos reales de consulta previa e informada ni se cumplen todos los requisitos establecidos en la misma Ley de minería, como la prohibición de actividades extractivas en áreas protegidas (Art.25). Además, los controles de salubridad han sido dudosos, y no existen previsiones reales para los efectos que el cianuro o mercurio (utilizados para la separación de los metales extraídos) tienen sobre la salud y el ambiente, pues los proyectos que no cumplen con estándares adecuados afectan gravemente los cuerpos de agua, y contaminan, dejando severos pasivos ambientales (Acurio, 2015).

Desde la Provincia de Esmeraldas y la Península de Santa Elena hasta las comunidades rurales en la Cordillera del Cóndor, se evidencian consecuencias ambientales y sociales altamente invasivas, "estos territorios se encuentran atados al destino de un modelo económico predominante primario extractivista (que) constituye otro correlato de la

[46] La condición de posibilidad es estudiada en el principio de exterioridad, y sirve para determinar el motivante del discurso en el análisis Foucauldiano (1992) y se refiere a una noción que otorga una significación clara e incuestionable a una idea. El orden del discurso.
[47] El lugar en donde se pone el relave: los residuos que quedan como resultado de la extracción de minerales sulfurados en el proceso de flotación (Gobierno de Chile, s.f).

reproducción de la desigualdad social que engendra el sistema en su conjunto" (Iturralde & Jarrín, 2015).

El discurso de progreso y desarrollo es un cuento que se repite una y otra vez, y una y otra vez se ven los resultados dudosos, destructivos y contaminantes del mismo. La idea misma de la extracción responsable y para 'el pueblo' es un cuento. La deuda nacional con China, que asciende a $10 000 millones, acarrea la renuncia de los ingresos por petróleo por los siguientes 5 años: 90% de la producción de crudo está destinada hacia el pago de la deuda (Sacher & Baéz, 2018). Con respecto a los proyectos de minería, la ENAMI- Empresa Nacional Minera no tiene control alguno sobre la producción de las mineras que operan en el país. De esta manera, los ingresos de los proyectos destinados al supuesto progreso de Ecuador terminarían regresando a los países inversionistas. El país se sigue endeudando con quien saca los recursos y los exporta a su propio país como en la época colonial (Cumpi, 2015).

3.1.3. Falta de protección estatal y violación de derechos colectivos

Los pueblos y nacionalidades indígenas figuran como entes de derecho en la Constitución de la república, que reconoce al Estado como plurinacional y multicultural. En esta constan los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades (Capítulo 4), los derechos del mantenimiento de gobiernos descentralizados regidos por los principios de interculturalidad y plurinacionalidad (Capítulo 3) y los derechos de la Naturaleza (Capítulo 7). Bajo este marco, el estado deberá promover el desarrollo equitativo, fortaleciendo el proceso de autonomías y descentralización (Art. 3.6) y, en respeto a los derechos de los pueblos y nacionalidades, el estado "reconoce y garantizará" "conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables y indivisibles" (Art. 57.4). Asimismo, los pueblos tienen el derecho a "la consulta previa, libre e informada (..) sobre planes y programas de prospección, explotación y

comercialización de recursos no renovables que se encuentran en sus tierras y que puedan afectarles ambiental y culturalmente" (Art. 57.7). Por otro lado, los Derechos de la Naturaleza acarrean el derecho a su restauración y la obligación estatal de eliminar o mitigar consecuencias ambientales nocivas (art.72). Además, el Estado deberá aplicar "medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan provocar la destrucción de ecosistemas o alteración permanente de los ciclos naturales" (Art.73). Esta constitución debería ser entonces, garante de la propiedad colectiva de los pueblos que se organizan y al mismo tiempo, de la protección de los ecosistemas, en un enfoque biocéntrico que respetaría los ciclos de la Naturaleza. Sin embargo, como se ha demostrado previamente, esto no sucede en el accionar del gobierno ni de sus planes. La constitución, se podría decir, es más un instrumento 'fachada' que institucionalizó el proyecto decenario de la Revolución Ciudadana y, en la actualidad, se utilizan sus vacíos y contradicciones jurídicas para justificar los proyectos extractivistas.

Sin embargo, el fallo a favor de Sarayaku en la CIDH -a pesar de continuar sin ser indemnizados por el estado- representó una oportunidad para dar a conocer la problemática que enfrentan los pueblos y comunidades ancestrales por el extractivismo en sus territorios. Las exigencias de su discurso se apoyan en diversas herramientas del sistema político, judicial y social. Un punto clave para este proceso, es el reconocimiento de los Derechos Colectivos, que, desde una visión multicultural, fundó las bases para la defensa de los intereses comunitarios, y fue la piedra angular para la integración de los pueblos indígenas como integrantes de la sociedad y ya no como 'fetichismo de la tolerancia', desde donde se ha desprendido un 'sistema' de protección de los grupos culturales y su accionar como sujetos históricos que "han causado una revolución a la dogmática jurídica tradicional de los derechos humanos y la noción de democracia" que tiene la sociedad (Balbín, 2004). Los derechos colectivos sirvieron como sustento para el emprendimiento, por parte de los pueblos

indígenas, de "procesos de fortalecimiento identitario como actores sociales, políticos y culturales" (Calapucha, 2012). Más tarde surgirían otros documentos, como la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada en la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2007. Esta declaración reafirma el derecho de autodeterminación de los pueblos y la libertad de elegir su propio desarrollo económico, social y cultural (Art. 3) y, en el ejercicio de esta libertad, tienen el derecho de autonomía y propio gobierno (Art.4). Así mismo, tienen el derecho a no ser sujetos de la destrucción de su cultura, para lo cual el estado deberá proveer mecanismos de prevención que permitan evitar el daño de su integridad (Art8.a), la desposesión de sus territorios (Art.8b), el traslado forzado de la población (Art.8.c), la integración forzada (Art.8.d) o cualquier tipo de propaganda diseñada para incitar la discriminación racial (Art.8.e). Por otro lado, la declaración afirma el derecho a la consulta previa y consentimiento libre e informado antes de aplicar cualquier medida que les pueda afectar (Art.10, 18, 19). También existen el Acuerdo Latinoamericano de Unidad en la Diversidad (2016); el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1976), que otorga a los pueblos la plena disposición de sus riquezas y recursos naturales y al Estado, la responsabilidad de promover el ejercicio de libre determinación (Art.1, Art. 25), y, finalmente el Convenio 169 de la OIT sobre los Pueblos Indígenas y Tribales, que demanda la acción coordinada entre el Estado y los pueblos para la protección de estos últimos, asegurando su integridad; la efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales en respeto de su identidad; la carencia del uso de fuerza que viole los derechos de estos, entre otros (OIT, 2014).

Se evidencia, no obstante, que, si bien el pueblo Sarayaku cuenta con bases jurídicas a su favor, su reconocimiento *real* y más aún, la aplicación factual de las leyes y normativas establecidas a nivel internacional no son respetadas y no existe vinculación para su cumplimiento entre los Estados y las cortes internacionales. Se devela que el discurso mundial

de paz y libertades para todos está realmente sujeto a un sistema que resulta coercitivo, no necesariamente por la fuerza, sino a través de la adquisición de una deuda en nombre del 'progreso'. Y por su parte, el progreso en sí mismo, ya no es delimitado por cada estado, sino por un sistema mundial cuya red de poder ya no detentan los gobernantes (Foucault, 2000). Así, "Cada estado está fijado y puede buscar su propio espacio designado sólo dentro del propio sistema, en la interrelación jerárquica que le ha sido asignada" (Hardt & Negri, 2000). Al desentrañar las posibilidades reales de acción, el rango de acción del Estado aparece tan limitado como lo es el de las comunidades autónomas, ya que el poder es replicable en cada esfera social y adaptable a cada realidad en los microsistemas.

Frente a esta visibilización, los habitantes de Sarayaku "se mueven en ambos sistemas" (mundial y local), sabiendo que existe una delgada y frágil línea para lograr que ambos mundos – mundo indígena y mestizo- prevalezcan sin que la normativa indígena se vea sometida a la simple integración al sistema positivista, porque bajo una visión unilateral, se podría recaer en la visión errónea de que el derecho y accionar moderno es superior y más civilizado en relación al indígena, que sería visto como caduco y no-civilizado (Calapucha, 2012). De esta manera, Sarayaku busca pasar del discurso político simplista a la acción colectiva, utilizando los recursos existentes tanto afuera como adentro de los tejidos comunitarios. Se vuelve cada vez más evidente que la representación política tradicional queda corta frente a las necesidades latentes de los grupos descentralizados, cuya visión de vida incluyen 'actores' que trascienden el marco antropológico. Ha sido inevitable, sin embargo, que la infiltración de la modernidad en los procesos culturales amazónicos tergiverse el imaginario de las comunidades y altere el uso de sus espacios. Esta modificación en sus prácticas organizativas ha sido confusa y lo será aún más en el futuro que ya no pueden prever como antes (Calapucha, 2012). Sarayaku continúa siendo sujeto de cambios incontrolables del mercado, el trabajo asalariado, los medios de comunicación y el Estado

Nacional, que están cada vez más presentes y coexisten con su organización social y tradicional (Cendrero, 2017).

Aquí recae la importancia que los pueblos ancestrales atribuyen a la creación verídica y factual de un Estado plurinacional, el mismo que podría redefinir realmente las bases de poder y los marcos jurídicos sobre la tenencia de los territorios. Sarayaku sabe que representa un espacio marginal en la política ecuatoriana, pues sus prácticas alternas al concepto actual de desarrollo chocan con la visión desarrollista del Estado. Sin embargo, los sarayakuruna reafirman la voluntad de tener "las máximas prerrogativas y atribuciones" que les atribuyen sus derechos para administrar su destino dentro del territorio, de forma compatible a sus formas de vida (Sarayaku, 2003). Esto hace de los derechos colectivos un pilar en la búsqueda de apoyo internacional, cuya herramienta de acción será la paradiplomacia.

3.2. Paradiplomacia

A falta de recursos necesarios para la consecución de sus objetivos, la baja confianza gubernamental y un bajo apoyo político, las comunidades de base buscan maneras de visibilizar los conflictos con el estado. La paradiplomacia aparece como esa herramienta paraestatal que permite a los actores no tradicionales denunciar ante la comunidad internacional sus problemas y comunicar sus propuestas. Se evidencia que el estado nación está perdiendo legitimidad y la paradiplomacia apunta a los intereses no estatales, que cada vez se vuelven más relevantes en las esferas de la comunicación global.

3.2.1. Una alternativa a la diplomacia tradicional

La diplomacia como herramienta gubernamental, hace referencia a la habilidad de manejar las relaciones entre Estados sin utilización de hostilidad o violencia (Museum of American Diplomacy, s.f). Así, desde la Guerra Fría, las tácticas estatales comenzaron a

utilizar Soft Power[48] como estrategia de alianza, lo cual permitió reemplazar gradualmente las formas más tradicionales de poder como herramientas militares y medidas económicas (Gilboa, 2001). Desde entonces, los procesos de globalización[49] han abierto puertas a la rápida expansión de nuevos medios de comunicación y tecnologías de la información que permiten un rango cada vez más diverso de comunicación interparadigmática. En menos de veinte años, los actores no estatales incrementaron significativamente su presencia en la arena internacional y la opinión pública posee en la actualidad una creciente importancia en los asuntos internacionales.

La paradiplomacia es un concepto lejos de ser homogeneizado, pues existen varias concepciones dela misma, sus actores, objetivos y niveles de acción. En esta investigación, se presenta a la paradiplomacia como un tipo de democratización de la política exterior que logra identificar las necesidades e intereses de diferentes grupos dentro de un Estado Nación, entendiendo el rol cada vez más significativo de las entidades subestatales en la política exterior. Toma en consideración la participación de gobiernos no centrales en los asuntos internacionales, pero se diferencia de la diplomacia tradicional en que la paradiplomacia es sectorialmente específica y estudia a los gobiernos locales que buscan responder a las dinámicas cotidianas de sus pueblos. Por esto, se aparta de las concepciones tradicionales de diplomacia que buscan representar la unidad territorial como un ente homogéneo (Oddone & Rodriguez, 2015; Cornago, 2000; Zeraoui, 2016; Gelfenstein, 2004).

Como tal, podríamos entender a la paradiplomacia como un campo de estudio de los actores estatales no tradicionales como gobiernos subestatales y descentralizados que hacen

[48] Soft Power es la "habilidad de lograr resultados deseados en las relaciones internacionales mediante atracción en lugar de coerción" Eytan Gilboa (2001). Diplomacy in the media age: three models and effects.
[49] En el discurso popular contemporáneo se utiliza el término globalización como continuación y búsqueda del libre mercado o liberalización económica, la presencia dominante del orden político occidental, un orden político basado sobre las normas de Derecho Internacional, la proliferación de tecnologías nuevas de la información (Revolución del Internet),y finalmente, la noción de que la humanidad se encuentra en camino de conformar una comunidad unificada global (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018).

uso del Soft Power para alcanzar sus objetivos. Por diversas razones, estos deciden actuar a cuenta e interés propio, al no verse representados por el gobierno nacional. Como consecuencia, a medida que las diversas partes integrantes del Estado buscan formas de conectarse al sistema internacional, los estados han comenzado a perder su forma territorial (Gelfenstein, 2004). Lo que se entiende como Estado Nación está en proceso evolutivo, y esto ocasiona a su vez, que los conceptos alrededor de dicho concepto también estén en constante cambio. Se puede entonces considerar también a la paradiplomacia como una herramienta que sirve a los actores insertos en el campo amplio del postdesarrollo, pues el reconocimiento de lo público, lo local y lo subestatal, daría paso a un marco más amplio de acción y reconocimiento para la defensa de esos intereses que pueden no estar en línea con los del Estado. Bajo la concepción de que el gobierno nacional no es el principal benefactor de las necesidades latentes de los grupos alternos, estos se ven forzados a buscar alternativas, por un lado, y por otro lado toman los mecanismos globales como instrumento para reforzar su búsqueda de autonomía. Así, el Estado tampoco tiene ya el monopolio del discurso de poder, y este se democratiza, al igual que las esferas desde donde este poder se ejerce.

