

SUMAK KAWSAY Y ECONOMÍA COMUNITARIA EN LA AMAZONÍA ECUATORIANA

SANTIAGO GARCÍA ÁLVAREZ¹, JUAN MANUEL RAMÍREZ-CENDRERO², ALEJANDRO SANTILLÁN³
Universidad Central del Ecuador^{1,3}; Universidad Complutense, España²

Recepción manuscrito: 6 de enero de 2017

Aceptación versión final: 15 de abril de 2017

RESUMEN En este artículo se analizan los alcances del *sumak kawsay* o buen vivir en el amplio marco del debate sobre las alternativas al desarrollo capitalista, para lo cual se hace una aproximación al rol que cumple la economía comunitaria como uno de los pilares que sustenta a dichos planteamientos. A partir de la experiencia comunitaria al interior de la comunidad indígena de Sarayaku en la Amazonía ecuatoriana, se concluye que la economía comunitaria tiene un fuerte componente biocéntrico o de equilibrio ser humano-naturaleza. Además recrea unas relaciones cooperativas y solidarias que han perdurado por siglos, pero cuya aplicación práctica resultaría difícil dentro un mundo capitalista urbanizado y complejo.

PALABRAS CLAVE Buen vivir; desarrollo capitalista, posdesarrollo, economía comunitaria, biocentrismo.

ABSTRACT This article discusses the scope of *sumak kawsay* or well-being in the wide framework of the debate related to alternatives to the capitalist development. In this sense, we analyze the role played by the communitarian economy as a pillar that supports these approaches. From the experience of the indigenous community of Sarayaku in the Ecuadorian Amazon Region, we concluded that the communitarian economy has a strong biocentric dimension or a human-nature balance. It also recreates cooperative and solidarity relations that have lasted for centuries, but whose practical application could be difficult in an urbanized and complex capitalist world.

KEYWORDS Well-being, capitalist development; post-development; communitarian economy, biocentrism.

JEL CODES O13, P40.

INTRODUCCIÓN

Los debates de fin de siglo sobre el desarrollo impulsaron los planteamientos posdesarrollistas. En concreto, las propuestas posdesarrollistas y del decrecimiento¹ adquirieron protagonismo en las corrientes heterodoxas de la economía del desarrollo. En efecto, la superación del Consenso de Washington permitió el inicio de un fecundo período de recuperación de los debates tradicionales del desarrollo, tales como el papel del Estado, los efectos de la inserción externa o el control

Artículo no original. Adaptado de Ramírez-Cendrero, J. M., García, S., Santillán, A. (2017). Sumak kawsay in Ecuador: The role of communitarian economy and the experience of the rural communities in Sarayaku. *Journal of Rural Studies*, 53, 111-121.

nacional de los recursos naturales. Junto a la recuperación de algunos tópicos tradicionales, otros importantes aspectos fueron puestos en cuestión, como la propia idea de desarrollo, identificada por algunos académicos y activistas sociales como la expresión de una cosmovisión occidental, heredera de la Ilustración y del positivismo europeo del siglo XIX, que respondía en definitiva a la expansión del sistema económico capitalista y su necesidad de legitimación. También se profundizaron los debates sobre el medio ambiente y la sostenibilidad. De este modo, la tradicional heterodoxia de la economía del desarrollo quedaba desbordada por una nueva heterodoxia que denunciaba no una modalidad de desarrollo —el desarrollo capitalista—, sino el propio desarrollo, identificado como desarrollo capitalista. Por tanto, mientras la heterodoxia tradicional criticaba el adjetivo —desarrollo *capitalista*—, la nueva heterodoxia critica el sustantivo —*desarrollo*— y considera redundante la idea de *desarrollo capitalista*, ya que el desarrollo solo puede ser capitalista. Todo esto abrió un debate en el campo heterodoxo del desarrollo que podría ser planteado en términos de desarrollo alternativo versus alternativas al desarrollo.

En el marco de estos debates adquieren relevancia algunas experiencias llevadas a cabo en América Latina, en concreto los procesos boliviano y ecuatoriano. Aunque la revitalización del desarrollo como desafío tiene en América Latina causas propias —entre las que destaca la pujanza de los movimientos populares e indígenas antineoliberales—, hay elementos que conectan esas experiencias con los debates sobre el posdesarrollismo: i) la implicación de la población indígena en la elaboración de alternativas —desarrollo alternativo o alternativas al desarrollo— aporta componentes de una cosmovisión ancestral y, por tanto, preoccidental, que puede orientar los desafíos del desarrollo de modo muy diferente —desigualdad, destrucción de la naturaleza, pobreza o dependencia—; ii) cuestiones tradicionales de la economía heterodoxa del desarrollo, como el control nacional de los recursos naturales o el papel de las nacionalizaciones, forman parte del bagaje teórico y de los instrumentos de política de los procesos actuales; y iii) el desempeño de experiencias como la ecuatoriana permite observar y extraer consecuencias sobre el alcance, limitaciones y posibilidades de modelos de desarrollos inspirados, entre otras fuentes, en el posdesarrollismo.

El análisis de la experiencia ecuatoriana es relevante en la medida en que la mayor parte de las reflexiones posdesarrollistas tienden a circunscribirse al ámbito teórico, en concreto a deconstruir e impugnar la idea de desarrollo como expresión de un imaginario occidental impuesto a través de la expansión mundial del capitalismo como sistema económico. Por tanto, las contribuciones han sido menos abundantes en la concreción de estrategias específicas que fueran coherentes con una perspectiva «alternativa al desarrollo» y, por tanto, que fueran más allá de modalidades de «desarrollo alternativo», también heredero de ese imaginario occidental. Sin embargo, muchas diferencias entre la alternativa posdesarrollista al desarrollo y el desarrollo alternativo pueden ser superadas si se analizan modalidades concretas de actuación y procesos específicos de transformación. En este caso, lo prioritario no es la etiqueta que se pone a esos procesos —¿desarrollo alternativo?, ¿alternativas al desarrollo?—, sino el modo en que los procesos van más allá del desarrollo capitalista.

Con esta pretensión, encontramos elementos sugerentes de análisis en el proceso ecuatoriano, particularmente las experiencias de economía comunitaria que responden a patrones ancestrales de explotación de la tierra y de organización social. El análisis de estas experiencias resulta

especialmente relevante para responder a varias cuestiones como ¿en qué medida representan estrategias más allá del ideario occidental de desarrollo?, ¿cómo se rechazan las ideas de modernización y progreso?, ¿en qué medida permiten concretar una perspectiva biocéntrica que supere el antropocentrismo tradicional del desarrollo?, ¿en qué medida esas experiencias pueden nutrir estrategias de actuación en sociedades crecientemente urbanas o, por el contrario, solo tendrán un alcance rural y campesino? En definitiva, todas estas cuestiones responden al interrogante principal: ¿En qué se traduce una estrategia alternativa *al* desarrollo que no sea *otro* desarrollo?

Para intentar responder a estas cuestiones, va a ser analizada la experiencia de economía comunitaria de Sarayaku, en la Amazonía ecuatoriana. Esta comunidad indígena es una de las más emblemáticas dentro del territorio ecuatoriano, debido a su lucha permanente contra la explotación petrolera en su territorio y por el mantenimiento de su propia y tradicional organización socioeconómica y política.² Además, Sarayaku es la comunidad en la que por primera vez fueron estudiadas las prácticas sociales concebidas como el *sumak kawsay* (SK).³ De este modo, la experiencia de Sarayaku permite identificar aspectos concretos y específicos del SK a partir de cuyo análisis podremos profundizar en el debate actual sobre el postdesarrollo, sus límites y posibilidades.

Por tanto, a partir de la configuración histórica y social de una comunidad indígena representativa, la investigación se propone profundizar en el análisis del SK tal y como se expresa en esta comunidad. Este objetivo se va a llevar a cabo a partir de un aspecto central: la relación entre la economía comunitaria y la concepción del SK, tanto desde una visión teórica —a partir de un análisis bibliográfico contrastado— como a partir del estudio de las prácticas de reproducción de las condiciones materiales de vida de esta comunidad —a través de entrevistas a dirigentes comunitarios y visitas de campo—. El artículo, por tanto, comenzará con una revisión del estado actual de los estudios sobre el desarrollo, en concreto, de los debates acerca del posdesarrollo y el lugar que en ellos ocupa el SK. Posteriormente se analizará el papel de la economía comunitaria en la concepción del SK para, posteriormente, llevar a cabo el estudio de caso centrado en la experiencia de Sarayaku. Por último, se sistematizarán los resultados e implicaciones del estudio.

EL DEBATE ACTUAL SOBRE DESARROLLO, POSDESARROLLO Y ALTERNATIVAS AL DESARROLLO

Los años interseculares, tras el erial provocado por el Consenso de Washington en los debates sobre el desarrollo, presentaron una paulatina recuperación de impulsos reflexivos en la economía del desarrollo, particularmente potenciando las propuestas heterodoxas y contestatarias cristalizados en el Foro Social Mundial de Porto Alegre (primera edición en 2001) y en las posiciones altermundialistas de «Otro mundo es posible». El análisis posdesarrollista y las propuestas decrecentistas también cobraron protagonismo con ese renacer de las propuestas heterodoxas frente al neoliberalismo, sus secuelas —pos-Consenso de Washington— y demás enfoques legitimadores del *statu quo* —como el desarrollo humano—. Sin duda, los avances en la concienciación mundial de los límites medioambientales de la actividad económica humana así como en la sistematización y creciente elaboración de las propuestas teóricas interpretativas

del estatus de la naturaleza en la vida humana —economía ecológica— han contribuido a la creciente difusión y aceptación de los planteamientos posdesarrollistas (Leff, 2008; Martínez Alier, 2009; Escobar, 2010 y 1996). En los últimos años, por tanto, los debates del desarrollo asisten al creciente protagonismo de las propuestas posdesarrollistas, en concreto a su propia consideración como alternativas *al* desarrollo. Es más, en los últimos años los planteamientos posdesarrollistas han impulsado el discurso anticapitalista (Latouche, 2008; Taibo, 2009) reclamando que solo el decrecimiento es auténticamente anticapitalismo, es decir, que el «anti-desarrollismo es hoy por hoy el único anticapitalismo» (Amorós, 2012, p. 29).

En este debate irrumpe el sk impulsado por la coincidencia entre las controversias teórico-académicas y la puesta en marcha de gobiernos como el de Rafael Correa y su revolución ciudadana que reivindican un nuevo modelo económico (Senplades, 2013; García Álvarez, 2013a y 2013b). Esa coincidencia permite comparar el alcance de las reflexiones y propuestas teóricas que sustentan y se derivan del sk con la realidad de los cambios efectivamente llevados a cabo.

El sk es un paradigma multidimensional que propone nuevas formas de vida a partir de dos aspectos principales. El primer aspecto es la armonía entre seres humanos y entre éstos con la naturaleza en una perspectiva de convivencia biocéntrica frente a la visión antropocéntrica propia del desarrollismo occidental; en esa visión biocéntrica debe predominar la acumulación para la vida sobre la acumulación del capital, lo que supone no supeditar el uso de los recursos naturales a las exigencias de la acumulación del capital. Esto implica dar prioridad a las necesidades de los seres humanos en vez de a las necesidades del capital y a las relaciones sociales basadas en la propiedad comunitaria sobre las derivadas de la propiedad individual. Esta reproducción material no puede estar a espaldas de la *Pachamama* —naturaleza—, lo que implica su valoración, mucho más allá su contenido monetario, como un gran espacio vital de convivencia entre los seres que habitan la biósfera (Acosta, 2014).

El segundo aspecto del sk es la puesta en marcha del Estado plurinacional e intercultural, con la reivindicación y recuperación de formas de organización social y económica tradicionales que fueron desplazadas por la colonización, el desarrollismo y el neoliberalismo. El principio de plurinacionalidad se sustenta en la «existencia de diversas naciones originarias como entidades económicas, culturales, sociales, políticas, jurídicas, espirituales y lingüísticas, históricamente definidas y diferenciadas [y debe conducir a la] configuración de un ordenamiento político, institucional y jurídico que plasme la unidad en la diversidad» (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador [CONAIE], 2012, p. 32). Por su parte, la interculturalidad «promueve el diálogo de saberes, de pensamiento, de conocimiento, epistemologías, y espiritualidad en una ruta de ida y vuelta de mutuo aprendizaje e intercambio» (CONAIE, 2012, p. 33; Altmann, 2013).⁵

El sk emerge de la cosmovisión indígena de los pueblos originarios andinos y amazónicos de Ecuador y Bolivia, básicamente como una filosofía de vida del indígena —*runa*— a partir de la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad —*ayllu*— y los demás seres de la naturaleza —*Pachamama*—. En tal sentido «el *sumak kawsay* es un concepto y una práctica fundamental en la vida del sistema comunitario» (Macas, 2014, p. 180). Desde el punto de vista lingüístico, *sumak* significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y *kawsay* es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano. En síntesis, el «*sumak kawsay* significa la plenitud de la vida» (Kowii, 2014, p. 168)

y representa una alternativa al desarrollo derivada del modo ancestral en que los pueblos andinos y amazónicos construían sus relaciones sociales y con la naturaleza (Dávalos, 2011, p. 201). En última instancia, el sk es una práctica social que rige la vida cotidiana de muchas comunidades indígenas.