Como se explicó al inicio de este apartado, la paradiplomacia es una disciplina en proceso de transformación y no puede ser definida desde un único espectro del conocimiento. Lo mismo sucede con sinónimos de esta, como diplomacia descentralizada, diplomacia multinivel, diplomacia pública, diplomacia constitutiva (Oddone, Rodriguez, 2015), entre las que existen similitudes en ciertas áreas de importancia, al momento de tomar en cuenta el rango de acción de los actores involucrados. Para la mayor comprensión de los procedimientos de acción de esos actores, en esta investigación se incluyen y se adaptan los Tres Niveles de la diplomacia pública de Cowan y Arsenault (2008): monólogo, diálogo y la colaboración, como herramientas para comprender los acercamientos entre actores de la paradiplomacia. El monólogo se entiende como la comunicación unidireccional para la

defensa de la política exterior (ídem). En esta investigación arguyo que, si bien la política exterior ha estado destinada al Estado, el monólogo también sirve a las intenciones de los actores no estatales que, como se argumenta previamente, cada vez ganan más importancia en el estadio internacional y han adquirido legitimidad para la propagación de nuevas políticas y la modificación o aceleración de las mismas agendas estatales. El diálogo, por su parte, se refiere a las situaciones en donde se intercambian ideas e información y en donde la comunicación es recíproca y multidireccional (ídem). Los autores aseveran que el diálogo puede comenzar por individuos promedio, sin importar si son o no representantes oficiales; además el diálogo es una herramienta útil para crear una atmósfera de buena voluntad entre la gente y el gobierno. Para el caso que se presenta aquí, también se aplicará para el diálogo entre gobiernos subestatales, o entre organizaciones no gubernamentales. Por último, la colaboración es presentada como el diálogo entre actores y las partes interesadas para lograr 'metas superiores'[50] por medio de cooperación en proyectos comunes (ídem). Como tal, la colaboración en su sentido propio se abre al diálogo y acción multi partes. Así, este último nivel se aplica al caso de estudio, denotando la relevancia de los actores autónomos y el alcance de estos en conjunto.

3.2.2. Actores internacionales

Si bien la actuación de gobiernos descentralizados es base para la paradiplomacia, la internacionalización de sus propuestas necesariamente se respalda en la creación de vínculos con actores externos. La coyuntura política de los países está en proceso de cambio y los actores subestatales establecen contactos 'ad hoc' con entidades públicas o privadas del extranjero que les permitan promover sus intereses socioeconómicos y culturales fuera de su país, así como también cualquier otra dimensión externa de sus competencias constitucionales

[50] Metas que son altamente atractivas y convincentes para los miembros de dos o más grupos, que no se podrían alcanzar de manera individual (Muzafer en Cowan & Arsenault, 2008).

(Cornago, 2000). En el caso de estudio, los Sarayaku acuden a estos medios alternos para la defensa y denuncia pública de la violación de sus competencias constitucionales[51], que no están siendo respetadas. Entre los actores ante los que se denuncia esta falta, se encuentran parlamentos, organizaciones no gubernamentales, instituciones humanitarias, gobiernos descentralizados, fundaciones, centros de estudio, entre otros. Ellos demandan más agilidad y agendas más diversas por medio de redes internacionales para resolver conflictos y demandas (Felli, 2015). Lo singular en la paradiplomacia no es en sí la existencia de otros actores, subestatales o no estatales, pues estos siempre existieron, sino su creciente participación e influencia en los asuntos mundiales, permitiéndose articular sus propias demandas, defender sus intereses, evaluar y redefinir su lugar en los asuntos internacionales. De esta manera, un actor internacional será "toda autoridad, organismo, grupo e, incluso en el caso límite, toda persona capaz de desempeñar una función… en la escena internacional» (Russel en Gelfenstein, 2006). Para ser considerado actor internacional (tanto público o privado) se toma en cuenta el grado de autonomía, la capacidad para movilizar recursos y la continuidad e importancia de las funciones desarrolladas (ídem).

Foucault (2000) reconoce que "en todo lugar hay poder, el poder se ejerce". Este ejercicio de poder da lugar a la apropiación de un camino propio y una dirección determinada, a pesar de ser ambigua, e incluso bifurcada entre tantas opciones disponibles en la era de la información, que puede llevar a su paso un sin número de opiniones contradictorias en un mismo movimiento social. Con las nuevas tecnologías de la comunicación, los grupos que representan las bases de la sociedad tienen la noción del deber -y poder- actuar por ellos mismos y por su supervivencia: "los que actúan y los que luchan han dejado de ser representados, aunque sea por un partido o un sindicato, que se arrojarían a su vez el derecho

[51] Sarayaku como tal no es un gobierno local, pero es un pueblo que fue reconocido legamente en 1979, cuyo estatuto se reformó en 2004. En este, fue nombrado Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. Tiene una estructura política propia, competencias y derechos constitucionales reconocidos por la Constitución Política de Ecuador. (Sarayaku, s.f.)

de ser su conciencia" (ídem). En aras de auto representarse por medio de sus propias palabras, la paradiplomacia permite a los sectores alternos, no solo cuestionar, sino también accionar abiertamente con concepciones alternas, al mismo tiempo que ponen en entredicho el privilegio político de toma de decisiones unilateral que el Estado-Nación ha ostentado por siglos. Con el paso de los años, la relevancia de los actores subestatales aumenta porque intentan establecer bases para diseñar el sistema internacional del futuro (Gelfenstein, 2006). Existe una noción colectiva de diversificar las esferas de poder. Los pueblos originarios progresivamente están haciendo uso de sus recursos no tangibles para difundir los conflictos internos con sus gobiernos, los mismos que se encuentran vulnerables a falta de legislaciones que se adapten al nuevo contexto global de la información tecnológica.

3.2.3. Rol de las nuevas tecnologías de la comunicación

En Ecuador, al igual que otros países de América Latina, la multiculturalidad, interculturalidad y plurinacionalidad están ganando espacio y legitimidad (Walsh, 2002). Esto se debe, en parte, a los procesos políticos de defensa local, cuya 'arma' más importante han sido las tecnologías de comunicación global. La magnitud de la importancia de la penetración de las tecnologías de la información en todas las esferas de la existencia es incomparable con ningún otro suceso histórico, pues la revolución informática es la primera que conjuga tantos individuos y procesos en un mismo medio de comunicación. El "ciberespacio" ha colonizado el espacio físico (y) está empezando a fusionarse en él", "cuestiona toda experiencia histórica" (Kissinger, 2016). La revolución tecnológica ha marcado un proceso histórico sin precedente. Este proceso avanza a todos los sectores del mundo sin detenerse: alrededor de 58% de la población mundial son usuarios activos de internet (Statista, 2019); al 2015, existían casi 10 000 millones de aparatos conectados a internet, según proyecciones se espera alcanzar 50 000 millones en 2020: 7 veces más que el número de habitantes a nivel mundial (Kissinger, 2016). América Latina es la región con la evolución más rápida del número de

usuarios de internet, entre 2005 y 2014, este se triplicó de 16,1% al 50,1% de la población (CEPAL, 2015): en 2015 existían 300 millones de usuarios en la región, que encabezaba el uso de redes sociales para actividades relacionadas al trabajo o actividades de socialización.

La paradiplomacia como herramienta de los sectores locales, se reafirmará en utilización de los medios no tradicionales. Al ser un mecanismo alterno a los gobiernos, se adapta a los cambios masivos y extremadamente rápidos de los avances tecnológicos. Así, el internet y las tecnologías que marchan a la par ofrecen oportunidades sin precedentes para promover la colaboración transnacional, y la comunicación continua de diálogos y monólogos (Cowan & Arsenault, 2008). Kissinger (2016) acierta al recordar que "ningún gobierno, ni siquiera el más totalitario, ha podido detener el flujo o resistir la tendencia de trasladar la mayoría de sus operaciones al dominio digital". La imposibilidad de detener su flujo representa tanto una amenaza al orden, como una oportunidad de crear uno nuevo. O, al menos, eso es lo que buscan en cierta medida los actores que participan de la paradiplomacia. Así, los dualismos y concepciones de quienes detentan el poder se ven cuestionadas y refutadas por ciudadanos otrora promedio. Los estados se ven incluso presionados a tomar acción porque "las acciones llevadas a cabo en el mundo virtual de internet son capaces de generar presiones sobre la realidad física" (Kissinger, 2016). El monopolio gubernamental se ve amenazado, y la realidad actual acarrea varios cuestionamientos sobre las reales esferas de poder político y económico. La forma occidental de hacer las cosas y representar al 'otro' se ve opacada por una rama gigantesca de información instantánea: noticias, videos, opiniones, publicaciones, artículos autónomos que conectan a los ciber usuarios con una facilidad nunca vista[52]. La política se vuelve cosmopolita, pues el ciudadano promedio se vuelve parte de ella de maneras inusuales, a través de espacios sin fronteras que pueden eliminar la noción de país

[52] Con referencia a la cibertecnología, no hay que olvidar que también trae consigo riesgos a la privacidad del usuario (Ver Caso Snowden, Assange o más reciente caso Cambridge Analytica), al igual que la creciente amenaza por parte de los ciber hackers, poniendo en cuestionamiento nuevas fronteras que trascienden el espacio físico. Revisar Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas teconologías de Byung-Chul Han.

o estado nación como tal. Así, los niveles de comunicación se diversifican en contenido y propuestas en un mundo de creciente interdependencia económica, política e incluso cultural, haciendo de la paradiplomacia una necesidad latente y una oportunidad sin precedentes para las voces alternas y la satisfacción de sus demandas. Así, la discontinuidad de los discursos de hecho facilita la dispersión de los diversos sujetos "en una pluralidad de posibles posiciones y funciones" (Foucault, 1992). Esto quiere decir que, si bien antes los gobiernos detentaban el monopolio de la verdad, hoy en día los actores discursivos se multiplican y se introducen con más facilidad en la producción de los acontecimientos.

3.3. Visibilización internacional de Sarayaku

Haciendo uso de la paradiplomacia y sus diversos canales, la comunidad indígena Sarayaku logra permear la esfera internacional y se convierte en un modelo de defensa de los derechos colectivos, impulsando a diferentes comunidades en la denuncia y visibilización de violación de derechos. A su vez, esto da paso a la colaboración regional entre pueblos originarios, apuntando hacia la creación de propuestas autónomas que cada vez están más organizadas y exigen con más bases a la comunidad internacional el respeto factual de sus derechos y los derechos de la Naturaleza.

3.3.1. Canales de difusión

El primer paso del proceso de Sarayaku fue la búsqueda e implementación de diversos canales de difusión, en un proceso de adaptación a la utilización de recursos tecnológicos y una creciente conectividad organizativa como marco de su herramienta discursiva opositora al Estado nación, para visibilizar y comunicar su proceso de resistencia activa. Para entender cómo llega Sarayaku al espacio internacional, cabe mencionar la importancia de la familia Viteri Gualinga, que fue un eje fundamental para la propagación de su discurso. Esta familia es considerada unas de las familias más influyentes del movimiento indígena ecuatoriano y

varios de sus miembros han ocupado la dirigencia de la comunidad y de la OPIP[53] (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2015). Una de las caras más conocidas es Patricia Gualinga, quien comenzó el trabajo en la defensa de Sarayaku en el 2002, cuando el Estado dio permisos para la explotación petrolera a la empresa argentina CGC. Su estrategia principal en ese tiempo fue establecer interacción y crear interés en los medios nacionales y radios de Quito (Cabrera, 2019). Su experiencia previa dirigiendo el Ministerio de Turismo en la región amazónica le proveyó de las bases para unir el mundo indígena y el mestizo, entendiendo que si bien el mundo indígena es un universo oral en donde el valor de la palabra es supremo, en el mundo mestizo, la palabra es insuficiente (Gualinga, 2019). Como tal, Gualinga logró captar el interés de los medios nacionales, lo que a su vez trajo consigo el interés mediático internacional, siendo ella un puente que logró conectar un mundo con otros múltiples mundos (Krsticevic, 2019).

A partir de la creación de este 'puente', Sarayaku logra visibilizar localmente una guerra desigual con el Estado y sus proyectos extractivos crecientes, que ponen en riesgo su vida y sus ecosistemas. En esta época se intensifica también el trabajo de Patricia Gualinga para conseguir entrevistas en medios locales e internacionales, la formación de organizaciones de mujeres y la búsqueda de aliados internacionales y fondos para financiar la resistencia Sarayaku. Finalmente, fue ella quien encontró al abogado que defendió a Sarayaku en la CIDH (Cabrera, 2019). En 2011, asumió la dirigencia de Sarayaku, lo que le dio más recursos políticos para la defensa de su causa. Actualmente es reconocida como "una lideresa entre los pueblos indígenas del mundo" (Melo, 2019) y como "el rostro de la resistencia" (Cabrera, 2019).

Si bien la constitución de Montecristi establecería una nueva dinámica política y un nuevo estado plurinacional, se ha evidenciado que esta, al igual que en la mayoría de los

[53] Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza

países, continúa propagando y legitimando el monopolio del gobierno nacional sobre la política exterior, buscando autoridad para controlar la vida internacional del Estado. Esto devela la utilización de esta constitución solo como fachada política, en donde se la nombraba para reactualizar su sentido, es decir que se hacía referencia al texto de la constitución, pero manifestando ideas diferentes adaptadas al interés político por medio del comentario (Foucault, 1992). Por otro lado, se evidencia que el marco jurídico nacional no ha logrado adaptarse a la nueva dinámica comunicacional ni política a nivel internacional (Gelfenstein, 2004). Así, el establecimiento de contactos ad hoc se convertiría en parte fundamental de la estrategia de Sarayaku a nivel colaborativo, que como se vio previamente, se basa primordialmente en la utilización de medios de comunicación alternativos, autónomos y digitales con organizaciones no gubernamentales para la difusión de su propuesta y la realidad que viven frente al Estado extractivista. Se continua así, con lo que Gualinga había logrado, pero adaptado y actualizado a las redes de comunicación: los principales medios de difusión ya no son la radio y televisión, a los que se apuntó en 2002, sino redes sociales y medios de difusión e internet, los cuales servirían de medios para la resistencia activa de Sarayaku intensificada a partir del 2012 (Gualinga, 2017).

Se evidencia que la mayoría de los contactos que apoyan y trabajan con Sarayaku son organizaciones internacionales no gubernamentales, que abogan por los derechos colectivos y la defensa de la naturaleza. Uno de los más importantes ha sido el CEJIL- Centro por la justicia y el Derecho Internacional, que acompañó a Sarayaku a la corte IDH y ha llevado a cabo campañas extensivas online para la propagación del proceso, la victoria y el incumplimiento de reparación estatal, así como la continuación de la venta de bloques petroleros sin el debido proceso de consulta previa e informada (CEJIL, 2015). Esta institución se enfoca en la defensa de los derechos humanos por medio del fortalecimiento de las democracias y el llamado a la acción colectiva y fue fundamental en el proceso de

mediatización de la resistencia del caso Sarayaku, pues está aliada con 380 organizaciones de carácter similar, representando a más de 13 000 víctimas del continente en más de 220 casos ante la CIDH, en medio siglo de funcionamiento.

Amazon Watch es también un socio estratégico de Sarayaku, fue creado en 1996 como organización sin fines de lucro para abogar por los derechos de los sectores indígenas, detener la destrucción de la Amazonía y apoyar la justicia ambiental en colaboración con otras organizaciones ambientales e indígenas para la propagación de campañas de derechos humanos, responsabilidad corporativa y preservación de los ecosistemas amazónicos (AW, s.f). Esta organización opera por medio de peticiones y compromisos abiertos para maximizar la propagación de campañas como 'Pledge to Protect the Amazon Rainforest' o 'Call to protect Earth Defenders' denunciando públicamente las agresiones físicas y amenazas a defensores indígenas como Patricia Gualinga, Nema Grefa, Salomé Andrada y Yaku Pérez, y visibilizando las campañas de estigma en contra dichos movimientos de base por parte del gobierno. También administran un canal de YouTube con más de 200 videos informativos, y un promedio de 3 millones de visitas en donde se evidencia la utilización de celebrity branding, como estrategia de marketing para atraer audiencias. Este método es reconocido como uno de los más significativos a nivel publicitario, pues la gente tiende a idealizar a las celebridades y cuando una aparece en algún tipo de propaganda, sus seguidores directa o indirectamente se sienten incitados a apoyar el producto (Olenski, 2016). La aparición de celebridades como Mark Ruffalo, Roger Waters, Jared Leto, Layla Kayleigh, Daryl Hannah, James Cameron, Martin Sheen exhibiendo mensajes a favor de la Amazonía y los pueblos indígenas, invitan a sus oyentes al apoyo de la vida amazónica. Así el 'producto' de la organización no será necesariamente algo tangible sino el ideal de apoyo sobre el cual gran parte de comunidades indígenas se nutren, pues en su proceso de resistencia buscan dar a conocer al mundo su situación actual como comunidad y los cambios irreversibles en su

ecosistema. Como consecuencia, las celebridades y sus seguidores se convierten en prospectos aliados que en el futuro pueden capturar fondos y apoyo. Esto denota una vez más la democratización del discurso, y además la transformación epistemológica del mismo: ya no son discursos meramente políticos, sino declaraciones con fines políticos enfocadas al ciudadano promedio por medio de tácticas de marketing.

Así como Amazon Watch, se han unido a Sarayaku varias otras organizaciones como Pachamama Alliance, Frontière de Vie, Indigenous Rising, Cooperaation Internationale pour le Développement et la Solidarité (CIDSE), Amnesty International, entre otros. Esta última ha sido especialmente importante porque trabajó en conjunto con Sarayaku para la creación del documental Children of the Jaguar, que siguió de cerca su victoria contra la explotación de sus territorios y ganó el premio a mejor documental en Road Films Festival de 2012 (Amnesty International, 2012). Esto marca un importante proceso de transición para Sarayaku, pues, históricamente, se han conservado un tanto aislados, limitando el paso de extranjeros a su comunidad por desconfianza y previas malas experiencias con las empresas petroleras. El productor del documental, también miembro de la comunidad aseguró entonces que Sarayaku continuará aplicando a festivales cinematográficos "como una forma de hacer llegar nuestra historia a audiencias más grandes" (Gualinga, 2012). Sarayaku se abre así a las producciones audiovisuales[54] como una forma alterna de apropiación cultural y denuncia abierta al descontento social con respecto a las políticas gubernamentales. Este espectro es otra estrategia para visibilizar con testimonios e imágenes impactantes la destrucción de la Amazonía, poniendo en cuestión la 'ciencia de la comunidad internacional' que, desde su punto de vista, va por un lugar equivocado (Ushigua, 2017). Estas producciones apelan a la emocionalidad humana, con un discurso biocéntrico en línea con su forma de vida y creencias

[54] Entre algunos documentales y cortes sobre la comunidad se encuentran: El Caso Sarayaku (2012); Sarayaku: el corazón de la Amazonía (2013); Sumak Kawsay- Caso Sarayaku (2012); Los últimos guardianes (2015); The living forest: the Amazonian tribespeople who sailed down the Seine (2015) y The curse of abundance (2019).

espirituales, que muestra a Sarayaku y pueblos indígenas como personajes exóticos y vulnerables[55].

Todas estas instituciones ayudaron de manera activa a la visibilización de un proceso intenso de resistencia y a la estrategia de visibilización de violaciones de derechos humanos, leyes y derechos que amparaban a Sarayaku a nivel internacional (Gualinga, 2017). Se logra así, que se comience a hablar del tema extractivismo y pueblos originarios a nivel internacional, en medio de una lucha jurídica con el Estado ecuatoriano. De esta manera, después de la batalla ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos[56] en 2012, Sarayaku logra expulsar a la empresa de su territorio, y demuestra su capacidad de seguir un proceso judicial ante el sistema internacional al demostrar la violación de Derechos Humanos, convirtiéndose en un referente para el levantamiento de otros pueblos originarios (Gualinga, 2017). Desde el 2012, su proceso paradiplomático se profundiza, y Sarayaku crea una organización sin fines de lucro y una página web autodenominándose 'El pueblo del medio día" por su traducción del Kichwa. También se crea la organización Kawsak Sacha, que muestra la declaración con el mismo nombre como pilar de su propuesta a nivel internacional, permite la recepción de donaciones, la firma de peticiones para el apoyo a su declaración, cartas de respaldo y el reconocimiento del territorio Sarayaku (Kawsak Sacha, 2012). Por otro lado, líderes y voceros de Sarayaku han participado en intervenciones y cumbres internacionales como la COP 21 de Paris, la COP 23 de Bonn, El Congreso Mundial de la Naturaleza (UICN) de Hawaii en 2016, La Cumbre Internacional de Integración por la Paz y el Primer Foro Internacional de Activismo, Derechos Humanos y Justicia Social en 2017, Ted Talks, y la Cumbre de Acción Climática en 2018.

[55] Un análisis semiótico de los documentales sería interesante para el análisis de la imagen que Sarayaku muestra a las audiencias.
[56] El caso Sarayaku vs. Estado Ecuatoriano frente a la CIDH que comienza en 2009 y termina en 2012.

Así mismo, se evidencia una creciente presencia en redes sociales, en especial Twitter e Instagram, de la comunidad y de los miembros de esta. Personajes como Helena y Nina Gualinga, hijas de mujer Sarayaku y padre sueco, han predominado en Instagram como activistas y voceras de la comunidad. Nina Gualinga también es cofundadora de Hakhu Amazon, un proyecto operado por indígenas, cuyos productos son hechos por las mujeres artesanas de Sarayaku, y que ha servido como herramienta para promover ingreso alternativo y sostenible a la comunidad, a la vez que promueve también concientización acerca del origen de tales productos y los desafíos de las comunidades amazónicas para eliminar la dependencia petrolera. Ella entiende que estar entre ambos mundos es un poder enorme, que conlleva una responsabilidad igual de grande (Gualinga, 2018). Se entiende que el puente entre ambos mundos se abre y se adapta cada vez con más fuerza y organización. Su capacidad para movilizar recursos se incrementa, su grado de autonomía se legitima a nivel internacional y la continuidad de su proceso hacen de Sarayaku un pueblo indígena sin precedentes en la materia mediática. Como consecuencia, Sarayaku se ve envuelto en múltiples procesos que ya no apuntan únicamente a la resistencia, sino a la propagación de su visión de vida, para dar a conocer al mundo qué es lo que buscan después de la resistencia (Gualinga, 2019).

3.3.2. Discurso de Sarayaku a nivel internacional

El segundo proceso, es el de fortalecimiento identitario, reflejado en su discurso internacional con una propuesta autónoma nacida desde los pueblos originarios. Los sarayakuruna se identifican a sí mismos y a demás pueblos originarios como representantes de la defensa de la Naturaleza. Este discurso a nivel internacional aparece como segundo paso después de la resistencia activa (y continua) de la comunidad. Si bien su propuesta nació como la consecución del Kawsak Sacha para lograr el Buen Vivir, logran, acertadamente, introducir su visión de vida vinculada a una problemática mundial cada vez más relevante en los debates internacionales: la mitigación del cambio climático. Sarayaku decidió, a nivel

comunitario, que los pueblos indígenas deben proponer algo concreto y transicional a la acción. Como consecuencia, exhiben la Declaración Kawsak Sacha a nivel internacional. A la par, el Kawsak Sacha es una herramienta discursiva que servirá de motor para denotar la importancia de los pueblos originarios en la toma de decisiones de tal índole. Este discurso, como dispositivo a nivel internacional, se forma como respuesta a la *urgencia* de los procesos de cambio climático y la mitigación de este porque "no se puede negociar con la vida, no se puede negociar con la naturaleza" (Gualinga, 2017). Por otro lado, el *momento dado* de su difusión se dio en la COP 21 de Paris en 2015.

Muy apegados a su cultura simbólica, lograron construir y llevar al Río Sena una canoa que buscaba representar su cultura, su arte, su forma de vida y su lucha; al mismo tiempo lograron expresar el planteamiento de la necesidad de escuchar a los pueblos originarios, asegurando que la verdadera conservación deberá nacer desde las propuestas indígenas, de los habitantes que conocen sus territorios y viven a primera mano las consecuencias del extractivismo desmesurado:

> "Los animales, las plantas, los ríos, las montañas tienen vida, ellos *son* vida (…) Cuando entran las compañías petroleras vemos (la comunidad) las consecuencias instantáneamente, ya no se puede sembrar comida ni beber agua, los animales están muriendo. Esto es literalmente una cuestión de vida o muerte" (Gualinga, 2015).

La comunidad Sarayaku considera que Kawsak Sacha, idea proveniente desde los pueblos indígenas debería ser aceptada "como una categoría sagrada, digna y como un aporte a la mitigación de cambio climático de la humanidad" porque defiende "una lucha por la supervivencia de la humanidad" (Gualinga, 2019). Este juego discursivo le da una connotación de extrema urgencia a su propuesta, que se convierte en un importante aporte para la posible creación de una 'teoría' funcional a sus realidades. De esta manera ponen en

cuestionamiento total al sistema de poderes que rige a nivel mundial, como Foucault (1972) lo expresa con certeza:

> Los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos; y además lo dicen muy bien. Sin embargo, existe un sistema de poder que intercepta, prohíbe, invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está tan solo en las instancias superiores de la censura, sino que penetra de un modo profundo, muy sutilmente, en toda la red de la sociedad. Ellos mismos, los intelectuales, forman parte de ese sistema. El papel de intelectual ya no consiste en colocarse 'un poco adelante o al lado' para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder, allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del 'saber ', de la 'verdad', de la 'conciencia', del 'discurso'. Por ello la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica. Pero local y regional (…) no totalizadora.

La práctica totalizadora que Sarayaku condena es el desarrollo. Nina Gualinga aseveró, en la Cumbre Climática Mundial de 2018 que la comunidad ha visto "el desarrollo en su máxima expresión", ha traído consigo ataques, violaciones y asesinatos de miembros de la comunidad, y también la exterminación de pueblos y comunidades enteras "ocasionando la destrucción de (su) pueblo y de toda la gente del mundo porque todos dependemos de la Amazonía". Sarayaku también condena abiertamente los esfuerzos insuficientes y mal direccionados de los gobiernos del mundo, y sentencian que "los gobiernos e industrias solo distraen la realidad con soluciones falsas" como mercados de carbono o ingeniería climática que "solo son distracciones para mantener el sistema" (Gualinga, 2019). De esta manera, exhibe abiertamente el privilegio del Estado-nación como ente mono cultural (Walsh, 2002). Esto es, la propagación de la visión tradicional 'un estado, una nación', haciendo hincapié únicamente en los intereses macro estatales sin adaptación ni debate con los actores locales.

Se observa así un *criterio de formación* discursiva acusativo al culpar de su situación directamente a un centro de poder, político y económico, que legitima un estado monopólico de privilegio, no solo político y diplomático, sino también con privilegio invasivo, agresivo y aniquilador. Pero también se inserta *un criterio de transformación* inclusivo, al hacer un llamado conjunto a la humanidad para luchar contra el cambio climático como crucial para la supervivencia humana. Al mismo tiempo, esta práctica discursiva permite la creación de una 'burbuja' de apoyo y soporte en donde otras comunidades autóctonas se fortalecen y se reconocen entre ellas, frente a otras culturas, y en especial frente a las prácticas universalizadas occidentales.

El postdesarrollo como teoría ha logrado explicar la importancia de estos grupos alternos para un cambio paradigmático. La paradiplomacia ayuda a la difusión de sus propuestas, y visibilización de sus demandas. Pero solo la acción autónoma ha podido llevar a Sarayaku a convertirse en referente internacional para comunicar su forma de vida a nivel global. Estos procesos les dieron la oportunidad de conocer que no son los únicos que proponen una idea con bases biocéntricas vinculadas a la conservación y protección de la Naturaleza. La COP 21 2015 y el UICN 2016 fueron escenarios esenciales para poner a Sarayaku en contacto directo con diversas comunidades originarias que, a pesar de hablar varias lenguas y provenir de diversas partes del mundo, encontraron unión en la idea de conservación como remedio para combatir el cambio climático (Gualinga, 2017). Esto da inicio a otro proceso multilateral de cooperación entre pueblos originarios que se unen para proponer una nueva categoría de conservación creada desde sus propias experiencias y visiones de vida.