A partir de estos planteamientos, han surgido debates académicos y políticos con respecto a los alcances mismos del sk como propuesta paradigmática a la crisis capitalista actual y a los desafíos del desarrollo. De esos debates se derivan diferentes interpretaciones del sk con notables diferencias entre ellas. En efecto, bajo la común denominación de sk pueden ser identificadas tres corrientes y sensibilidades, con notables diferencias entre ellas.⁶

Las importantes diferencias entre estas corrientes evidencian dos cuestiones relevantes y relacionadas entre sí. La primera cuestión es la distancia entre las medidas de política económica y los rasgos del modelo real de desarrollo que se va construyendo en Ecuador, por un lado, y los principios inspiradores del sk —recogidos, por ejemplo, en la propia Constitución ecuatoriana— por otro; es decir, «there are certain differences between the original indigenous propositions and those of the ‘new leftist governments’» (Bretón, 2013; Domínguez y Caria, 2014; Villalba, 2014; Viola, 2014). La segunda cuestión es resultado de la primera; esa distancia genera interrogantes sobre el modo en que pueden ser reflejados en medidas concretas algunos de esos principios: ¿en qué medidas se expresa una visión biocéntrica?, ¿qué es una política económica biocéntrica?, ¿cómo se articula, desde una perspectiva intercultural, lo originario y ancestral con una realidad urbana con fuerte presencia de lo occidental —y, por tanto, heredero de lo colonial—? En definitiva, volviendo a nuestro interrogante principal: ¿En qué se traduce una estrategia alternativa *al* desarrollo que no sea *otro* desarrollo?

Éstas son cuestiones centrales en un debate en el que se ha avanzado de modo desigual. En efecto, muchas son las contribuciones sobre la primera cuestión. Además, hay aportaciones clarificadoras en aspectos tales como el significado del sk y sus diferentes perspectivas o corrientes (Acosta, 2014; Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2013; León, 2010; Senplades, 2010; Villalba, 2014). También destacan los análisis y valoraciones de las políticas aplicadas (Economía, 2013; García Álvarez, 2013a y 2013b). Hay ilustrativas reflexiones sobre los desafíos del gobierno y, en concreto, sobre el nuevo modelo económico y el cambio de la matriz productiva (Duque, 2013; Muñoz Jaramillo y Carrión, 2013; Villalba, 2014). Destacan también los estudios y discusiones sobre el Estado multinacional e intercultural (CONAIE, 2012; Villalba, 2014) o sobre el carácter de los cambios experimentados por el Estado (Chiasson-Lebel, 2013). Asimismo, son abundantes las contribuciones sobre el persistente peso de los recursos naturales en la economía ecuatoriana, lo que lleva algunos autores a denunciar el carácter extractivista del modelo económico de Correa (Acosta y Martínez, 2013; Gudynas, 2010; Martínez Alier, 2009).

En cambio, hay pocas contribuciones sobre nuestro interrogante principal. Es cierto que aparecen algunos elementos en Acosta (2014 y 2012), pero el esfuerzo se limita a establecer ciertos principios generales que, por otra parte, no van más allá de la reiteración de argumentos de larga data sobre los límites de la inserción primario-exportadora y la exportación de productos básicos, tan abundantes en la literatura heterodoxa de la economía del desarrollo —en autores como Samir Amín, Raúl Prebisch y tantos otros—. Es en este aspecto en el que esta investigación busca hacer aportaciones.

EL PAPEL DE LA ECONOMÍA COMUNITARIA EN LA CONCEPCIÓN DEL SUMAK KAWSAY Y LA EXPERIENCIA DE SARAYAKU

Los mitos de origen, así como los tabúes sagrados, que explican la existencia y regulan la vida de los pueblos originarios de la Amazonía ecuatoriana revelan que en su base ontológica, todos los seres vivos comparten una misma esencia, la energía vital de la *kausak sacha* —selva viviente—; esto significa que todos los seres vivos están hechos de igual sustancia y cambian en cada ciclo de la vida. Por tanto, en cada ciclo vital-temporal —*pachakutik, katun* o *baktun*— los seres vivos serían seres diferentes, pero siempre retornarían a la esencia común, para volver a transformarse. Este principio ontológico implica que todos los seres vivos, al tener la misma esencia, son merecedores del mismo respeto y los mismos derechos. En definitiva, cuando mueran, los seres humanos podrán pasar a ser parte de plantas o animales, ya que, en algunos casos, han podido ya haber sido ser seres humanos en otros períodos. Este respeto por otras formas de vida establece una de las más profundas diferencias en las cosmovisiones andina y amazónica respecto a la occidental, lo que tiene importantes implicaciones en las prácticas económicas y en el modo de afrontar la conservación de la naturaleza.⁷

Las explicaciones y los códigos conductuales que se generan de esta vertiente mitológica, son, en la vida diaria de poblaciones amazónicas como las de Sarayaku, parte de las leyes no escritas pero tradicionalmente aceptadas y respetadas en la selva, en sus prácticas económicas y sociales. Estos aspectos determinan una visión multidimensional de la economía bajo los principios del *sk*. Las actividades tecno-económicas, orientadas a reproducción de las condiciones materiales de la vida, son concebidas como una dimensión más dentro del conjunto de estructuras sociales, ambientales y culturales. O dicho de otra forma, la economía, desde la visión del *sk*, se entiende como el conjunto de actividades productivas y reproductivas que se subordinan a un equilibrio social y ambiental de tipo comunitario (Acosta, 2014; García, 2013a).

Esta concepción multidimensional de la actividad económica se basa en la unión de dos aspectos: la comunidad y el territorio. Ambos aspectos están profundamente interrelacionados en el modo de organización social y económica presente en Sarayaku. En concreto, la comunidad y el territorio se funden en el *ayllu*, que es un sistema de organización del pueblo *kichwa* que articula el entorno natural, la comunidad, la familia y el individuo y es donde se expresa la economía comunitaria (Simbaña, 2011, p. 225; Ortiz, 2015). El sistema del *ayllu*⁸ prioriza el entorno natural como responsabilidad colectiva para garantizar el bienestar comunitario y, por ende, la familia y el individuo (Kowii, 2014, p. 164-165), y en él se recogen las características distintivas de la economía comunitaria.