3.3.3. Intención política del discurso

El tercer proceso de Sarayaku es un proceso político en donde se unen con más comunidades del mundo como defensores de la Tierra. Si bien intentan defender su territorio

bajo la concepción de interconexión, sostienen que no basta con defender su territorio, sino la región Amazónica para la mitigación del cambio climático. Se observa que, así como "los niños sufren de una infantilización que no es suya" (Foucault, 2000), lo mismo ha sucedido con los sectores indígenas, campesinos e incluso de los activistas. El discurso de Sarayaku busca resaltar la capacidad plena del mundo indígena de proponer y actuar por si mismo, y condena la infantilización que los países del Primer Mundo continúan aplicando sobre los indígenas. Exigen que se supere la idea de 'tutelar' a los pueblos indígenas ya que:

> "Son personas que piensan, que proponen, que se organizan, que planifican y que tienen sus propias propuestas. Hay que escucharlos y hay que apoyarlos porque en sus espacios territoriales ellos saben cómo funcionan. Europa tiene que abrir la mente para no ver a los pueblos indígenas como personas bajo tutela. (…) Con mucho respeto a las diferencias podríamos generar un verdadero cambio sistémico" (Gualinga, 2019)

De esta manera, se observa un empoderamiento que se está multiplicando en diversas partes del mundo, en donde los grupos alternos, de base y originarios ganan un espacio cada vez más relevante en los debates sobre en la mitigación del cambio climático, en donde el proceso de empoderamiento y demandas indígenas servirá como instrumento de lucha para alcanzar sus derechos colectivos. Estos grupos han develado esa historia oculta de opresión y violencia que los monopolios de poder intentaron desmentir en aras del modelo económico neoliberal. Esto permite que la sociedad observe el accionar de los poderes tradicionales y sus esferas de influencia, rompiendo progresivamente lo que Nietzsche denominaba como la "dominante fiebre de historia".

Por otro lado, se evidencia una presencia fuerte de la organización social de mujeres. En 2013 fue la organización de mujeres indígenas la que recorrió 225 kilómetros hasta Quito defendiendo el Kawsak Sacha, para demostrar su desacuerdo con la onceava ronda petrolera que, gracias a este acto, se postergó (Constante, 2013). Las mujeres indígenas amazónicas

han recibido amenazas, han sido agredidas, perseguidas y públicamente humilladas e insultadas. Pero esto parece ser una mayor motivación, pues a inicios del 2018, mujeres de todas partes de la Amazonía ecuatoriana se reunieron y elaboraron el Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva de las Bases Frente al Extractivismo (2018), exigiendo la anulación de concesiones petroleras, visibilizando las amenazas, la violencia física y sexual que existe en territorios en donde las compañías mineras operan actualmente. Se observa claramente que las mujeres amazónicas comienzan a incorporarse activamente en los procesos dirigenciales y organizacionales y cada vez más "exigen ser voceras de ellas mismas y protagonistas de su propia historia" (Gualinga, 2019). "Las mujeres indígenas no somos animales (…) como para que ellos digan 'ahora se tienen que ir', y luego nos vamos. ¡No! Eso terminó con nuestros ancestros" (Dahua, 2016). Como representantes de su familia, las mujeres indígenas buscan llevar su lucha a altas esferas para demostrar su poder y su conocimiento de la selva para que las personas de los centros respeten la decisión consciente de asumir y continuar sus modos de vida.

Se logra observar un proceso múltiple de empoderamiento. El primero es un empoderamiento indígena y el segundo, de las mujeres indígenas. Estos procesos son muy ricos para entender que la desvinculación de una esfera de la otra no sólo sería irreal sino también incompleta. Estos procesos claramente desafían la lógica del poder establecido porque históricamente "el rol del sujeto consiste en reproducir el orden del mundo y no en producirlo" (Castro, 2018, p.129). Se puede explicar este salto 'histórico' en la falta misma de acoplamiento del mundo indígena al mundo moderno. Históricamente han sido violentados e ignorados y al no sentirse parte de ese mundo moderno, tampoco aceptan el rol que deberían cumplir en el sistema, desafiando abiertamente el proceso político del desarrollo:

> "No nos familiarizamos con el concepto de desarrollo tal como está escrito en el diccionario de español (…) el concepto solo va orientado para obtener cosas

materiales como dinero, casa. Para nosotros eso no nos beneficia mucho en la parte de espiritualidad, simplemente estamos valorando el mundo material. Entonces ahí nos cambiaria nuestro sistema de vida. Desde afuera se cree porque no saben leer y escribir son pobres. Para nosotros la pobreza en la selva, tanto para nosotros como para los espíritus, *no* existe. Simplemente depende como queremos orientarnos para querer estar bien en la selva, es la libertad de nosotros." (Ushigua, 2016)."

Los pueblos originarios exigen el respeto factual de su forma de vida y al mismo tiempo advierten la necesitad del replanteamiento del sistema internacional. No es nuevo que exista una relación directa entre la expansión de los problemas ambientales y las actividades extractivas (Acosta, 2012) y la propuesta del Kawsak Sacha para la satisfacción del Sumak Kawsay no es más que una muestra de las posibilidades diversas de convivencia que se apartan de los estereotipos europeo-centristas que han provocado la destrucción sistémica del ecosistema. Por ende, el Kawsak Sacha no será únicamente una herramienta idealista, sino una manifestación política. Y como manifestación política, se unen más comunidades de diversas partes de la cuenca Amazónica, que apuntan a la creación de una nueva categoría dentro del sistema de áreas protegidas para declarar los territorios indígenas sagrados como patrimonio de la humanidad, intocables y libres de explotación: 'Territorios sagrados: Bosques conservados a perpetuidad en el mundo como espacios de vida para el planeta' (Gualinga, 2017). Así, la idea evoluciona y es presentada en 2018.

La Coordinadora de las Organizaciones indígenas de la Cuenca Amazónica COICA[57], se vuelve un actor político clave a nivel internacional, representando más de un millón de

[57] Las organizaciones miembros del COICA son: COIAB (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña) Brasil, CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia) Bolivia, AIDESEP (Asociación Interétnica de desarrollo de la Selva Peruana) Perú, CONFENIAE (Confederación de las Nacionalidades de la Amazonía Ecuatoriana) Ecuador, OPIAC (Organización Nacional de los pueblos indígenas de la Amazonía Colombiana) Colombia, ORPIA (Organización Regional de Pueblos Indígenas del Amazonas) de Venezuela, APA (Asociación de Pueblos Amerindios de Guayana) Guyana, OIS (Organizaciones Indígenas

habitantes y 500 culturas y pueblos indígenas diversos, extendidos a lo largo de 9 países Amazónicos, para formar una alianza internacional indígena bajo el lema "Amazonía viva, humanidad segura" y, firman en marzo 2018 la Declaración de Quito: Pueblos Indígenas de la Cuenca Amazónica en defensa de sus Derechos y sus Territorios para la vida plena y su aporte para enfrentar el Cambio Climático Global (COICA, 2018). La propuesta conjunta se presentó meses más tarde en la IV Cumbre Amazónica en Macapá, Brasil, y en la Conferencia de Naciones Unidas sobre la Biodiversidad en Egipto. La acción colectiva de estos grupos indígenas es un eje fundamental que propone su solución a la comunidad internacional para mitigar el calentamiento global y cambio climático. Piden la titulación de 100 millones de hectáreas aún no reconocidas legalmente para la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero, requiriendo a los Estados respetar los compromisos adquiridos en el acuerdo de Paris (ídem). La organización pidió la legitimación de un "corredor sagrado de vida y cultura" que no reconoce las fronteras nacionales sino busca proteger la longitud total de la Amazonía de la deforestación y planes desarrollistas, al mismo tiempo que se presentan como la solución a la devastación de los ecosistemas y cambio climático (Hugo, 2018).

Foucault (2000) expresa que "ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro, y se precisa de la práctica para perforar el muro". La práctica de los pueblos originarios es cada vez más organizada y fundamentada y tiene más apoyo de los diversos actores internacionales. No es de olvidar que el proceso de empoderamiento indígena ha tenido una larga trayectoria que inició en la separación total del Estado y pasó por el desprestigio y la violencia, en donde los líderes y lideresas han mantenido su lucha interna y sólo lograron introducir su voz en la esfera internacional con herramientas paraestatales. Sus procesos de resistencia han sido considerados, en varias ocasiones, oportunidades de

de Surinam) Surinam y FOAG (Federación de Organizaciones Autóctonas de Guayana Francesa) Guyana Francesa. (COICA, 2018).

negociación, pero Sarayaku, al igual que varias comunidades amazónicas, ha tomado la decisión radical de no negociar con respecto a la Tierra y decir no a las concesiones para la extracción de recursos (Gualinga, 2017). Si bien, las comunidades entienden que es complejo poner fin a la dependencia estatal del petróleo y la explotación de recursos naturales, aseveran que de esas decisiones dependerá la calidad de vida de futuras generaciones y como tal "construir estas transiciones es la gran tarea del momento, en tanto convoca todas las capacidades del pensamiento crítico, así como de inventiva y de creatividad de las sociedades y las organizaciones sociales" (Acosta, 2012).

En la actualidad, los pueblos originarios están en un proceso activo de desafiar el régimen de la verdad introducido por el discurso desarrollista. Incluso desafía los marcos lógicos del discurso mismo, pues aparece como un intento de crear una nueva episteme enfocada en la vida de todo ser, y una voluntad de verdad que proviene desde centros de poder no tradicionales y con objetivos igual de desconocidos. Esto acarrearía consigo un gran proyecto para los estudiosos, como la redefinición de la 'vida', 'ser viviente', 'naturaleza', 'convivencias', etc. La representación de estas diversas formas de observar la vida y los eventos alrededor de ella, reflejan otra interpretación más del mundo, cuyo apoyo ha dado paso a la formación de un nuevo dispositivo de poder liderado por primera vez, por las comunidades indígenas. Sin embargo, solo queda observar el futuro de estas demandas y el destino de los pueblos originarios cuyos motivantes son, y muy probablemente continuarán siendo, en un alto grado, inefables a la sociedad utilitaria, heredera de la modernidad y del sistema neoliberal.

En conclusión, se evidencia que la paradiplomacia, si bien es un concepto en plena evolución, creación y re-creación, permite describir el proceso en que los Sarayaku logran permear con éxito la esfera nacional con un discurso biocéntrico, en contradicción con el Estado y con la episteme biológica de desarrollo del sistema neoliberal. Tras un largo proceso

de más de dos décadas, encuentran también gracias a los procesos paradiplomáticos de diálogo y colaboración, más comunidades que buscan lo mismo que ellos, la resistencia y visibilización de sus formas de vida y de la violación de sus derechos territoriales por parte del Estado. Este último objetivo particular ha permitido describir la utilización de la paradiplomacia por parte de Sarayaku para la visibilización internacional de la problemática vinculada al extractivismo en territorios indígenas. Se observa que esto evoluciona en la visibilización regional de los conflictos de pueblos originarios con las políticas extractivistas, a igual que la propagación de una propuesta autónoma a favor de la Naturaleza proveniente desde las bases.

VI. ANÁLISIS

Utilizando la teoría de postdesarrollo se cumplido con el objetivo general de estudiar cómo el choque de visiones de desarrollo entre el Estado ecuatoriano y la Comunidad Indígena Sarayaku impulsó la utilización de la paradiplomacia con el fin de visibilizar a nivel internacional la problemática vinculada al extractivismo en territorios indígenas en el período 2012-2018. Comenzando con la breve explicación de la forma en que el modelo económico de los países europeos ha ocasionado con el paso de los años un deterioro en las relaciones sociales y comunidades de base del Tercer Mundo. Uno de los grupos más afectados por el discurso neoliberal promotor del desarrollo ha sido el de los pueblos originarios, o comunidades indígenas, en Ecuador esto no es excepción. Para el estudio del caso, en el primer capítulo se contrastó conceptualmente al modelo neoliberal capitalista y las visiones de las comunidades base apoyadas en el marco teórico del postdesarrollo. En el capítulo posterior, se estudió el caso específico de la Comunidad indígena Sarayaku y una vez más, por medio del contraste, se pudieron identificar las diferencias entre su visión alternativa al *desarrollo* versus la noción de desarrollo del Estado Ecuatoriano. Por último, se demuestra que, a falta de apoyo estatal, los Sarayaku busca alternativas de visibilización del conflicto que enfrentan por el extractivismo, y para esto recurren a estrategias de paradiplomacia. Esto ha llevado a Sarayaku a convertirse en un marco ejemplificador para diversos pueblos originarios que cada vez están más organizados y empoderados.

Al explicar la teoría del postdesarrollo, esta demuestra ser un tanto abstracta y no propone un objetivo concreto. Sin embargo, son estas características las que pueden considerarse valiosas para la posible creación de un modelo alterno al desarrollo. Saliendo del espectro objetivista, el postdesarrollo llama al investigador a observar aspectos no observables, medibles o cuantificables como la importancia del tejido social, el alto grado de espiritual de la comunidad o su relación con la Naturaleza. A su vez, denuncia la creación de

un estado que se considera más avanzado, de progreso, de bienestar; es decir, critica ampliamente el sistema actual basado en un modelo neoliberal y su intento de apropiación universalista de lo que se considera desarrollo. Para contrastar las cualidades del estilo de vida occidental, la teoría propone una deconstrucción del desarrollo, denunciando la posición subordinada de los países periféricos, y al mismo tiempo, denuncia el proyecto moderno como un ejercicio de poder. Esto difiere altamente de previas teorías positivistas que intentan mantener un marco conceptual y lógico moderno, pues la academia también es objetivista. Sin embargo, el mismo hecho de mantenerse abierta a diversas cualidades y principios podría hacer del postdesarrollo una teoría de base, creada desde las bases y funcional para ellas, que incluso podría cuestionar lo que se entiende por teoría per se.