EL TERRITORIO

Según la concepción indígena, el *sk* debe darse en un territorio concreto y definido, en un cosmos vital en el que interactúan elementos materiales y espirituales, que a su vez en conjunto configuran la *kausak sacha* —selva viviente—. El territorio tiene tres esferas: i) la huerta —*chakra*—, de donde se obtiene el sustento básico: yuca, maíz, papa, verduras, frutas, además de plantas aromáticas, medicinales y ornamentales; ii) la selva —*sacha*—, de la que se obtiene la caza como complemento al sustento básico; y iii) las aguas terrestres —*yaku*—, que proporcionan agua para uso doméstico y pescado para enriquecer la dieta. La reproducción

de la vida exige una explotación equilibrada y muy moderada de los tres elementos —huerta, selva y agua— para garantizar su conservación. Así, la economía indígena busca obtener de la naturaleza solo lo que necesita para la subsistencia —autosuficiencia y sostenibilidad—, compartiendo los excedentes de producción con la comunidad —solidaridad—. De este modo, el *sk* expresa la filosofía de vida del indígena basada en el mantenimiento de la armonía entre la comunidad y los demás seres de la naturaleza —*Pachamama*—, como aspiración vital y también como cotidianeidad.

LA COMUNIDAD AUTOSUFICIENTE

Como hemos dicho, el *ayllu* es el sistema social y económico en el que se expresa la economía comunitaria. Dado que la agricultura es la actividad fundamental dentro del *ayllu*, la organización económica se va a centrar prioritariamente en la *chakra*, espacio donde se expresa el conocimiento tradicional y los elementos rituales y simbólicos que forman parte de la cosmovisión indígena. Cada unidad familiar suele tener una *chakra* cuya extensión oscila entre la media y cuatro hectáreas, que es la base de la alimentación familiar por sus aportes de carbohidratos y proteínas de origen vegetal —como es el caso del ají, *uchu*—.

La *chakra*, por tanto, es un sistema de producción agrícola de una unidad doméstica cuya propiedad y beneficiaria directa resulta la unidad familiar; sin embargo, la producción también se socializa a través del intercambio y la producción del *aswa* —chica de mandioca— que es consumido socialmente (Viteri, 2003, p. 41). De este modo, la *chakra* es el soporte de la seguridad alimentaria de las familias y provee además insumos para medicina natural, pero al mismo tiempo, viene a ser un espacio donde se expresa el conocimiento tradicional, los elementos rituales y simbólicos que forman parte de la cosmovisión indígena. El manejo de este sistema de producción es manual, sin la utilización de agroquímicos, con pocas herramientas a fin de no ocasionar efectos negativos en el suelo y en los ecosistemas aledaños. De hecho, herramientas como el hacha y el machete se utilizan para la apertura del espacio en el bosque para las *chakra*, y aunque las mujeres hortelanas utilizan luego el machete para desyerbar y cosechar los productos, la relación con el entorno de la *chakra* es de carácter ritual. En la *chakra* se mantiene un equilibrio en aspectos relacionados a producción, conservación y conocimiento ancestral (GIZ, 2011, pp. 11-12).

De tal forma que estamos frente a un sistema comunitario de producción, en el cual priman las formas de solidaridad y reciprocidad en el sentido de que existe la obligación de compartir los excesos de producción con otros miembros de la comunidad, lo cual a su vez genera prestigio y reconocimiento social (Maldonado, 2014). Pero la solidaridad no solo se expresa en las relaciones de distribución y redistribución del producto creado en la *chakra*, sino que también existen formas solidarias de trabajo relacionadas con la prestación de servicios como la *minga*⁹ —trabajo en beneficio de la comunidad— y el *ayni*¹⁰ —trabajo en beneficio de una familia—.

LA SOSTENIBILIDAD

Las formas organizativas comunitarias buscan asegurar la autosuficiencia garantizando la sostenibilidad a través de la utilización de la naturaleza en solo aquello que es necesario para la subsistencia, respetando los ciclos de producción y recuperación de la naturaleza. Ése es el modo

en que se busca la integración indisoluble producción-naturaleza. Puesto que las actividades económicas no pueden ser vistas aisladamente de todo su entorno cultural, social y ambiental, entonces necesariamente pasan a ser una actividad social subordinada a los intereses sociales y ambientales comunitarios. En eso consiste el carácter biocéntrico de las actividades económicas que proclama el sk: no interesa la rentabilidad de esas actividades económicas, sino la reproducción de la vida y su conservación; es decir, hablamos de una economía «pachacéntrica», sin competencia de mercado y que busca el equilibrio y la armonía (Oviedo, 2011, pp. 180-181).

LA POSICIÓN DE LA FUERZA DE TRABAJO

Un aspecto esencial de la economía comunitaria —en contraposición a la economía capitalista— es la posición de la fuerza de trabajo. La propuesta comunitaria se encamina a la superación de la división entre medios de producción y fuerza de trabajo, ya que en las iniciativas comunitarias y en el trabajo autogestionario este fraccionamiento, base de la explotación capitalista, se diluye, pues la propiedad comunitaria no reclama la utilización de mano de obra contratada, sino mano de obra familiar o comunitaria. En el caso de la producción eminentemente individual a través de parcelas o *chakras* individuales, se utiliza la mano de obra familiar sin remuneración, siendo una forma más de vincular comunidad y territorio.

RELACIONES ECONÓMICAS NO MERCANTILES

Otro aspecto en el que la economía comunitaria refleja una lógica alternativa a la lógica capitalista es el tipo de relaciones comerciales que se establecen entre los miembros de la comunidad, no necesariamente monetarias. Las relaciones económicas en el marco del sk se apoyan en tres principios alternativos a la racionalidad capitalista: i) la ayuda —*yanapana*, a través de la minga—, ii) la generosidad —*kuna*, mediante el regalo—; y iii) la reciprocidad —*kunakuna*, mediante el intercambio no mercantil ni monetario diferido en el tiempo—. Estos tres principios expresan una racionalidad solidaria alternativa a lógica derivada de la búsqueda del beneficio individual; por tanto, estas formas de solidaridad como la generosidad —*kuna*— o la reciprocidad —*kunakuna*— obligan a los indígenas a compartir sus excesos de producción con otros miembros de la comunidad, lo cual a su vez genera prestigio social para el que da generosamente sin esperar nada a cambio —*kuna*— y derecho a recibir en un futuro para el que da bajo condición de reciprocidad —*kunakuna*—. Es decir, frente al intercambio mercantil y monetario —guiado por el beneficio individual—, el sk potencia el intercambio diferido de los bienes.

LA REALIDAD Y LAS INCERTIDUMBRES DE LA ECONOMÍA COMUNITARIA EN SARAYAKU

Según los resultados del trabajo de campo realizado en esta comunidad durante 2014, en Sarayaku predomina la *chakra*, eje central de la economía familiar y comunitaria, en la cual se construye la autosuficiencia y la autonomía, tanto desde el punto de vista individual como colectivo. Esta producción se complementa con las actividades propiamente colectivas de caza, pesca, minería y obtención de madera (Viteri, 2014, p. 43). La pesca es una práctica ancestral que suele ser más frecuente que la caza, en vista de gran diversidad ictiológica del área. La combinación de la caza, la pesca y la recolección de frutos, con la agricultura basada en la *chakra*, constituyen las actividades fundamentales para la economía de subsistencia de esta comunidad.