Por un lado, este proceso resulta valioso para para entender las voces alternas que van surgiendo en países del Tercer Mundo con propuestas nuevas para la academia, y permite la apertura de un debate interparadigmático de búsqueda de alternativas al modelo económico actual y su realización factual en las ciudades, que son los lugares más poblados y absortos en el modelo capitalista. Sin embargo, es también un arma de doble filo porque, en sí, una teoría como tal, busca nombrar los fenómenos para luego analizarlos o viceversa: su misma estructura devora las abstracciones y busca la conceptualización en aras del 'conocimiento' que, para ser considerado como tal, deberá pasar por una serie de filtros de la academia: una institución occidental, objetivista y en alto grado, también patriarcal. Por este mismo proceso, existe riqueza en la utilización de diversos puntos de vista para el problema que trata el postdesarrollo: el desarrollo. Otras teorías existentes dirigen su enfoque a una fracción del estudio global de la sociedad, como el postcolonialismo, el decolonialismo, y las teorías feministas, que tienen en común el estudio de grupos alternos históricamente oprimidos. Estos puntos de vida fueron mencionados brevemente para complementar la explicación del fenómeno social que la cultura, la política y la economía global experimentan actualmente en

donde la objetivación de la persona y el ecosistema viene de la mano con la deshumanización del trabajo. En este sentido es, no solo posible, sino también necesaria la unión y utilización de varios aspectos de las teorías previamente mencionadas para poder llegar un análisis holístico que logre cubrir, al menos en parte, las causalidades históricas, las barreras sistémicas y los alcances de los múltiples actores no estatales, que, al mismo tiempo, permiten mostrar esas alternativas al desarrollo que busca el postdesarrollo. Sin embargo, se observa también que la teoría permite la crítica y visibilización, pero no propone una etapa posterior a esta, lo que abre el debate sobre cuán útil puede resultar para la acción efectiva de estos nuevos convivires. Así, el postdesarrollo se niega a proponer una acción pues entiende que el espectro de las realidades es muy diverso y entiende que una solución efectiva no puede ser universal.

Entre las cualidades que toma el postdesarrollo, esta investigación se ha enfocado en dos espectros amplios: la importancia de la Naturaleza, y el rol de las comunidades de base en la propagación de discursos alternos. Se ha descrito la forma en que la creación del Medio Ambiente como método de apropiación y cosificación de la Naturaleza, trajo consigo la expansión del discurso carnívoro del desarrollo. Así, se descubre al desarrollo sostenible como una mera continuación de los proyectos globales de consumo y como consecuencia, el rol fundamental que las comunidades de base poseen en sus territorios resalta con mayor fuerza. Se encuentra también que en muchas de estas comunidades su relación con la tierra es un eje central para mantener el tejido social y la estructura comunitaria. Así, el enfoque en estas comunidades, que demuestran poseer cualidades precapitalistas, será el punto de partida de la teoría propuesta, pues el postdesarrollo no busca una alternativa de desarrollo, sino propone varias alternativas *al* desarrollo que podrían adaptarse a cada entorno, tomando en cuenta las formas de vida diversas, incluso a nivel ciudad.

Para entender mejor a qué nos referimos con tejido social o estructura comunitaria y su vinculación con el cuidado de la naturaleza, se tomó el caso de la Comunidad indígena Sarayaku de la región amazónica ecuatoriana. Con ayuda de un análisis discursivo foucauldiano, la connotación de estructuras sociales, y más tarde, lingüísticas como el Sumak Kawsay, el ayllu, la chakra y la Kawsak Sacha demuestra claramente la existencia de cualidades de vida no tangibles, que, a su vez, visibilizan el grado de espiritualidad que rige en torno a su estilo de vida altamente biocéntrico. Esto dificulta el estudio meramente académico y conceptual del caso, pero abre la puerta a un estudio mucho más profundo sobre las motivaciones espirituales, no tangibles, de los miembros de Sarayaku, que se han visto replicadas en otras comunidades base del mundo. De hecho, el estudio indica que su alto grado de espiritualidad y conexión con la Pachamama, es una de sus motivaciones principales para comenzar su proceso de resistencia, y, más tarde, convertirse en defensores activos de los territorios ancestrales. El Sumak Kawsay, entendido desde la cosmovisión indígena, depende de una serie de aspectos, no solo humanos sino también aspectos no tangibles como emoción, mente y espíritu, que se vinculan y dependen estrechamente de la casi- deificación de la Pachamama. Esta concepción es, en realidad, tan profunda que es una filosofía, por lo que un posterior estudio teológico podría incluso vincular la noción de la búsqueda de equilibrio espiritual humano- naturaleza, como una facción religiosa[58].

Evidentemente, la concepción de vida de los sarayakuruna difiere de la que el Estado ecuatoriano ha manejado a lo largo de su existencia. Sus bases clientelares, populistas y

[58] Con respecto a este tema, se observa que existe una gran similitud entre la noción del Sumak Kawsay y la concepción de Kawsak Sacha y las características de una religión. Se observa la existencia de características comunes como la creencia en seres o dioses espirituales, la existencia de un código de moral sancionado por esos seres sobrenaturales; ceremonias y actos rituales enfocados en objetos sagrados y comunicación con lo sobrenatural (Unesco, s.f.). Además, existen textos de la religión budista del Tíbet en escritos del Dalai Lama haciendo hincapié en la Tierra como Madre-Planeta y el deber de protegerla. El cristianismo temprano también la menciona, en el conocido poema escrito en 1226: "El cántico de las criaturas" de Francisco de Asís, conocido como el Santo Patrón de la ecología. En este poema se inspira la Primera Gran Carta Encíclica del Papa Francisco en 2015, llamada 'Laudato si', insistiendo en el cuidado de nuestra casa 'casa común'. (San Francisco de Asís, s.f; Dalai Lama, 1999; Santo Padre Francisco, 2015, Unesco, s.f)

burocráticas buscan insertarse en el sistema internacional siguiendo el modelo neoliberal y se observa claramente que no existe cuestionamiento alguno al discurso de desarrollo. Además, hay que tomar en cuenta que, para el tiempo electoral de Correa, Ecuador venía acarreando un período económico y político inestable, lo que generó la necesidad social de esperanza de cambio. Existe una relación directa entre la situación económica del Ecuador de ese entonces y esa necesidad social de encontrar un salvador, ambas permitieron que Rafael Correa se posicione como un líder tecnopopulista por una década. También se evidencia que, con el paso de los años se tornó más autoritario y solidificó el discurso de 'nosotros y los otros', demostrando ser este un dispositivo de poder muy fuerte, apelando a las masas a ser parte del 'nosotros'. Esta división social se fortalece con el nuevo gobierno, y, a su vez, trae consigo nuevos aspectos de la vida a ser modificados en aras del 'progreso'. Este análisis logró visibilizar el poder de un aparato discursivo incrustado en las herramientas institucionales de una forma sutil y a la vez agresiva contra los opositores.

El contraste directo entre el Estado ecuatoriano y la comunidad Sarayaku, no es sino una ejemplificación abierta de los objetivos, tácticas de poder y proyectos gubernamentales utilizados por el Estado-nación, altamente antropocéntrico, cuya meta es desarrollarse; claramente opuesto a la visión de Sarayaku, precapitalista, que no contempla los intereses económicos ni la acumulación económica. Sus creencias difieren de la lógica de despojo antropocéntrica. Su visión ha sido definida por diversos autores como biocéntrica. Sin embargo, esta concepción trasciende el tiempo y espacio, e incluye seres vivos y muertos, pasados, presentes y futuros, por su misma forma de entender la vida, el pasado y el futuro. Tal vez, con un entendimiento más profundo de la significación y comprensión de la Pachamama, se podría definir la visión de Sarayaku como una visión *Pachamamacentrista o Pachamamista*. El Sumak Kawsay de Sarayaku se devela como una opción del postdesarrollo, considerando que en el amplio espectro social mundial no existe una alternativa única al

desarrollo, y este solo busca la inserción de nuevos convivires, es decir, la transformación de la convivencia social y la creación de diversas formas de existencia conjunta que no sean dañinas con su entorno, de otra forma se volvería el proyecto positivista que la misma teoría cuestiona.

Esta divergencia de visiones logra visibilizar una relación asimétrica de poder, en donde Sarayaku se ve violentado y su territorio amenazado por las políticas estatales. La visibilización y denuncia como consecuencia de esta relación asimétrica devela la posición de vulnerabilidad en que se encuentran Sarayaku y demás comunidades originarias. Es notoria la búsqueda de herramientas alternas a los medios de poder tradicionales y más aún, el alto grado de utilización de los medios de comunicación como su propia forma de hacer política. Con el paso de los años, estos medios se fueron digitalizando y abrieron las puertas a un proceso enteramente nuevo de difusión para la comunidad. La paradiplomacia sirvió como instrumento para difundir las voces de Sarayaku y es altamente valiosa porque su enfoque pone en primer plano a los actores subestatales en la política internacional. Se encuentra, sin embargo, que la paradiplomacia está en proceso de construcción y no existe consenso amplio en los objetos a ser medidos y estudiados dentro de esta rama. Se argumenta que en esta investigación es posible utilizar herramientas de otros tipos de conceptos post-diplomáticos adaptados a los actores no tradicionales que estudia la paradiplomacia. Así, se toma las tres capas de la diplomacia pública y se las adapta al contexto estudiado. El estudio del monólogo, el diálogo y la colaboración por parte de Sarayaku y las organizaciones que apoyan su causa, denotan la creciente relevancia que los actores no tradicionales van ganando a nivel internacional, en conjunto con la creciente utilización y dependencia de las nuevas tecnologías de la comunicación, que tienen un enorme potencial de conectar diversas partes del mundo de manera instantánea y, más importante aún, el potencial de redefinir las fronteras estatales que otrora impedían o limitaban el accionar real de los actores subestatales.

Se concluye que la teoría de postdesarrollo, como base de diálogo académico de los intelectuales y de las voces alternas, y, la paradiplomacia como herramienta para que se dé tal base de diálogo, han representado un eje central en el proyecto de Sarayaku para visibilizar a nivel internacional los conflictos causados por el extractivismo en sus territorios. Más aún, estas han permitido conectar a Sarayaku con diversas tribus y pueblos originarios que buscan de manera análoga la defensa de sus territorios, abriéndose puertas ya no sólo a la resistencia y denuncia, sino también a la propuesta real y exigencia activa y organizada de los derechos colectivos en donde se insertan los derechos territoriales de los pueblos y los derechos de la naturaleza. Sarayaku logró un salto desde su concepción simbólica y oral, al mundo mestizo, para crear un puente entre ambos mundos y utilizar sus herramientas para comunicar sus visiones de vida. Sin embargo, aún quedan varios cuestionamientos. Entre estos, la evolución del discurso a la acción política factual, es decir, el impacto real que estas voces alternas tienen sobre las decisiones estatales. Se ha demostrado que existe el potencial de conectar diversos actores con un mismo propósito, pero habría que medir su efecto tangible en materia de política económica vinculante. ¿Hasta qué punto la comunidad internacional estará dispuesta a crear un puente análogo al de las comunidades indígenas, que se traduzca en debate y acción real? Y, si lo hace, ¿quién garantiza que podría captar la esencia de su propuesta, originada esta a partir de un esquema pre capitalista, pre modernista y post desarrollista?

VII. CONCLUSIONES

En esta investigación se ha llevado a cabo un análisis exhaustivo para comprobar la hipótesis propuesta de que el choque de visiones de desarrollo del Estado ecuatoriano y de la comunidad indígena Sarayaku impulsó la utilización de la paradiplomacia por parte de Sarayaku para visibilizar a nivel internacional la problemática vinculada al extractivismo en territorios indígenas en el período 2012-2018. La hipótesis se cumple en su totalidad, siendo

esta una hipótesis multivariada que busca demostrar una relación de causalidad entre el choque de visiones de desarrollo entre la comunidad indígena Sarayaku y el Estado ecuatoriano, y la posterior utilización de la paradiplomacia para visibilizar los problemas relacionados con el extractivismo en territorios indígenas.

- La investigación busca explicar que el origen del conflicto de Sarayaku se debe en gran parte a la propagación de la visión neoliberal, que influye en todas las esferas del espectro sistémico (política, economía, cultura, sociedad). Después de la Segunda Guerra Mundial se dio paso a una política económica intervencionista por parte de Occidente, que en América Latina, provocó más tarde la re-primarización de las economías y permitió a la creciente influencia de las transnacionales por sobre el Estado, insertándose así el concepto de desarrollo en la región. En consecuencia, este refuerza las relaciones asimétricas de poder entre estado y actores subestatales. En dicho contexto, las comunidades indígenas se ven afectadas y buscan herramientas para visibilizar esta relación y sus propuestas.
- Las teorías que han gobernado la vida internacional demuestran ser altamente utilitaristas y universalistas. Estas teorías han violentado y tachado a las formas de vida, generalmente comunitarias como atrasadas, o ignorantes. Los actores de estas comunidades no se logran acoplar a la lógica occidental de progreso porque, para su implementación, no se han tomado cuenta los orígenes sociales y procesos de institucionalización democrática de los países de Sur Global, radicalmente diferentes a los de Europa.
- La teoría de postdesarrollo es altamente crítica con respecto al sistema capitalista que, en su conjunto, que ha sido presentado como natural e inevitable. Logra descubrir y describir formas de vida alternas preexistentes al sistema de libre competencia, que han sido conservadas a lo largo de los años. Estos grupos, en su mayoría, son comunidades o pueblos autóctonos que han sobrevivido en cantidades pequeñas, intentando mantener su estilo de vida. Sin embargo, se ha evidenciado que el proyecto de desarrollo es una máquina agresiva

que busca expandirse sin límites, resultando, al mismo tiempo, imposible su expansión ilimitada. Uno de los grupos más vulnerados por el sistema capitalista ha sido el de los pueblos originarios, o pueblos indígenas. Estos viven aún los estragos del sistema imperialista y colonial, y se evidencia que se ha forjado una especie de precondición de subordinación de estos, bajo la cual, los países desarrollados lograron impulsar su propio desarrollo. El postdesarrollo permite vincular los procesos comunitarios indígenas, sus objetivos, sus ideas, en un marco conceptual, con la posibilidad de crear procesos de debate cada vez más amplios. Esta teoría permite también visualizar otros aspectos de la vida que rigen más allá de la acumulación de capital.A esta problemática se suman las limitaciones de la mujer, en un sistema de consumo que es, a su vez, altamente patriarcal y dualista. Y, vinculado a este, se muestra de manera análoga un trato similar a la naturaleza, su cosificación, explotación y objetivización. Como tal, la teoría de Postdesarrollo permite estudiar aspectos post-antropocéntricos como la defensa de la Naturaleza como un igual y no como mercancía de consumo.

- Sarayaku demuestra ser un sujeto de estudio multiparadigmático, cuya lucha histórica comienza en la década de los años 90. El análisis del discurso devela la visión biocéntrica de Sarayaku como alternativa al modelo eurocéntrico de consumo, y visibiliza una caracterización no utilitarista, más comunitaria y precapitalista de sus relaciones sociales. La economía familiar es una muestra clara de sus objetivos detrás de la alimentación comunitaria y el compartir locales. La necesidad de traspasar la frontera del Estado-nación aparece como consecuencia directa de la intervención petrolera en sus territorios y la falta de cumplimiento de sus derechos, cuyo proceso extractivo dejó una huella ecológica masiva e irrumpió sus formas de vida y lógicas de consumo.
- El proceso político de visibilización y demanda a nivel internacional de Sarayaku mantiene un discurso biocéntrico y pone en evidencia la dependencia de Sarayaku con la selva: la relación

directa con la tierra, los ríos, los árboles y los animales para su subsistencia, a los que ya no pueden acceder. Una vez más, aparece la mujer y los rasgos femeninos de los espíritus en los que creen como base para su defensa. Sus obligaciones en la comunidad y en la familia hacen de la mujer una base para la estructura comunitaria, cuya relación es análoga entre la Naturaleza y los ecosistemas.

- Se denota también una gran importancia otorgada a la Pachamama, y la referencia a ella, por sí misma, trasciende el marco conceptual occidental. Trasciende el tiempo y espacio, e incluye todos los recursos inmersos en los territorios amazónicos, los cuales dependen unos de otros para su subsistencia a largo plazo y el equilibrio del territorio. El Kawsak Sacha busca entonces este reconocimiento de interconexión, en donde la selva viva es necesaria para la vida misma.
- El análisis discursivo de Rafael Correa reveló un momento histórico de esperanza social en donde Correa aparece como un líder carismático con discurso paternalista. El análisis arqueológico pone en evidencia los documentos institucionales que sirvieron de herramientas para el accionar político del presidente teconopopulista. Por otro lado, un análisis genealógico logró introducir las herramientas discursivas como método de ejercer el poder a lo largo de los mandatos presidenciales de Correa, que luego se adaptarían a las de Lenin Moreno. En este contexto, el análisis discursivo foucauldiano ayuda a la profundización del discurso, no solo como palabra sino como acción discontinua, con amplia posibilidad de crear cohesión para la psiquis social.
- Se evidencia que, durante su mandato, Correa se contradice sutilmente y lo logra por medio de la culpabilización e infantilización de sus enemigos políticos. El rol estatal para propagar la discriminación, humillación y deslegitimación de grupos indígenas provoca un fuerte descontento por parte los grupos agredidos. Se arguye que el plan gubernamental de desarrollo es posible únicamente tras el autoreconocimiento de Ecuador como

subdesarrollado, es decir, la aceptación de estar retrasados en comparación con otros países y buscar hacer los mismo que ellos para 'alcanzarlos'.

- La teoría sirvió principalmente para comparar las motivaciones en el accionar de ambas partes: Sarayaku y el Estado, la falta de vinculación real del estado con todos sus habitantes, las esferas de poder político económico que rigen el accionar de este Estado-Nación y, finalmente, cómo este cesa de ser un abogado de los derechos constitucionales que predica y responde a poderes económicos más grandes que el Estado mismo.
- Se encuentra que el extractivismo petrolero es sólo uno de los problemas que enfrenta Sarayaku porque este proceso afecta, de hecho, diversos ámbitos de la vida y busca monetizarlos, en un proceso intervencionista que evidentemente fue altamente invasivo y agresivo para Sarayaku. Más aun, con la implantación de la modalidad de neo extractivismo progresista durante la década del Socialismo del Buen Vivir, se legaliza el extractivismo en Ecuador, pero no se aplica sus propias políticas de protección en territorios autónomos. Se evidencia que este proceso afecta a varios sectores del país, permeando diversas esferas sociales, sin importar la violación constitucional del derecho de los pueblos originarios a la autodeterminación o los derechos de la Naturaleza. Así, el número de proyectos extractivos solo ha ido incrementándose con el paso de los años.
- Se visibiliza que el entronque patriarcal es una de las modalidades más utilizadas en los proyectos extractivos, y, una vez, son las mujeres quienes lideran las luchas anti extractivas, evitando el despojo de sus territorios. Se observa que la defensa por la protección de Naturaleza se vincula con la defensa por la vida y la defensa de los derechos humanos. Así, los instrumentos jurídicos que las comunidades originarias tienen a su favor proveerán más tarde una base para su lucha a nivel internacional.
- En el proceso de la paradiplomacia que utiliza Sarayaku, se explica el rol del monólogo, diálogo y colaboración en conjunto con las tecnologías de la información para la propagación

del conflicto social con el Estado, junto al apoyo de contactos ad hoc que constituyen una herramienta importante en la búsqueda e implementación de diversos canales de difusión a nivel internacional. Resalto una evolución discursiva en donde denuncian públicamente la falta de acción concreta ya no de un estado en singular, sino de la comunidad internacional.

- Si bien la resistencia de Sarayaku estaba vinculada a la denuncia de los pasivos ambientales y sociales que deja el extractivismo, esta evoluciona hacia una propuesta autónoma, en colaboración con diferentes grupos indígenas de la región amazónica con propuestas similares a la del Kawsak Sacha y esto representa otro avance para la comunidad.

En la actualidad, la propuesta conjunta regional pide la consecución de los derechos de la Naturaleza, los derechos a la vida misma, arguyendo que la destrucción de la Naturaleza conllevará a la destrucción del ser humano. La creación del Corredor Sagrado de Vida y Cultura será la primera gran petición mundial de los pueblos y nacionalidades indígenas de la Amazonía. Esto representa un enorme salto de poder, en donde la redefinición de del Estado Nación se vuelve más relevante que nunca. Surgen diversos cuestionamientos sobre el nivel real de poder de estos grupos, las oportunidades encontradas en herramientas como la paradiplomacia y la limitación del entendimiento real de sus motivaciones por parte de la sociedad occidental.

VIII. RECOMENDACIONES

- Es necesario repensar lo que se entiende por teoría y su utilidad real con respecto a los microsistemas. Si bien el postdesarrollo es un gran paso para repensar el marco teórico y sistémico de las sociedades actuales, aún falta consenso académico con respecto al objetivo de este, o en su lugar, consenso sobre la posible falta de un objetivo más allá de la visibilización de alternativas.
- La vinculación de las consecuencias sociales del sistema capitalista sobre las comunidades de base podría dar resultados más precisos a partir de estudios sociológicos y antropológicos,

cuyo enfoque en la comunidad podría mostrar más características no tangibles de la vida de los sarayakuruna como valores, creencias, respeto de jerarquías y roles sociales que van evolucionando de generación en generación.

- Es importante cuestionar el consenso de la academia con respecto a la generación de conocimiento y sus métodos. Como se estudió, pueden existir propuestas funcionales a diversas realidades cuyo conocimiento sea divergente de las normas académicas y positivistas.
- Se recomienda hacer un estudio epistemológico de la formalización del discurso oral al escrito y su evolución en forma y contenido con el paso de los años. También sería interesante estudiar el Sumak Kawsay como creación filosófica premoderna y su prevalencia en el tiempo, mayoritariamente de forma oral.
- Se insta un estudio teosófico sobre la vinculación de la concepción de interconexión de Sarayaku y su comprensión de la Pachamama con la creencia religiosa, delimitando si esta concepción podría ser considerada religión el algún nivel.
- Es necesario recordar la importancia del discurso, no solo como proyecto político sino como instrumento de poder y dominación social, cuya lógica esconde más de lo que dice. Este proceso analítico puede suceder en cualquier instancia de la vida cotidiana, ayudando a desvelar los sentidos ocultos atrás de la expresión oral.
- Se debería hacer un estudio profundo del proceso de extracción por despojo en utilización del entronque patriarcal, que ayudaría a vincular de manera más directa la relación entre la mujer y la naturaleza en instancias específicas de intervención. A su vez, se podría estudiar en qué nivel, o si existe una relación de causalidad entre el entronque patriarcal y el levantamiento de movimientos feministas, que incluyen ya no solo a la mujer sino a todos los grupos históricamente agredidos, en conjunto con grupos ecológicos y grupos anti especistas, en contra de la lógica patriarcal consumista replicada por el estado.

- Sería interesante llevar a cabo un análisis discursivo y semiótico de Lenin Moreno, vinculado a la evolución del Estado ecuatoriano mega minero y los poderes económicos que mantienen a Ecuador en una posición subordinada de deuda, aplicando la teoría de Imperio para entender la perpetuación del proyecto desarrollista en el Tercer Mundo y de Ecuador como deudor.
- Es necesario reanimar el debate entre los diversos modelos alternos a la diplomacia pues como se evidenció, la paradiplomacia está en etapas tempranas. A su vez, un estudio comparativo entre los diversos modelos alternos a la diplomacia tradicional podría enriquecer la formalización de la paradiplomacia como estudio de los actores subestatales con conceptos medibles y verificables.
- Es necesario analizar al alcance real de los actores subestatales en términos políticos, económicos y sociales. Especialmente en cuanto al tema de mitigación al cambio climático, que cada vez es más urgente. Existen diversas organizaciones y actores orientados a esta causa a nivel internacional, pero sus acciones continúan siendo extremadamente limitadas, por más apoyo social y financiamiento que tengan. Se evidencia la falta de apropiación y escucha por parte de los dirigentes de los Estados, que siguen teniendo el monopolio de la creación de política relevante y real para contrarrestar de manera real la crisis climática. Esto devela con más claridad la falta de intención de cambio y abandono del sistema de consumo, dejando a la vista la verdadera intención de estos actores políticos tradicionales. Esto deja latente la cuestión de si la jerarquía de poder está cambiando factualmente con la tecnología o si es solo un distractor social para la masa, generando la falsa noción de poder de acción.

LISTA DE REFERENCIAS

Libros físicos

Araujo (2006). Campos del debate teórico Latinoamericano en el siglo XX: Postmodernidad, feminismo y postcolonialismo. En Sánchez, I (Ed.), *América Latina: giro óptico Nuevas visiones desde los estudios literarios y culturales* (p.53-69). Puebla, México: Universidad de las Américas Puebla.

Balbín, C (2003). Aproximación teórica a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. En *Derecho & Sociedad 21*.

Berdichewsky (2006). Indigenismo- Indianidad. Salas, R (Ed.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano* (p561-568). Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henriquez.

Calapucha, C (2012). Los modelos de desarrollo. Su repercusión en las prácticas culturales de construcción y del manejo del espacio en la cultura Kichwa Amazónica. En *Serie Amazónica 7*. Cuenca, Ecuador.

Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*. 1 ed. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores. ISBN 978-987-629-874-2

Chancosa, B. (2010). Sumak Kawsay desde la visión de la mujer. En Hidalgo-Capitán, Guillén-García, Deleg. (Eds), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (p221-228). Huelva, Cuenca.

Escobar, A. 2000. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o postdesarrollo? En *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Escobar, A. (2005). El post desarrollo como concepto y práctica social. En Mato, D (Ed.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Primera Edición (pp. 17-33). Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.

Escobar, A (2007). *La invención del Tercer Mundo: Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Caracas, Venezuela.

Foucault (1992). *El orden del discurso. Lección inaugural en el Collège de France 1970*. Buenos Aires, Argentina: Tusquets Editores.

Foucault (1994). *Dits et écrits*. 4 vol. Paris, Francia: Gallimard.

Foucault (1997). *La arqueología del saber*. 18ª ed. Madrid, España: Siglo XXI Editores.

Foucault (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Foucault (2009). *Vigilar y Castigar : Nacimiento de la prisión*. Mexico DF: Siglo XXI Editores.

Foucault (2011). Leçons sur la volonté du savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971. París, Francia: Gallimard-Seuil.

Galeano, E. (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. (Ed. 76). Mexico D.F, Mexico: Siglo XXI Editores.

Hardt, M., Negri, A. (2000). *Imperio*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.

Harvey, D. (2005*). A brief history of Neoliberalism*. New York: Oxford University Press. Hobsbawm (1994). Historia del Siglo XX 1914-1991. Es. Crítica.

Kissinger, H. (2016). *Orden Mundial: Reflexiones sobre el carácter de los países y el curso de la historia*. Bogotá, Colombia: Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. S.

Kowii, A (2009). El Sumak Kawsay. En Hidalgo-Capitán, Guillén-García, Deleg. (Eds), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (p159-168). Huelva, Cuenca.

Mignolo (2006). Campos del debate teórico Latinoamericano en el siglo XX: Postmodernidad, feminismo y postcolonialismo. Ed. Sánchez, I. América Latina: *Giro óptico Nuevas visiones desde los estudios literarios y culturales*. Universidad de las Américas: Puebla, Mexico.

Peet, R, Hartwick, E. (2015). *Theories of development. Contentions, Arguments, Alternatives. Tercera Edición*. New York, Estados Unidos: The Guilford Press.

Polanyi, K (2007). *La Gran Transformación*. Madrid, España: Quipu Editorial.

Rivera, J., Vindal, C. (2019). Introduction: Indigenous peoples, extractivism, and turbulences in South América. En Rivera, J., Vindal, C. (Eds*). Indigenous life projects and extractivism. Approaches to Social inequality and Difference*. Palgrave Macmillan, Cham.

Sachs, W (2010). Environment. En Sachs, W (Ed). *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power (2nd ed.)* London: Zed Books.

Sarayaku (2003). El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. En Hidalgo-Capitán, Guillén-García, Deleg. (Eds), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (p77,102). Huelva, Cuenca.

Shiva, V (2010). Resource. En Sachs, W (Ed). *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power* (2nd ed.) London: Zed Books.