Además de la *chakra* como parcela familiar, los miembros de la comunidad tienen el derecho de explotar la propiedad colectiva de áreas selváticas —*purina*—, bajo una visión de utilización de espacios colectivos tanto para la producción agrícola como para la caza. La palabra utilizada por los dirigentes de Sarayaku entrevistados fue la existencia de *tambos* colectivos dentro de la selva amazónica, a disposición de las unidades familiares. En el marco de la *chakra*, de los *tambos* colectivos y de los trabajos comunitarios, existe una división del trabajo entre los miembros de la comunidad. La caza la realizan los hombres adultos, la pesca está a cargo de mujeres en el caso de peces pequeños, pero si es pesca de grandes peces, lo hacen solo los hombres adultos; la agricultura está en manos de mujeres, pero los venenos para la caza y la pesca a cargo de los hombres, quienes además hacen también el desbroce de la selva. Por último, la recolección de frutos de la selva la realizan sobre todo mujeres y niños.

Bajo el principio de la autosuficiencia, queda claro que en Sarayaku no resulta predominante la acumulación individual del capital, pues no entra en la lógica reproductiva comunitaria, ya que priman los valores de uso para la subsistencia y la apropiación comunitaria de excedentes —frente a la apropiación individual—. De hecho, pueden darse ciertos procesos de intercambio mercantil de bienes y servicios entre los miembros de la comunidad y con otras personas por fuera de ella, pero no son las prácticas más extendidas ni son fundamentales, sino complementarias.

Por su parte, bajo los principios de equilibrio y reciprocidad, la comunidad de Sarayaku fomenta la solidaridad y la equidad comunitaria en el trabajo y en el reparto del producto social, en la perspectiva de garantizar el bienestar colectivo, que a su vez presupone el bienestar individual o familiar. Detrás de este reparto colectivo del excedente se encuentra la visión espiritual del territorio y de la naturaleza, tal como se ha hecho referencia en líneas anteriores.

Una de las formas extendidas de reciprocidad tiene que ver con el apoyo mutuo del trabajo para la construcción de viviendas en la *chakra* y el trabajo colectivo para las actividades relacionadas con caza, pesca y recolección de frutos. Cuando una pareja contrae matrimonio, la comunidad se organiza para efectuar un trabajo comunitario de arreglo o preparación de la vivienda y de la *chakra*, para de esta manera garantizar las mejores condiciones de vida de esta nueva familia. Algo similar sucede en el caso de familias ya constituidas, que por circunstancias climáticas o por enfermedades, reciben también el apoyo comunitario para salir de las circunstancias difíciles.

Finalmente, existen en Sarayaku un conjunto de prácticas milenarias relacionadas con la sostenibilidad ambiental, en la medida que subordinan tanto la producción individual y colectiva a las necesidades de reproducción de los ciclos naturales. Bajo la visión del *sumak allpa* —territorio, ambiente y recursos naturales— se aplican técnicas ancestrales de preparación y uso de los suelos a cultivar, que a su vez expresan tanto en la utilización de abonos naturales como también la rotación de cultivos. La producción agrícola está zonificada tanto en las *chakra* como en las zonas comunales. La caza y pesca también se someten a prácticas ancestrales en función de la cantidad disponible de estos recursos, evitando en todo momento posibilidades de sobreexplotación. Estas prácticas se refieren al mantenimiento de cotos de caza delimitados en extensión y en capacidad de utilización. También se puede observar prácticas de conservación y reproducción de especies en peligro, como es el caso del tapir. Todos los

desechos se reciclan de manera cuidadosa para evitar daños al entorno natural. De tal forma que el manejo de los ecosistemas de los territorios indígenas se fundamenta en la visión integral de unidades ecológicas esenciales: *sacha, yaku* y *allpa* —selva, río y tierra—.

RESULTADOS Y ENSEÑANZAS AL DEBATE SOBRE LAS ALTERNATIVAS AL DESARROLLO

La experiencia y el funcionamiento de la economía comunitaria en Sarayaku son muy ilustrativos del alcance y límites de expresiones genuinas del *sk*. La economía comunitaria, aspecto central en la organización tradicional de comunidades amazónicas y andinas, es uno de los pilares del *sk*. Por tanto, su análisis aporta importantes elementos para reflexionar sobre el potencial real del *sk* para configurar alternativas al desarrollo viables más allá de las comunidades campesinas de origen. En concreto, el análisis llevado a cabo permite esbozar respuestas a las preguntas planteadas al principio de este trabajo —¿cómo se expresa una perspectiva biocéntrica que supere el antropocentrismo tradicional del desarrollo?, ¿en qué medida experiencias como la de Sarayaku pueden nutrir estrategias de actuación en una realidad urbana occidentalizada?— Preguntas que, en definitiva, se engloban en el interrogante principal del trabajo: ¿En qué se refleja una estrategia alternativa al desarrollo que no sea otro desarrollo que, por tanto, rechace la idea de desarrollo?

El caso estudiado sí proporciona aspectos ilustrativos para la primera cuestión. Una perspectiva biocéntrica significa que la actividad económica quede subordinada al equilibrio ambiental —y social—, sin superar ni presionar sobre sus límites. En Sarayaku el equilibrio ambiental y social se basa en la unión entre comunidad y territorio. Esa unión es posible a partir del funcionamiento del *ayllu*, lo que permite articular el entorno natural, la comunidad, la familia y el individuo. El uso que se hace de la *chakra*, de la selva y de las aguas se orienta exclusivamente a la subsistencia y a la reproducción de la vida de la comunidad, usando sus recursos solo en los términos imprescindibles para el objetivo de la subsistencia. El principio ontológico de los pueblos amazónicos, según el cual todos los seres vivos tienen la misma esencia y se van transformando a lo largo de sucesivas existencias, explica ese respeto reverencial por los recursos naturales —animales y vegetales— y su utilización restringida. En este sentido, la simplicidad de las herramientas utilizadas en las actividades económicas resultan muy ilustrativas de una perspectiva biocéntrica: lo prioritario no es la máxima producción o el mayor rendimiento del trabajo —productividad—, sino no herir a la naturaleza con herramientas agresivas o trabajos invasivos. Hablamos de actividades como la caza, la pesca o la recolección de frutos, además de pequeñas parcelas cultivadas, completamente dependientes del medio en el que se sitúan las comunidades: el empobrecimiento del medio sería la mayor amenaza para la subsistencia de la comunidad.