Libros electrónicos

Almeida, I. (1995) Pluriculturalidad y Derechos Humanos en el Ecuador. *Estudio de Derechos Humanos Tomo II*. Recuperado de https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/4/1836/31.pdf

Maddux, J. (1981). The Development Philosophy of Robert S. McNamara. Recuperado de http://documents.worldbank.org/curated/en/327751468330998907/pdf/581940WP0Devel101public10BOX353791B.pdf

Publicaciones de difusión

Acosta, A. (2012). Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. Recuperado de http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Extractivismo_y_neoextractivismo_dos_caras_de_la_misma_maldicion

Amarante & Colacce (Abril de 2018) ¿Más o menos desiguales? Una revisión sobre la desigualdad a delos ingresos a nivel global, regional y nacional. *Revista Cepal n0.124*. Recuperado de https://www.cepal.org/es/publicaciones/tipo/revista-cepal/124

América Latina se consolida como el mayor exportador neto de alimentos del mundo, según la FAO. Recuperado de http://www.fao.org/americas/noticias/ver/es/c/358031/

Agencia de Noticas Pública del Ecuador (26 de enero 2016). Ecuador y consorcio chino Andes Petroleum firman dos contratos de explotación en la Amazonía. Recuperado de https://www.americaeconomia.com/negocios-industrias/ecuador-y-consorcio-chino-andes-petroleum-firman-dos-contratos-de-exploracion-en

Asamblea Constituyente (2008). Constitución del Ecuador. Montecristi, Ecuador.

Asamblea General de GCLU (14 de octubre 2016). Acuerdo Latinoamericano de Unidad en la Diversidad.

Corte Interamericana de Derechos Humanos (2012). Pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador. Sentencia de 27 de junio de 2012. Recuperado de http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf

Castillo, R. (2016). Crecimiento, desigualdad y pobreza en Ecuador 1998-2014. Reporte de pobreza por consumo Ecuador 2006-2014: 96-119. Recuperado de https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Bibliotecas/Libros/reportePobreza.pdf

CELDF (2010). Universal Declartion of the Rights of Mother Earth. Recuperado de https://celdf.org/wp-content/uploads/2016/03/UNIVERSAL-DECLARATION-OF-THE-RIGHTS-OF-MOTHER-EARTH-APRIL-22-2010.pdf.

Consejo Nacional de Planificación (2017). Plan Nacional de Desarrollo 2017-2012- Toda Una Vida.

Cornago, N (2000). Exploring the global dimensions of paradiplmacy. Functionals and normative dynamics in the global spreading of subnational involvement and international

affairs. En *Forum de Federaciones*. Ottawa, Canada. Recuperado de https://www.academia.edu/2286276/Exploring_the_Global_Dimensions_of_Paradiplomacy_Functional_and_Normative_Dynamics_in_the_Global_Spreading_of_Subnational_Involvement_in_International_Affairs

Correa, M., Catalán, R., Paillamanque, M.,(2001). Percepción de las comunidades huilliches sobre el proyecto ruta costera sur. Morey, F (Ed.). Recuperado de http://ccc2.cl.tripod.com/inicio/edit42.PDF

Dajer, T. (2 de diciembre 2015). High in the Andes, A Mine Eats a 400 Year-Old City. National Geographic. https://www.nationalgeographic.com/news/2015/12/151202-Cerro-de-Pasco-Peru-Volcan-mine-eats-city-environment/

General Assembly of the United Nations (13 de septiembre 2007). 61/295 United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. Recuperado de https://undocs.org/A/RES/61/295

Gwynne, R. (s.f.) Neoliberal and Regional Development in Latin America. University of Birmingham. Edgbaston, Birmingham. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lasa97/gwynne.pdf

Hall, G., Gandolfo, A. (1 de agosto 2016). Datos Mundiales demuestran la pobreza y exclusión que sufren los pueblos indígenas. *Voces*. Recuperado de https://blogs.worldbank.org/es/voices/datos-mundiales-demuestran-la-pobreza-y-la-exclusion-que-sufren-los-pueblos-indigenas

Kohn, M., Reddy, K. (2017). Colonialism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition). Ed. Zalta, E. Recuperado de https://plato.stanford.edu/entries/colonialism/#Def

McSherry, J (2001). Operation Condor: Deciphering the U. S role. Crimes of War. Recuperado de https://www.globalpolicy.org/component/content/article/163/28173.html#about

Merchant, C. 2005). The Scientific Revolution and the Death of Nature. Department of Environmental Science, Policy, and Management, University of California, Berkeley, California

Ministerio de Economía y Finanzas (2018). Saldos de la deuda pública Relación con el PIB. Recuperado de https://www.finanzas.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2018/02/DEUDA-SECTOR-P%C3%9ABLICO-DEL-ECUADOR_enero2018_2-2.pdf

Morales, E. (2012). El discurso político de Rafael Correa (presidente de Ecuador). Universidad de A Coruña.

Mujeres Amazónicas (2018). Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras De La Selva De Las Bases Frente Al Extractivismo. Recuperado de https://www.planv.com.ec/sites/default/files/mandato_de_las_mujeres_amazonicas_.pdf

Naciones Unidas (2006). Los principales tratados internacionales de derechos humanos. Recuperado de https://www.ohchr.org/documents/publications/coretreatiessp.pdf

OIT (2014). Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe. Recuperado de https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Olenski, S (20 de julio 2019). How brands should use celebrities for endorsements. *Forbes*. Recuperado de https://www.forbes.com/sites/steveolenski/2016/07/20/how-brands-should-use-celebrities-for-endorsements/#5301c4545593

PADEP/GTZ (2002). Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena. *Gestión Pública Internacional*. La Paz, Bolivia. Recuperado de http://filosofiadelbuenvivir.com/wp-content/uploads/2014/08/comprension_guarani-%C3%91ANDE-REKO.pdf

Pedone, G. (2018). Los derechos colectivos de los pueblos indígenas sobre las tierras, los territorios y los recursos naturales. *FIDA*. Recuperado de .https://www.uncclearn.org/sites/default/files/inventory/ip_report_s_web.pdf

Quijano, A (1992). Colonialidad y modernidad/ racionalidad. Perú Indig (p.11-20). Recuperado de https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf

Sacher, W., Baéz, M (2016) Extractivism vs. Buen Vivir in Ecuador. *Global Dialogue Vol.6 No1*. Edición web sin paginación. Recuperado de http://globaldialogue.isa-sociology.org/extractivism-vs-buen-vivir-in-ecuador/

Sarayaku (2009). Escrito autónomo de solicitudes, argumentos y pruebas. Caso 12.465 Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador. *CEJIL*.

Senplades (10 de septiembre 2013). Plan Nacional de Desarrollo/ Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017. Quito, Ecuador: Senplades. ISBN: 978-9942-07-448-5.

Sarayaku (2018). Declaración Kawsak Sacha- Selva Viviente. Recuperado de https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2018/07/Kawsak-Sacha_Declaracion-espa%C3%B1ol.pdf

Senplades (2007). Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010. Planificación para la revolución ciudadana. Recuperado de https://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/09/Plan-Nacional-Desarrollo-2007-2010.pdf

Viteri, Carlos (2000). "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía". *Polis* 3, 2002. *<http://polis.revues.org>* (Recuperado el 14 de junio de 2013).

WCED -World Commission on environment and Development (1983). Our Common Future. Recuperado de https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf

Revistas y journals

Balbín (2004). Aproximación teórica a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. En Derechos y Sociedad 21.

Bunker, S. (1984). Modes of Extraction, Unequal Exchange, and the Progressive Underdevelopment of an Extreme Periphery: The Brazilian Amazon, 1600-1980. *American Journal of Sociology, 89*(5), 1017-1064. Recuperado de www.jstor.org/stable/2779082

Cowan, G., & Arsenault, A. (2008). Moving from Monologue to Dialogue to Collaboration: The Three Layers of Public Diplomacy. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 616*, 10-30. Retrieved from www.jstor.org/stable/25097992

Chaisson-Lebel, T. (2016). Neo-Extractivism in Venezuela and Ecuador: A weapon of class conflict. *The Extractive Industries and Society*. ElSevier. https://doi.org/10.1016/j.exis.2016.10.006

Cubillo-Guevara, A., Hidalgo-Capitán, A. (2015)-El Sumak Kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales. Vol. 10 no2*. (301-333). doi: 10.14198/OBETS2015.10.2.02

De la Cruz, F. (2011) El proceso de independencia de América Latina. *Temario de Geografia e Historia. Clio 37*. Recuperado de http://clio.rediris.es/n37/oposiciones2/tema52.pdf

De la Torre, C (2013). Tecnopopulismo de Rafael Correa. ¿Es compatible el carisma con la tecnocracia? *Latin American Research Review, vol. 48 no. 1*. University of Kentucky, Lexington. Recuperado de https://lasa.international.pitt.edu/LARR/prot/fulltext/vol48no1/48-1_24-43_torre.pdf

Felli, L. (8 de junio 2015.) La paradiplomacia en la revista Relaciones Internacionales. Centro de Reflexión en Política Internacional (CeRPI): Universidad Nacional de La Plata (UNLP).

García de la Cruz, M (2014). Desigualdad y Formas del Capitalismo. *Revista Políticas Públicas Vol.7. Num1*. Recuperado de http://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/politicas/article/view/1571

Gelfenstein, R. (2004) La paradiplomacia: Las relaciones internacionales de los gobiernos locales. ISBN 970-701-809-7. México DF: Gobierno de Chiapas.

Gonzáles- Dominguez, C., Martell- Gámez, L (Enero- Abril 2013). El análisis del discurso desde la perspectiva Foucauldiana: método y generación del conocimiento. *Ra Ximhai, vol9. Num1*. (pp.253-172). Recuperado de http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46126366013

Granda, M. (2017). El macho sabio. Racismo y sexismo en el discurso sabatino de Rafael Correa. *Ecuador Debate 100* (p.197-211).

Grier, R. (1997). Colonial legacies and Economic growth. *Public Choice, Vol.98. No 3-4. 1999*. Springer. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/30024490?seq=1#page_scan_tab_contents

Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Today's Tomorrow. *Development*. DOI: 10.1057/dev.2011.86

Harvey, D. (2007). Neoliberalism as Creative Destruction. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 610* (p.22-44). Recuperado de www.jstor.org/stable/25097888

Iturralde, P., Harrín, H (2015) Renta extractiva y territorialización de la política pública. Ed. Latorre, S . *Extractivismo al debate. Serie Territorios en Debate n.3*. Abyayala: Quito, Ecuador.

Hung Ky Nguyen (2016): Kyosei: A Co-Living Approach in Japanese Culture and Design Practice. *The Design Journal*, DOI: 10.1080/14606925.2016.1206705

IWGIA (2019). The Indigenous World 2019. Ed. Berger, D. *The International Work Group for Indigenous Affairs*. ISBN: 978-87-92786-93-7.

Kepa, A., Calestani, M (2014). Suma Qamaña in Bolivia: Indigenous understandings of well-being and their contribution to a post-Neoliberal Paradigm. *Sage Journals*. Recuperado de https://doi.org/10.1177/0094582X14547501

Knox, R., Valderas, L., Madrigal, E. (2019). Resistencia Miskitu: Una lucha por el territorio y la vida. *CEJIL*. ISBN 978-998-9623-8-4. https://www.cejil.org/sites/default/files/2019_08_12_informe-miskitus_cejil_-_baja.pdf

Kothari, A. (2018). Eco-Swaraj vs. Eco-Catastrophe. En *Asia Pacific Perspectives. Vol 15. No2*. (p49-54). Recuperado de https://www.usfca.edu/sites/default/files/arts_and_sciences/center_for_asia_pacific_studies/3-kothari-eco-swaraj.pdf

Kowalski, R. (2011) The Gift – Marcel Mauss and international aid, Journal of Comparative Social Welfare (p.189-205), DOI: 10.1080/17486831.2011.595069.

Márquez, F., Carriel, O., Salazar, R. (2017). Ecuador: Inversión pública y empleo (2007-2016) Recuperado de revistaespacios.com/a17v38n52/a17v38n52p30.pdf

Matthews, S. (2018). Postdevelopment theory. International Studies *Association and Oxford Univerisity Press*. Doi: 10.1093/acrefore/9780190846626.013.39

McSherry, J. (2002). Tracking the Origins of a State Terror Network: Operation Condor. *Latin American Perspectives, 29*(1), 38-60. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/3185071

Nugroho, K., Carden, F., Antlov, H (2018). Stories of local knowledge. In *Local knowledge matters: Power, context and policy making in Indonesia* (p. 59-88). Bristol: Bristol University Press. doi:10.2307/j.ctv3hvc26.9

Oddone, N., Rodriguez, H (2015). Cross-border Para diplomacy in Latin America. *Latin American* Policy Vol.6, N. 1 (p.110–123)

Paredes, J. (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus, vol. 7, no. 1*. Recuperado de https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835#quotation

Rabe, S. (2013). Cold War Memories: Latin America versus The United States. *Political Analysis*. (p.5-18). Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/264052631_Cold_War_memories_Latin_America_versus_the_United_States

Ramírez-Cendrero J., García S., Santillán A. (2017). Sumak kawsay in Ecuador: The role of communitarian economy and the experience of the rural communities in Sarayaku (Ecuadorian Amazonia). *Journal of Rural Studies 53*. El Sevier.

Sacher, W., Baéz, M (s.f.) Extractivism vs. Buen Vivir in Ecuador. *Global Dialogue Vol6 No1*. Edición web sin paginación. Recuperado de http://globaldialogue.isa-sociology.org/extractivism-vs-buen-vivir-in-ecuador/

Sachs, W. (2000). Development, The rise and decline of an ideal. *Encyclopedia of Global Environmental Change*. Wuppertal, Alemania: Wuppertal Paper.

Sánchez, A (Abril- Juinio 2006). Crecimiento económico, desigualdad y pobreza: una reflexión a partir de Kuznets. *Problemas del desarrollo vol37. No.145*. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0301-70362006000200002

Sharp, J., & Briggs, J. (2006). Postcolonialism and Development: New Dialogues? *The Geographical Journal, 172*(1), 6-9. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/4134869

Treteault, D. (2008). Escuelas de pensamiento ecológico en las Ciencias Sociales. *Estudios sociales Vol.16 no.32*. México jul-dic 2008.

Valladares, C., Boelens, R. (2017). Extractivism and the rights of nature: governmentality, 'convenient communities' and epistemic pacts in Ecuador. *Environmental Politics*, 26:6, 1015-1034, DOI: 10.1080/09644016.2017.1338384

Vega, S (2014). "El orden del discurso" del presidente Rafael Correa. *Ecuador Debate 91* (p.21-42)

Zepeda-García, E., Bravo-Salazar (2016). Prácticas comunitarias como Patrimonio Cultural Inmaterial: Tres Casos de Comunidades en Oaxaca, México. *Salud y Administración Vol.4 num.9. Septiembre- diciembre 2016*. Recuperado de http://www.unsis.edu.mx/SaludyAdministracion/09/A5_Practicas_Comunitarias.pdf

Zeraoui, Z (2016). Para entender la paradiplomacia. *Desafios* (p.15-34). Bogotá Colombia, (28-I).