Más dudas surgen en la segunda cuestión. La organización de producción y distribución a través de la economía comunitaria que hemos estudiado en Sarayaku es eminentemente rural. La economía comunitaria requiere unas condiciones muy precisas: i) baja densidad de población en una grandes áreas ricas con abundantes y variados recursos naturales; ii) actividades económicas poco diversificadas y tradicionales, sin manufacturas complejas —más allá de sencillos procesos artesanales— ni servicios a gran escala; iii) homogeneidad social, sin apenas

diferencias sociales, por lo que el proceso económico no actúa como un mecanismo de creación de desigualdades, sino de cooperación y ayuda recíproca. La excepcionalidad de estos rasgos dificulta la traslación de las prácticas estudiadas a áreas con otras características, en concreto áreas densamente pobladas, con actividades económicas diversificadas y una estructura social tan heterogénea como la que existe en ámbitos urbanos o menos aislados. Como se aprecia en la pregunta 2, cada familia necesita varias *chakras* cuya explotación se alterna para permitir un uso fértil —y no intensivo— de la tierra. Este mecanismo, decisivo para garantizar los equilibrios ambientales que reclama la economía comunitaria, requiere unas condiciones muy excepcionales para llevarse a cabo, de donde se deduce la imposibilidad de su traslación a otros entornos.

Cabe preguntarse qué aspectos pueden responder al interrogante principal formulado al principio de este trabajo. ¿Suponen *solo* una alternativa al desarrollo capitalista? Sin duda, la racionalidad que orienta la toma de decisiones en la economía comunitaria de Sarayaku se aleja de la lógica capitalista en varios aspectos —de hecho, es una lógica precapitalista—. En primer lugar, la explotación de la tierra y de los recursos naturales tiene como objetivo la reproducción —no ampliada— de las sociedades, es decir, asegurar las bases materiales de la subsistencia. No persigue, por tanto, el desarrollo de las fuerzas productivas, sino el mantenimiento de la capacidad productiva necesaria para garantizar vida de la sociedad. De ahí que se hable de la reproducción de la vida y no de reproducción capitalista, y se defienda la autosuficiencia económica frente al incremento del potencial económico. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, las relaciones mercantiles son anecdóticas y no asociadas al lucro, sino, de nuevo, se orientan a garantizar la subsistencia. Así se explica que las familias compartan el excedente con la comunidad y el sentido de instituciones como la *kuna* o la *kana-kuna*. Sin duda, esta forma de gestionar los excedentes suponen una alternativa a las relaciones económicas de carácter mercantil en la medida en que no se producen mercancías —producción orientada al mercado—, y, por tanto, los valores de uso predominan sobre los valores de cambio. En tercer lugar, el uso de la fuerza de trabajo se aleja también de la lógica mercantil; no hay trabajo contratado, es decir, no se compra la fuerza de trabajo a cambio de un salario —precio—, sino que el trabajo participa en el proceso productivo de modo cooperativo en el marco familiar o comunitario.

De tal forma que todos estos aspectos sitúan muy claramente a la economía comunitaria como una alternativa al desarrollo capitalista: no se busca la reproducción del capital, el mercado no regula de modo preponderante los intercambios, no existe mercado de trabajo, por tanto, no hay mercantilización de la fuerza de trabajo, aspectos todos ellos definitorios del capitalismo.

Respecto a su carácter alternativo al desarrollo, el punto de partida de la economía comunitaria es pre-desarrollista —además de precapitalista, algo lógico dado el carácter capitalista del desarrollismo originario del paradigma de modernización—. En este sentido deben ser planteadas varias cuestiones. En primer lugar, la economía comunitaria destaca por su renuncia a *mejorar* continuamente las condiciones materiales de existencia —el sk reivindica vivir bien frente a vivir mejor—, en línea con los postulados posdesarrollistas, pero su criterio trascendental en la toma de decisiones económicas es *garantizar* esas condiciones, es decir, asegurar

la adecuada satisfacción de las necesidades de la población, algo común a la mayor parte de postulados desarrollistas —especialmente en la tradición heterodoxa—. En segundo lugar, la configuración de una alternativa requiere un mínimo grado de versatilidad de la propuesta, es decir, capacidad de adaptación a contextos heterogéneos. Es aquí donde las propuestas derivadas de la economía comunitaria encuentran sus mayores límites para reivindicar una alternativa al desarrollo en tanto en cuanto la organización social sustentada en la misma depende de unas circunstancias extremadamente particulares y, por tanto, irreproducibles.

Las exigentes condiciones para el funcionamiento de la economía comunitaria se unen a los cambios económicos y sociales que está experimentando Sarayaku y que suponen cierta vulnerabilidad en su organización social. Ciertamente, como se he mencionado, el fin de la caza como actividad económica, los efectos del turismo, la creciente emigración, el creciente empleo en actividades no tradicionales o las cambiantes expectativas de las nuevas generaciones pueden tener efectos imprevistos en las sociedades tradicionales que, en el peor de los casos, pueden poner en duda su continuidad tal y como se han mantenido a lo largo del tiempo. En ese sentido, excepcionalidad y vulnerabilidad estarían presentes en las perspectivas futuras de Sarayaku.

CONCLUSIONES

Existe un alto grado de controversia en cuanto al aparataje conceptual, epistemológico y práctico sobre el sk. En efecto, tanto el *sumak kawsay* como el *sumaq qamaña* son fuentes de controversia intelectual en cuanto a sus contenidos y alcances. Para algunos autores, el sk vendría a ser una tradición inventada contra el eurocentrismo, a manera de un cajón de sastre en donde cada vez más emergen contradicciones y falta de consensos teóricos (Breton *et al.*, 2013; Hidalgo-Capitán y Cubillos, 2013), aunque Acosta (2014) ha reiterado una y otra vez que se trata de una propuesta en construcción y perfectible, que invita al debate democrático contra el esencialismo indigenista y contra la banalización de este propuesta. Lo cierto es que el sk no es una corriente de pensamiento homogénea ni definida.

No obstante, para las poblaciones amazónicas y andinas ajenas a esta discusión, es simplemente una realidad cotidiana, una cosmovisión materializada en una serie de creencias y de preceptos que heredaron por tradición oral y que articulan sus actividades económicas y sociales, incluso culturales y rituales. Esos principios sirven de eje vertebrador para asegurar la solidaridad, la complementariedad y la armonía en las relaciones internas de la sociedad humana y en las relaciones con la naturaleza, que les ha permitido la vida a lo largo del tiempo.

Este trabajo asumió la constatación de la brecha entre las políticas económicas y el modelo de desarrollo que se está impulsando en Ecuador y los principios del sk recogidos en la constitución ecuatoriana. No obstante, este trabajo ha querido analizar experiencias superadoras de esa brecha. A partir del análisis de la experiencia de economía comunitaria de Sarayaku, se ha valorado la existencia de elementos de una estrategia que a menudo se presenta como alternativa al desarrollo. Es ahí donde radican las aportaciones de este trabajo. Se han percibido determinadas formas de organización tradicional para la explotación de la tierra que suponen una ilustración nítida de algunos componentes del sk. Bajo los principios del sk, la economía

comunitaria se opone de manera franca y directa a la racionalidad capitalista. Al contrario, las decisiones económicas se adoptan a partir de una lógica donde prima la satisfacción de necesidades individuales y colectivas y donde los valores de uso tendrían supremacía sobre los valores de cambio. De este modo, todo el proceso económico gira alrededor de la subsistencia bajo principios concretos e integrales como parte de una práctica tradicional.

No obstante, este trabajo aporta dos ideas finales que permiten valorar al alcance de experiencias como la de Sarayaku: la dificultad para construir a partir de estas experiencias esquemas organizativos reproducibles en otros contextos, por una parte; por otra parte, la creciente vulnerabilidad sobre su propia organización social. En todo caso, el análisis y comprensión de modelos sociales y económicos como el de Sarayaku muestra la riqueza y variedad de las sociedades más allá de los patrones eurocéntricos.

NOTAS

1 Se podría mencionar a los siguientes autores como representativos en el estudio del posdesarrollo: A turo Escobar (2010), Boaventura de Sousa Santos (2011), Gustavo Esteva (2011), Aníbal Quijano (2006 y 2001); mientras que autores identificados con la teoría del decrecimiento a autores tales como: Serge Latouche (2008), Herman Daly (1973), Tim Jackson (2009), Martínez Alier (2011), entre otros.

2 En 1996, una parte del territorio de Sarayaku fue concedida para la exploración y explotación petrolera sin consulta previa a sus habitantes. Posteriormente, esta comunidad interpuso un reclamo internacional frente a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en el año 2003, ya que consideraba que fueron violados sus derechos colectivos al no ser consultados frente al inicio de operaciones petroleras en sus territorios, tal como debía observarse según disposiciones legales internas y lo establecido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas. Finalmente, la CIDH, en su sentencia del 27 de junio del 2012, halló culpable al Estado ecuatoriano. Esta sentencia se hizo pública en septiembre de 2014 y la comunidad recibió disculpas por parte del Estado ecuatoriano. Actualmente se tramita una compensación económica.

3 El antropólogo kichwa amazónico Carlos Viteri Gualinga estudió y sistematizó la práctica social del pueblo de Sarayaku en la Amazonía ecuatoriana (Viteri, 2003 y 2010). A partir de estos estudios y de otros relacionados con las comunidades indígenas de la serranía ecuatoriana, se difundió el término *sumak kawsay* y pasó de ser la práctica social de los *sarayakuruna* en la Amazonía y del *runa* en la serranía a ser consagrado como principio central del nuevo modelo económico preconizado por la Constitución de Ecuador de 2008.

4 El trabajo de campo fue realizado por Jesús Ortiz Viveros, quien convivió dentro de la comunidad de Sarayaku desde el 8 de abril al 22 de junio de 2014, como parte de una investigación de estudios de posgrado de la Universidad Autónoma de Puebla con la colaboración de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Central del Ecuador. En este período se ejecutó una encuesta semiestructurada a dirigentes y líderes de Sarayaku. El ámbito principal de las preguntas se refiere a la economía de la comunidad.

5 La interculturalidad no es multiculturalidad, ya que ésta meramente «describe la existencia de varias culturas en una unidad territorial y que muchas veces conviven involuntariamente [...] dejando intactas las estructuras e instituciones que privilegian a unos en relación de otros» (Conaie, 2012, p. 33).

6 En Hidalgo-Capitán y Cubillo (2014) se puede encontrar el respectivo análisis de las tres posibles versiones del *sk*: i) la propuesta socialista-estatista que subraya la importancia de la gestión política estatal y la prioridad de la equidad social sobre las cuestiones ambientales y culturales; ii) la corriente posdesarrollista, nutrida de un ecologismo emparentado con el decrecimiento, es decir, el énfasis en la defensa y preservación de la naturaleza; y iii) la indigenista y «pachamamista», la cual reivindica la autodeterminación

de los pueblos indígenas en la construcción del *sk* y la primacía de los elementos espirituales de la cosmovisión andina —la *Pachamama* y otras divinidades, espíritus, mitos y ritos de las culturas indígenas—.

7 Para el caso de Sarayaku y del resto de pueblos que sobreviven en la Amazonía ecuatoriana, cuya literatura oral proviene de las vertientes *sasy* y *tayak*, en la base estructural de los relatos mitológicos se reconocen como antepasados del ser humano a los monos, como es el caso del pueblo *zápara*, o al jaguar como los *waorani* y a la serpiente emplumada, que es la versión más generalizada en los Andes y la Amazonía. La serpiente emplumada se trata de una interpretación ampliamente difundida en la arqueología que incluye el significado de muchas interpretaciones de frisos y figurines cerámicos, de muchas culturas precolombinas, en un horizonte geográfico que abarca gran parte de Centro y Sudamérica.

8 Según Huanacuni (2010), el *ayllu* es un término aymara que se traduce como *comunidad*, aunque ésta no debe entenderse bajo la visión occidental de «unidad y estructura social» exclusivamente humana, sino que bajo el paradigma comunitario, la comunidad comprende «la unidad y estructura de vida», es decir, todas las formas de vida. En el *ayllu* predomina el principio del *ayni* o reciprocidad de vida. La comunidad se denomina también comuna, *llacta*, *ayllu* o *jatun ayllu* (Macas, 2000).

9 La *minka* o *minga* se refiere al trabajo obligatorio que cada *ayllu* debe cumplir con los intereses de la comunidad en obras que son de carácter colectivo. Por ejemplo, el trabajo comunitario para arreglar caminos vecinales o canales de riego.