Zondi, S. (2016) Ubuntu and sumak kawsay: The Inter- Parliamentary Union and the search for a global South humanist paradigm of development. *South African Journal of International Affairs*, (p.107-120) DOI: 10.1080/10220461.2016.1160838

Sitios Web

Adams, J. (s,f.) Historical Society. The Official Website. Recuperado de http://www.john-adams-heritage.com/quotes/

Amazon Watch (s.f.). Pledge to protect the Amazon Rainforest. Recuperado de https://amazonwatch.org/take-action/pledge-to-protect-the-amazon-rainforest

Amazon Watch (24 de octubre 2016). Reimagining Progress: Voices from the Ecuadorian Amazon. Recuperado de https://amazonwatch.org/news/2016/1024-reimagining-progress-voices-from-the-ecuadorian-amazon

Banda, G., Canencio, D (1996). El anciano en las comunidades indígenas Paez y Zenú. *Universidad Nacional de Colombia*. Recuperado de https://revistas.unal.edu.co/index.php/avenferm/article/view/16422/17993

Board of governors of the Federal Reserve System (2019). How much U.S currency is in circulation?. FAQs- Currency and Coin. Recuperado de https://www.federalreserve.gov/faqs/currency_12773.htm

CEJIL (s.f). Sarayaku: In defense of Territory. Recuperado de https://www.amazonteam.org/maps/sarayaku-en/

CEPAL (2014). World Telecommunications Indicators. En https://nuso.org/documento/la-revolucion-digital-en-america-latina/

COICA (18 de marzo 2018). Declaración de Quito Pueblos Indígenas de la Cuenca Amazónica en Defensa de sus Derechos y sus Territorios. Recuperado de https://coica.org.ec/declaracion-de-quito-pueblos-indigenas-de-la-cuenca-amazonica-en-defensa-de-sus-derechos-y-sus-territorios-para-la-vida-plena-y-su-aporte-para-enfrentar-el-cambio-climatico-global/

COICA (18 de junio 2018). COICA: La más grande organización indígena amazónica inicia Cumbre en Brasil. Recuperado de https://coica.org.ec/coica-la-mas-importante-organizacion-indigena-de-la-amazonia-inicia-cumbre-en-brasil/

CONAIE (25 de junio 2014). El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1900. Recuperado de https://conaie.org/2014/06/25/1632-2-1992/

Discurso del presidente de la República del Ecuador, Rafael Correa Delgado, en la Ceremonia de Inauguración de las Jornadas de Participación Ciudadana. Comunidad Andina. Recuperado de http://www.comunidadandina.org/Prensa.aspx?id=2927&accion=detalle&cat=DI&title=discurso-del-presidente-de-la-republica-del-ecuador-rafael-correa-delgado-en-la-ceremonia-de-inauguracion-de-las-jornadas-de-participacion-ciudadana

Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas (2010). La situación de los pueblos indígenas del mundo. Recuperado de https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP/press%20package/sowip-press-package-es.pdf

Desjardins, J. (26 octubre 2017). All of the World's Money and Markets in one Visualization. The Money Project. Recuperado de http://money.visualcapitalist.com/worlds-money-markets-one-visualization-2017/

Duffin, E (2019). Public debt of the United States. Statista. Recuperado de https://www.statista.com/statistics/187867/public-debt-of-the-united-states-since-1990/

Gudynas, E (2009). Die tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo actual. Recuperado de http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasNuevoExtractivismo10Tesis09x2.pdf

Gudynas (2011). III. El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. Tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones. Recuperado de http://www.gudynas.com/publicaciones/capitulos/GudynasExtractivismoTesisColonialismo11.pdf

National Museum of American Diplomacy (s.f). Diplomatic Dictionary. Recuperado de https://diplomacy.state.gov/discover-diplomacy/diplomatic-dictionary

NUSO (2015). La revolución digital en América Latina. Recuperado de https://nuso.org/documento/la-revolucion-digital-en-america-latina/

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), s.f.) Pueblo Kankuamo. Recuperado de https://www.onic.org.co/pueblos/1109-kankuamo

Political Database of the Americas (2009). Republic of Ecuador, Chronology of presidents. Recuperado de http://pdba.georgetown.edu/Executive/Ecuador/pres.html

Quigua, A. (2019). Derechos de la naturaleza y pueblos indígenas. *Universidad Andina Simón Bolivar*. https://www.uasb.edu.ec/web/spondylus/contenido?derechos-de-la-naturaleza-y-pueblos-indigenas

Statista (2019). Evolución anual del precio del petróleo crudo fijado por OPEP de 1960 a 2019. Recuperado de https://es.statista.com/estadisticas/635114/precio-medio-del-crudo-fijado-por-la-opep/

Statista (2019). Mobile user penetration as share of population from 2013 to 2019. Recuperado de https://www.statista.com/statistics/218143/mobile-penetration-rate-in-latin-america-by-country/

Statista (2019). Global digital population as of October 2019 (in millions). Recuperado de https://www.statista.com/statistics/617136/digital-population-worldwide/

Villa, S (2016). El río que se robaron: el documental del exterminio del pueblo wayúu. Samana. Recuperado https://www.semana.com/cultura/articulo/el-rio-que-se-robaron-el-exterminio-del-pueblo-wayuu-documental-de-la-guajira/498694

Yanza, L (2011). Amazon defense Coalition: Chevron's Ecuador Cancer Problem: 10,000 at risk of contracting disease in coming decades, says expert. Recuperado de https://www.businesswire.com/news/home/20101014006264/en/Amazon-Defense-Coalition-Chevron%E2%80%99s-Ecuador-Cancer-Problem

Bases de datos

Foster Dulles, J (18 Agosto 1958). Foundations of peace: Address before the Veterans of Foregin Wars. New York, N.Y. Recuperado de https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=umn.31951d03563224v&view=1up&seq=3

Periódicos

(Basantes, C.) 29 de julio 2019. Minería a Gran Escala en Ecuador. *GK*. Recuperado de https://gk.city/2019/07/29/mineria-gran-escala-ecuador/

Bucarám, S. Trujillo, A. (17 de agosto 2015). Hace dos años "el mundo (no) le falló a Ecuador". *GK*. Recuperado de https://gk.city/2015/08/17/hace-dos-anos-el-mundo-no-le-fallo-ecuador/

Cabrera, J (23 de abril 2019). El rostro de la resistencia. *GK*. Recuperado de https://gk.city/2019/04/23/patricia-gualinga-sarayaku/

Constante, S (18 de octubre 2013). Mujeres indígenas se manifiestan en Quito contra la explotación natural. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2013/10/18/actualidad/1382067876_357276.html

El Comercio (22 diciembre 2009). Ecuador perdió su oportunidad de concretar la Iniciativa Yasuni. Recuperado de https://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador-perdio-oportunidad-concretar-iniciativa.html

EFE, 2019. Ecuador reconoce que viven 'boom minero' y promete proteger el medioambiente. *El Comercio*. Recuperado de https://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador-boom-mineria-ambiente-economia.html

Falconí, F (21 de mayo 2017). 160 ministros y secretarios designó Correa en 10 años. Recuperado de https://www.eluniverso.com/noticias/2017/05/21/nota/6191482/160-ministros-secretarios-designo-correa-10-anos

Flores, A. (17 julio 2019). Augusto Flores: "Impacto es irreversible, pero buscamos que sea menor". *El comercio*. Recuperado de https://www.elcomercio.com/actualidad/augusto-flores-impacto-mirador-negocios.html?fbclid=IwAR3tqSkeh6LfukL0MZ_sXKIbogC3mN-LNXdhVzseGBtlUKcSbUkgSwOLZg8f

Hugo, K (21 de noviembre 2018). Indigenous peole want to make Amazon rainforest world's digest protected area. *The independent*. Recuperado de https://www.independent.co.uk/news/science/amazon-rainforest-indigenous-people-biodiversity-united-nations-protected-area-a8645086.html

Muñoz, L. (15 de abril 2016). ¿El Gobierno contra las comunidades indígenas? En Periódico Nova et Betera. *Universidad del Rosario*. Recuperado de https://www.urosario.edu.co/Periodico-Nova-Et-Vetera/Analisis/%C2%BFEl-gobierno-contra-las-comunidades-indigenas/

Documentales/ Entrevistas

Acosta, A (7 de noviembre 2019). Charla Magistral sobre desarrollo y Buen Vivir en FLACSO. Entrevista en posesión de la autora.

CIDSE CathDevAgencies (2 de julio de 2019). *Patricia Guallinga, Kichwa-Indianerführein aus Sarayaku, Ecuador*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=mSE65h7vmhI

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (6 diciembre 2012). *Prebisch y los términos de intercambio*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=sqUQQX1dTx8

Correa, R., El Universo (20 de junio 2012*). Correa recibe apoyo durante la Río+20 para preservar la reserva Yasuni-ITT*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=N28M58F841Y

Correa, R (21 de junio 2012). *Intervención del presidente de la República en RÍO 20 sobre inciativa Yasuní-ITT*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=XTSGzwaRyNg

Correa, R., TeleSUR Tv (6 de enero 2013). *Rafael Correa define "el socialismo del buen vivir"*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=7ITBMfC2jgY

Correa, R., Buen Vivir TV (16 de septiembre 2013). *Enlace ciudadano #339 Extracto sobre la secretaría del Buen Vivir*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=OYFPngpo4wc

Correa, R. (30 de septiembre 2015). *Correa: la miseria no puede ser confundida con folclor*. TeleSur Tv. Recuperado de https://videos.telesurtv.net/video/449684/correa-la-miseria-no-puede-ser-confundida-con-folclor/

Ecuador TV (14 de abril 2012*). Entevista a Freddy Ehlers, secretario el Buen Vivir, sobre la gestión de su institución*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=_cvDP_5Ml6Q

Ewart, E (Producción). Ewart, E (Dirección) (2019). La maldición en la abundancia (Cine Independiente). Polonia: En EODC 2019, Quito, Ecuador.

Gualinga, N., The guardian. (10 de diciembre 2015). *The living forest: the Amazonian tribespeople who sailed down the Seine*. Guardian Docs. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=qzro0X4vCYU

Gualinga, N. Hojas al viento. (21 septiembre 2018). *Cumbre Climática 2018- Nina Gualinga Pueblo de Sarayaku*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=UHtviZu78es

Gualinga, N.. TedXQuito (10 de octubre 2018). *TEDx Talks. Mujeres Guardianas de la Selva. Nina Siren Gualinga*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=wQi58vD82Ck

Ponce, C., El Universo (5 agosto de 2019). *Minería en Ecuador marcha entre desalojos, consultas, inversiones y pobreza*. Recuperado de https://www.eluniverso.com/opinion/2019/08/05/nota/7457370/mineria-marcha-desalojos-consultas-inversiones-pobreza

Punzano, A., Tuker, J., Freedman, M (Producción). Tucker, J. Punzano, A. (Dirección) (2017). *Los últimos guardianes* (Cine independiente). Reino Unido: En EDOC 2019, Quito, Ecuador.

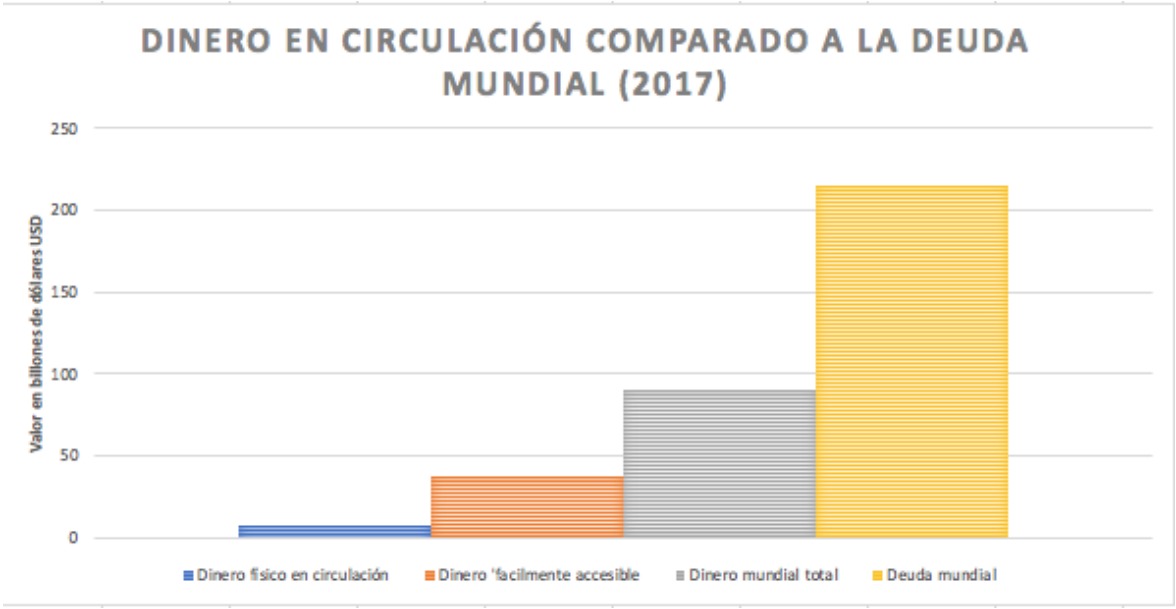
RTVTAGORORSANTALUCIA (21 abril de 2017). *La tierra no se vende: Patricia Gualinga*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=0pCuOIiIi7g

Tesis

Viteri Gualinga, Carlos (2003): "*Súmak Káusai*. Una respuesta viable al desarrollo" (Tesis de Licenciatura en Antropología Aplicada). Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, Quito.

ANEXOS

Anexo 1: Total del dinero mundial vs. Deuda Mundial de 2017.



Autora: Sheryl Peñafiel Silva

Anexo 2: Los proyectos mineros en Ecuador



Autor: José Olmos, El Universo, 2019.