10 El *ayni* hace referencia a las labores solidarias específicas entre los *ayllus*, o entre los miembros de la comunidad, en labores relativamente cortas en cuanto a su duración, como el caso de la siembra.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (2014). *Buen Vivir-Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona, España: Icaria.
- Acosta, A. (2011). Otra economía para el Buen Vivir. En la senda del postdesarrollo. *Economistas*, 129, 22-30.
- Acosta, A. (2010, agosto 24). Hacia la declaración universal de los derechos de la Naturaleza. Reflexiones para la acción. CEAPEDI. Recuperado de <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/323.pdf>
- Acosta, A., Martínez, E. y Sacher, W. (2013). Salir del extractivismo: una condición para el *Sumak Kawsay*. Propuestas sobre petróleo, minería y energía en el Ecuador. En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*. Quito, Ecuador: Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburgo.
- Altmann, P. (2013, agosto). El movimiento indígena ecuatoriano y su discurso. Un análisis de discurso centrado en los conceptos. *Researchgate*. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/258094060>
- Amin, S. y F. Houtart, 2002. *Globalización de las resistencias*, Icaria, Madrid.
- Amorós, M. (2012). *Salidas de emergencia*. Valencia, España: Pepitas de calabaza.
- Becker, M. (2008). *Indians and leftists in the making of Ecuador's modern indian movements*. Durham/London, UK: Duke University Press.
- Bretón, V. (2013). Etnicidad, desarrollo y «Buen Vivir»: Reflexiones críticas en clave histórica. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 95, 71-95.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador [CONAIE] (2012). *Estado plurinacional e intercontinental*. Quito, Ecuador: (s. e.).
- Chiasson-Lebel, T. (2013). Clases sociales y renovación del Estado en el contexto de la Revolución Ciudadana. *Economía*, 102, 123-139.

- Dávalos, P. (2011). La necesidad de un nuevo paradigma en la economía: ¿Puede la noción de *Sumak Kawsay* ser alternativa? *Polémika*, 6, 32-46.
- Domínguez, R. y Caria, S. (2014). La ideología del Buen Vivir: la metamorfosis de una «alternativa al desarrollo» en desarrollo de toda la vida. *Pre-textos para el Debate*. Quito, Ecuador: UASB.
- Dubash, N. and Morgan, B. (2012). Understanding the rice of the regulatory state of the South. *Regulation & Governance*, 6, 261-281.
- Duque, G. (2013). Matriz productiva y sector externo. *Economía*, 102, 59-71.
- Escobar, A. (1996). *La invención del desarrollo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá, Colombia: Norma.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (s. p.). Caracas, Venezuela: FACES-UVCIESALC.
- Escobar, A. (mayo, 2010). ¿«Pachamámicos» contra «modernicos»? *Política y Economía*. Recuperado de <http://www.politicaeconomia.com/2010/05/%C2%BFpachamamicosversus-modernicos/>
- García, S. (2013a). *Sumak kawsay o buen vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador. Aplicación y resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2011)*. (Disertación doctoral). Universidad Complutense, Madrid, España.
- García, S. (2013b). Diseño e implementación de la política económica al calor del *sumak kawsay*. *Economía*, 102, 73-102.
- Grugel, J. and Ruggirozzi, P. (2012). Post-neoliberalism in Latin America: Rebuilding and Reclaiming the State after Crisis. *Development & Change*, 43(1), 1-21.
- Gudynas, E. (2010). Si eres tan progresista, ¿por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas. *Ecuador Debate*, 79, 61-81.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). El buen vivir o la disolución de la idea de progreso. En M. Rojas (Ed.), *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina* (s. p.). México DF, México: (s. e.).
- Hidalgo-Capitán, L. y Cubillo-Guevara, A. (2014). Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*. *Íconos*, 48, 25-40.
- Hidalgo-Capitán, L., Guillén, A. y Deleg, N. (Eds.) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *sumak kawsay*. Cuenca, Ecuador: CIM-Universidad de Huelva, PYDLOS-Universidad de Cuenca.
- Huanacuni, F. (2010). Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima, Perú: Andean Coordinating of Indigenous Organizations (CAOI).
- Kowii, A. (2014). El *sumak kawsay*. En L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (Eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*. Cuenca, Ecuador: CIM-Universidad de Huelva, PYDLOS-Universidad de Cuenca.
- Latouche, S. (2008). *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona, España: Icaria.
- Leff, E. (2008). Decrecimiento o desconstrucción de la economía: hacia un mundo sustentable. *Polis*, 7(21), 81-90.
- León, I. (Ed.) (2010). *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito, Ecuador: FEDAEPS.
- Macas, L. (2014). *Sumak kawsay. La vida en plenitud*. En L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (Eds.),

- Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*. Cuenca, Ecuador: CIM-Universidad de Huelva, PYDLOS-Universidad de Cuenca.
- Maldonado, L. (2014a). El Sumak Kawsay/Buen Vivir/Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador. En L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (Eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*. Cuenca, Ecuador: CIM-Universidad de Huelva, PYDLOS-Universidad de Cuenca.
- Maldonado, L. (2014b). Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir. En L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (Eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*. Cuenca, Ecuador: CIM-Universidad de Huelva, PYDLOS-Universidad de Cuenca.
- Martínez Alier, J. (2009). Hacia un decrecimiento sostenible en las economías ricas. *Revista de Economía Crítica*, 8, 121-137.
- Muñoz Jaramillo, F. y Carrión, D. (junio, 2013). Cambio de matriz productiva, ilusión movilizadora y lucha de posiciones? Recuperado de <http://lalinedefuego.info/2013/06/10/cambio-de-matriz-productiva-ilusion-moviliza-dora-y-lucha-de-posiciones-por-francisco-munoz-jaramillo-y-diego-carrion/>
- Ortiz Viveros, J. (2015). *Sarayaku y su lucha al extractivismo petrolero amazónico en Ecuador*. USA: Editorial Académica Española.
- Oviedo Freire, A. (2011). *Qué es el Sumakawsay. Más allá del socialismo y el capitalismo*. Quito, Ecuador: Sumak Ediciones.
- Pacari, N. (2008). Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En A. Acosta y E. Martínez (Eds.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Riechmman, J. (1995). Desarrollo sostenible: la lucha por la interpretación. En J. M. Naredo (Ed.), *De la economía a la ecología*, Madrid, España: Trotta.
- Roca, J. (2007). La crítica al crecimiento económico desde la economía ecológica y las propuestas de decrecimiento. *Economía Ecológica*, 13, 13-17.
- Sarayaku (2003). *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*. (Manuscrito no publicado). Sarayaku, Ecuador.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo [SENPLADES] (2013). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito, Ecuador: (s. e.).
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo [SENPLADES] (2010). *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito, Ecuador: (s. e.).
- Taibo, C. (2009). *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Madrid, España: Los Libros de la Catarata.
- Trainer, T. (2011). De-growth. Do you realize what it means? *Futures*, 44, 590-599.
- Villalba, U. (2013). Buen Vivir vs. Development: a paradigm shift the Andes? *Third World Quarterly*, 34(8), 1427-1442.
- Viola, A. (2014). Discursos «pachamamistas» versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes, *Íconos*, 48, 55-72.
- Viteri, C. (2003). *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*. (Tesis de maestría no publicada), POLITÉCNICA SALESIANA, Guayaquil, Ecuador.
- Viteri, G. (2013). *La economía ecuatoriana en el período 2006-2012*. Málaga, España: Andalusian University Foundation Inca Garcilazo.